

Wtajemniczenie
w
Filozofję
Świętego Tomasza
z
Akwinu

Praca zbiorowa
pod redakcją E. Peillaube

Przekład autoryzowany



NAKLAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ — WARSZAWA — WILNO — LUBLIN

Wtajemniczenie
w
Filozofję
Świętego Tomasza

W tajemniczenie
w
Filozofję
Świętego Tomasza
z
Akwinu

Praca zbiorowa
pod redakcją E. Peillaube

Przekład autoryzowany



NAKLAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ — WARSZAWA — WILNO — LUBLIN

Nihil obstat.

Poznań, dnia 5 lipca 1930.

X. A. Zychliński.

Imprimatur.

† Biskup Dymek, Wikarjusz Generalny.

X. Jedwabski, Kanclerz Kurji Arcyb.

Poznań, dnia 7 lipca 1930.

(L. S.) L. D. 8943/30.

*TECZONO W DRUKARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU
NA PAPIERZE Z WŁASNEJ FABRYKI PAPIERU „MALTA”.*

PRZEDMOWA.

*W roku ubiegłym minęło pół wieku od dziejowego zdarzenia, jakiego ludzkość w dziedzinie czystej myśli nie pamięta od czasu duchowego rozłamu wieku XVI-go. W dniu 4 sierpnia 1879 r. wydał wielki Leon XIII wiekopomną encyklikę *Aeterni Patris*, w której pouczył świat, że jedyną zdrową i prawdziwą filozofją jest wieczysta filozofja ducha ludzkiego skryształizowana najlepiej w systemie św. Tomasza z Akwinu. Jemu bowiem Opatrzność istic Boską zleciła misję ratowania rozumu ludzkiego z porywających go wirów błędu. Odtąd datuje się nowoczesny zwrot umysłów ku filozofji św. Tomasza. Atmosfera intelektualna przesiąknięta pyłem niezliczonych błędów poczęła zwolna się oczyszczać i myśl ludzka wstąpiła na drogę prawdziwego odrodzenia.*

Niestety głos Namiestnika Chrystusowego nie znalazł u nas pełnego echa, i dlatego mały mieliśmy udział w błogich owocach, jakie zachodnim krajom przyniósł odrodzony tomizm. Snać umysły skrępowane niewolą na ziemiach polskich nie były zdolne do górnego lotu.

Zato dziś, w wolnej Ojczyźnie z radością podejmujemy potężną myśl Leona XIII i ławą stajemy do wspólnej pracy nad odrodzeniem kultury umysłowej w Polsce przez rozkrzewienie wśród nas filozofji św. Tomasza.

I dlatego rok jubileuszowy encykliki „Aeterni Patris” nie powinien u nas przejść bez śladu. Ten ważny postulat obecnej chwili zrozumiało wydawnictwo Księgarni

św. Wojciecha, o czym świadczy dzieło niniejsze, wydane ku uczczeniu pięćdziesięciolecia odrodzonej myśli tomistycznej.

Ciekawy a słuszny tytuł jasno wskazuje, jaki jest cel książki: „W tajemniczenie w filozofję św. Tomasza z Akwinu“.

Wszakże na samo wspomnienie o „filozofji św. Tomasza z Akwinu“, średniowiecznego scholastyka, wielu wzrusza ramionami i gotowi popaść w zniechęcenie. „Któż — powiadają — w dobie obecnej potrafi wniknąć w ten istny labirynt scholastycznych subtelności i oswoić się z niezrozumiałemi wyrazami i pojęciami średniowiecza?“

Tak utyskują ci, co filozofji św. Tomasza nie znają. I mają poniekąd słusność. Do świętego bowiem przybytku, gdzie są złożone skarby filozofji św. Tomasza, ma wolny wstęp tylko ten, kto zdobył doń tajemniczy klucz. Niestety klucz ten posiada niewiele i dlatego zostają nieprzebrane skarby myśli tomistycznej dla olbrzymiej większości naszej inteligencji całkiem niedostępne.

Lecz gdzie znaleźć ów misterny klucz, dający wolny wstęp do przybytku filozofji św. Tomasza?

Otóż niniejsze dzieło chce być i jest rzeczywiście doskonałym kluczem, który ułatwia wtajemniczenie w świat myśli tomistycznej. Kto klucz ten sumiennie weźmie do ręki, wnet się przekona, że filozofja św. Tomasza nie jest groźnym labiryntem bezdusznych spekulacyj, lecz przebogatą krynica prawdy, czystej jak lza, niespożytej jak spiż, a prostej jak pacierz dziecięcy. I dlatego słusznie zatytułowano niniejsze dzieło „W tajemniczeniem w filozofję św. Tomasza“.

Ma ono za zadanie wziąć każdego, co średnie posiada wykształcenie i trochę dobrej woli, niejako za rękę, pomóc mu przewyciężyć pierwsze trudności i wprowadzić na teren myśli tomistycznej.

Nie ulega wątpliwości, że dzieło niniejsze sprostą wymienionemu zadaniu. Ma ono wszystkie niezbędne warunki. Przyznajemy, że całość z pierwszego wejrzenia przedstawia się dość poważnie pod względem objętości, której niejedni gotów się przelać. Ale proszę się nie zrażać; raczej uwzględnijmy przebogata treść książki, obejmującą całokształt filozofji, oraz olbrzymie korzyści, jakie każdy odnieść może z poświęconego jej trudu.

A trud ten nie będzie zbyt wielki. Bo zarówno autorowi i autorkom jak tłumaczowi udało się ująć najgłębsze prawdy filozofji św. Tomasza w formę nader przystępną, jasną, a przytem zajmującą, co w znacznej mierze ułatwia studjum. Gdy chodzi o wtajemniczenie w świat myślowy św. Tomasza, to jedna z walnych trudności tkwi w braku odpowiednich książek polskich oraz ustalonej, jasnej terminologii polskiej. Otóż szanowni autorowie oraz tłumacz usunęli w wysokim stopniu wymienione trudności, dając nam do rąk dzieło zawierające prawdziwie jasny i dostępny wykład filozofji św. Tomasza w pięknej polskiej szacie, o zrozumiałej i naogół bardzo trafnej terminologii.

Oczywista więc, że książka ta odda niespożyte usługi wszystkim, których obchodzi czysta myśl i prawda, zarówno duchownym jak świeckim. Zwłaszcza studenci, nietylko na wydziałach teologicznych i filozoficznych, lecz także — i może głównie — studenci innych wydziałów, którym idzie o prawdziwą kulturę umysłową, znajdą, jeśli zechcą przejść systematycznie ten elementarny kurs tomistycznej filozofji, wiele skarbów dla umysłu, a przede wszystkim — co najważniejsza — rzeczowy i jednolity pogląd na świat.

Snąc szanowny tłumacz — pani Dr. Koperska głęboko wnikała w tomizm, skoro potrafiła tomistyczne idee wraz z ich bogatymi odcieniami tak wiernie i poprawnie oddać w języku polskim. „Dobry tłumacz, powiada św. Tomasz,

zachować ma nieskazitelnie sens i znaczenie prawd, które tłumaczy, a jednocześnie powinien, wyrażając myśli autora, stosować się wiernie do ducha języka, na jaki przekłada" (Contra errores Graecorum, prologus). Regułę tę p. dr. K. wiernie zachowała. Stąd trwała wartość jej pracy.

Przy końcu książki znajdujemy dwa cenne suplementy: skorowidz przedmiotów oraz słowniczek polsko-łaciński ważniejszych terminów filozoficznych, w dziele tem użytych. Pierwszy suplement ułatwi znacznie korzystanie z tego cennego dzieła, drugi zaś odda wielkie usługi zwłaszcza studentom filozofji i teologji.

Prawdziwa, jednolita kultura katolicka zależy zasadniczo od dwóch czynników: w dziedzinie nadprzyrodzonej od „wiary, która przez miłość działa" (Galat. V, 6), a w dziedzinie przyrodzonej od zdrowej, wieczystej filozofji ducha ludzkiego, skryształizowanej najlepiej w tomizmie. Mamy silne przekonanie, że niniejsza książka przyczyni się do szerzenia i pogłębienia znajomości filozofji św. Tomasza, a tem samem stanie się dźwignią prawdziwej kultury umysłowej i katolickiej w Polsce.

KS. DR. ALEKSANDER ŻYCHLIŃSKI.

SŁOWO WSTĘPNE.

Wielokrotnie nalegano na nas ze sfer wykształconych i kół katolickiej młodzieży akademickiej, aby im dać w języku francuskim książkę, któraby jak najmniej obciążona terminologją naukową z a z n a j a m i a ła jednak gruntownie z filozofją św. Tomasza czyli klasyczną filozofją chrześcijańską.

Otóż dzieło niniejsze powstało jako próba zaspokojenia tych pragnień. Z rozmysłu elementarne, chce jednak pomóc do bezpośredniego studjowania pism św. Tomasza i jego komentatorów, i jak najbardziej pragnie ułatwić czytanie traktatów filozoficznych, które nawet dla umysłów niepoślednich często są z braku przygotowania najzupełniej niedostępne, niczem księgi ezoteryczne.

Św. Tomasz jest przedewszystkiem teologiem. Wskutek tego, aby nie zniekształcać jego nauki, zgodnie z jego horyzontem myślowym zmuszeni jesteśmy w tej pracy niejednokrotnie wyjść poza stanowisko czysto rozumowe, jedynie dopuszczalne w filozofji, i dać dostęp światłu wyższemu, spływającemu z dziedziny wiary. Uważamy za rzecz korzystną — nie miesząc dziedziny ani metod — śledzenie rozwoju pierwszej idei z jednego porządku w drugi, gdyż pozwala to lepiej mierzyć jej zasięg i zrozumieć jej owocność.

Poszczególne części pracy niniejszej ułożyło osiem autorów. Ta mnogość piór nie szkodzi wszakże jednolitości dzieła, zabezpieczonej już jednością samej nauki i jednorodnością

wykształcenia autorek, byłych słuchaczek wydziału filozoficznego Instytutu Katolickiego w Paryżu. Dziś są one przeważnie profesorkami, posiadającymi stopnie naukowe z filozofji. Wydział filozoficzny chlubi się nimi, a dziekan wydziału widzi w pracy autorek rzetelną usługę oddaną myśli chrześcijańskiej.

E. PEILLAUBE.

*Dzieło niniejsze pod kierunkiem
o. E. Peillaube opracowały: Noële M.
Denis-Boulet, Germana C. Capelle,
S. Leuret, E. de Beauhoudrey, Marja
Esnée, S. Moreau-Rendu, Walentyna
Reyre, Marja Clement.*

WSTĘP

Napisał E. PEILLAUBE.

ROZDZIAŁ I.

NATURA FILOZOFJI TOMISTYCZNEJ.

Czy nie jest rzeczą nierozważną, skoro się zwracamy do czytelników wykształconych lecz bez specjalnych studjów filozoficznych, chcieć dać im na samym wstępie ogólny rzut oka na filozofję św. Tomasza? Mimo tej obawy spróbujmy dać, jeśli już nie syntezę rzeczywistą, to choć odczucie ogólne i jakby pierwszy zarys tomizmu.

Poprzedzą go dwa inne: zarys filozofji wogóle i zarys filozofji spirytualistycznej. Przez porównanie tych dwu filozofij uwypukli się filozofja tomistyczna i w tem żywszem świetle ukażą się jej cechy istotne i odrębne.

I. — FILOZOFJA WOGÓLE

Rozum może wyróżnić trzy kategorie *bytu*: byt *rzeczowy*, *logiczny* i *moralny*. *

1. *Byt rzeczowy* istnieje niezależnie od naszego poznania; rozum usiłuje go poznać, lecz go nie tworzy: kamień, roślina, zwierzę, człowiek, Bóg są bytami rzeczowymi.

2. Zupełnie inne jest istnienie *bytu logicznego*. Ten byt istnieje tylko dzięki rozumowi i dla rozumu i trwa jedynie przez czas trwania aktu myślenia, który go wytworzył. Dlatego też otrzymał nazwę *bytu myślowego* (*ens rationis*), w przeciwieństwie do bytu rzeczowego.

Układ terminów w sądzie, sądów w rozumowaniu, rozumowań między sobą jest tworem rozumu i samego tylko rozumu. Pojęcia takie jak: podmiotu i orzeczenia, rodzaju i gatunku, przesła-

*Wtajemniczenie.

* przedmiot poznania . poznawca . 1
człowiek.

nek i wniosku, są jedynie wytworami umysłu. Np. w sądzie „śnieg jest biały”, śnieg i białość są rzeczywistościami, jeżeli je rozpatruję jako takie, rozłącznie; ale stają się wytworami myślowymi, skoro tylko pierwszą rzeczywistość ujmę jako *podmiot* a drugą jako *orzeczenie*. Dla samych zaś owych rzeczywistości „być podmiotem” albo „być orzeczeniem” nie stanowi nic rzeczywistego.

Jednakże byt myślowy nie może istnieć w sobie, podobnie jak ślepotą, która jest „brakiem”. Jak ślepotą każe przypuszczać właściwość realną, której jest brakiem, tak byt myślowy ma jako podstawę byt realny, który rozmieszcza i porządkuje logicznie: umysł, rozważając byt rzeczywisty przez siebie ujęty, tworzy pojęcia podmiotu, orzeczenia, rodzaju, gatunku i inne pojęcia logiczne. Malarz „rozmieszcza” i porządkuje kolory, aby im nadać wartość przedstawiania i symbolu; podobnie umysł ludzki jako Rozum „rozmieszcza” byty myślowe i organizuje je, aby osiągnąć poznanie prawdy. Umysł ucieka się do tej „sztuki”, aby wzbogacić swą intuicję pierwotną. W pewnym tedy znaczeniu sztuka ta jest oznaką naszej niedostateczności myślowej; ani Bóg, ani duchy czyste nie rozumują. Byt *logiczny* staje się jednak konieczny ze względu na ubóstwo naszej intuicji; jest on punktem wyjścia najwyższych i najowocniejszych spekulacyj.

3. *Bytem moralnym* zajmuje się rozum w tym celu, aby w czynności woli wnieść porządek, który nas prowadzi do zdobycia i posiadania dobra, do praktykowania cnoty, do urzeczywistnienia naszego przeznaczenia. Pojęcia dobra i zła, cnoty i wady, prawości i nieprawości i t. p. stanowią porządek moralny, według którego powinniśmy żyć, uzgodniając z nim swe czynności.

Z tego trójczłonowego podziału bytu wynika podział filozofji na trzy części: na *Metafizykę*, *Logikę* i *Etykę*.

Przedmiotem pierwszej jest byt rzeczowy, przez nas nie wytworzony i istniejący niezależnie od nas. Przedmiotem dwóch następnych są byty przez nas wytworzone i od nas zależne.

Metafizyka jest nauką czysto spekulatywną, ma za przedmiot *to, co jest*. Logika i Etyka są naukami *normatywnymi*: badają *to, co być powinno*, jakimi winny być umysł i wola, aby osiągnęły prawdę i dobro. Z tego stanowiska Estetyka winna być umieszczona po Etyce, wskazuje bowiem prawidła, których należy przestrzegać, aby stworzyć dzieło sztuki.

Logika, Etyka i Estetyka, jakkolwiek są naukami normatywnymi, należą jednak do filozofji z racji powszechności swych zagadnień. Prawda formalna umysłu, dobroć moralna woli, zarówno jak piękno dzieła sztuki są jedynie czemś analogicznym, ujawnieniem w swoim rodzaju Prawdy, Dobra i Piękna metafizycznego, rozjaśnionem silnem światłem Metafizyki.

Stąd podział filozofji na:

1^o Metafizykę,

2^o Logikę, Etykę i Estetykę.

Głównie zajmujemy się Metafizyką, którą możnaby nazwać po prostu filozofją, gdyż wnika ona i w podstawowe zagadnienia Logiki, Etyki i Estetyki.

Nauki poszczególne i metafizyka mają przedmiot *wspólny*: byt rzeczowy. Lecz stają na dwóch zupełnie różnych stanowiskach i nie dążą do tego samego celu.

Przedmiot *właściwy* filozofji — rozumiemy przez nią metafizykę — można oznaczyć przez porównanie z przedmiotem *właściwym* nauk. Wystarczy krótki rzut oka na klasyfikację nauk, aby zobaczyć, jak wyodrębniają się — na dwóch poziomach *różnorodnych* — przedmiot formalny filozofji i przedmiot formalny nauk poszczególnych.

Nauki matematyczne dzielą się na nauki o liczbie, o rozciągłości i o ruchu.

Ośrodkowem zagadnieniem nauk o liczbie jest zagadnienie jedności. Dodają jedności, odejmują, mnożą, dzielą, podnoszą do potęg, wyciągają z nich pierwiastki; są to działania pierwotne, które zarazem stanowią płodny punkt wyjścia najwyższej matematyki. Nauki te ani razu nie mówią nam, czym jest jedność.

Nauki o rozciągłości milczą o naturze rozciągłości i tych przestrzeni, których wieczyste milczenie tak przerażało Pascala.

Nauki o ruchu nie pouczają nas o istotnych cechach siły, szybkości, czasu i przestrzeni.

Fizyka wprowadzie bada właściwości ogólne materji: światło, barwę, dźwięk, ciepło, elektryczność, ciężar; ale nie utrzymuje bynajmniej, jakoby przenikała ich naturę.

Chemja nie kłopotce się również o istotę materji, ani o ostateczne racje złożoności ciał.

Biologja bada kształt, stosunki i budowę organów istot żyjących, jak również działalność tych organów. Dzięki udoskonalonym metodom przenika budowę wewnętrzną i zewnętrzną tkanek, a nawet sposób ich kształtowania się; nie chce jednak wypowiedzieć się o zagadnieniu życia, jego naturze i pochodzeniu.

Psychologja eksperymentalna zajmuje się przenikliwą analizą stanów naszej świadomości, zaostrzając jednak raczej ciekawość niż zaspokajając. Pragnęlibyśmy poznać naturę naszego życia wewnętrznego, świadomości, osobowości, naturę stosunków duszy i ciała. Czy mamy wolną wolę i jesteśmy odpowiedzialni za swoje czyny? Czy dusza nasza jest nieśmiertelna? Jakie jest znaczenie życia naszego na ziemi?

Są to wszystko pytania nadzwyczaj doniosłe, na które wszakże psychologia naukowa nie chce i nie powinna odpowiadać.

Przedmiotem *socjologii*, nauki w najwyższym stopniu złożonej, są zjawiska życia społecznego. Od czasów Augusta Comte'a zalicza się ją do nauk pozytywnych; dzisiaj obejmuje ona zespół zagadnień niezależnionych od filozofji. Tymczasem te właśnie zagadnienia mimowoli zwracają myśl naszą do problemów, których socjologia sama nie rozwiązuje. Czy jest rzeczą słuszną, aby fakt społeczny przemieniał się w prawo? Czy nie należy przyjąć prawa naturalnego jako podstawy prawa pozytywnego?

Te pytania i wiele innych, które socjologia wywołuje, wykraczają jednak poza jej zakres.

A zatem nauki z powodu swej metody i zakresu zostawiają na uboczu zagadnienia, dotyczące *przyczyn* i *ostatecznych racyj*. Te właśnie zagadnienia stanowią przedmiot filozofji.

Gdy tylko metody nauk poszczególnych: obserwacja, doświadczenie, pomiary i wyliczenia nie wystarczają, aby ująć jakiś przedmiot wiedzy, staje się on przedmiotem filozofji, nauki o transcendentnym, o najwyższych uogólnieniach, o przyczynach ostatecznych i pierwszych zasadach.

Nauki pozytywne zajmują się zjawiskami, które należy obserwować, prawami lub przyczynami bezpośrednimi, które należy ustalać i to zarówno, czy chodzi o fakty świadomości, czy o fakty kosmiczne.

Filozofja przedewszystkiem zajmuje się tem, co jest transcendentnem w bycie rzeczowym.

Ale to nie wszystko. Istnieje byt rzeczowy, transcendentny nietylko z powodu stanowiska, z którego jest rozpatrywany, ale i ze swej istoty: pierwsze źródło bytu i cel ostateczny istnienia — Bóg. Nauki poszczególne dosięgnąć Go nie mogą. Wszelka jednak filozofja, godna tej nazwy, poczytuje dopiero dociekanie o *Bogu* za szczyt i kres swych zamierzeń, a poznanie Go za najjaśniejsze wytłumaczenie wszelkiego bytu.

Filozofja jest nauką o transcendentnem¹⁾.

II. — FILOZOFJA T. ZW. SPIRYTUALISTYCZNA.

Przez słowo *Spirytualizm* rozumie się zwykle zespół wyników, do których doszli Kartezjusz i Cousin, rozwiązując zasadnicze problemy filozoficzne.

¹⁾ Z łacińskiego *transcendens*; *trans* — ponad i *ascendens* — wstępujący. Wyższy, który przekracza, tutaj: wyższy ponad obserwację, przekraczający doświadczenie, synonimem jest: metafizyczny.

Dwie idee zasadnicze zdają się panować nad wszystkimi innymi: istnienie duszy i istnienie Boga.

Przedewszystkiem nie należy mieszać tego spirytualizmu z tem, co pewna szkoła potocznie nazywa *Spirytualizmem doświadczalnym*, a co jest poprostu spirytyzmem i sprowadza się w praktyce do wywoływania duchów.

Filozofja t. zw. spirytualistyczna przyjmuje fakt stworzenia. Bóg stworzył świat i rządzi nim przez Opatrzność. Dusza człowieka pochodzi od Boga, jest duchową, niezależną od ciała, zdolną do istnienia po jego śmierci, wolną, odpowiedzialną za czyny; Bóg jest jej celem ostatecznym i szczęśliwością.

Nie jest naszym zadaniem rozważać szczegóły tego systemu. Oczywiście nie zarzucamy mu, że wyznaje wymienione doktryny, ale zasługuje na zarzut dlatego, że owe twierdzenia ujmuje przeważnie nieściśle i opiera je na dowodach niedostatecznych.

Descartes zbyt radykalnie rozdziela w człowieku materję, której istotnością ma być rozciągłość, i ducha, który ma być tylko myśleniem. Z tego wynikałoby, że ciało i dusza są to dwie substancje, istniejące (dość niezależnie) jedna obok drugiej. Ich zjednoczenie może polegać jedynie na pewnej wymianie czynności. Siedliskiem duszy jest szyszka, tam duch styka się z ciałem, a ciało — jakby o tem świadczyły niektóre ustępy w dziełach Kartezjusza — z duchem. Niemożliwą jednak jest rzeczą przyjąć taką wymianę zetknięć czy zderzeń. To też kartezjanie konsekwentnie odrzucili takie wzajemne oddziaływanie na siebie duszy i ciała i tłumaczyli ich stosunek rozwojowym paralelizmem, którego przyczyną miałby być Bóg.

Duchowość duszy wyprowadzają spirytualiści z jej niezłożoności. Lecz i ten wywód należy odrzucić, bo gdy się dowiodło, że dusza nie składa się z części ilościowych, należy jeszcze wykazać, że ten pierwiastek niezłożony jest duchowy, t. zn. w swem istnieniu i działaniu wewnątrznie niezależny od ciała.

Nie lepiej są również udowodnione: istnienie Boga i Jego natura. Mówi się np., że pojęcie nieskończoności jest wrodzone, albo że wola Boga może zmieniać t. zw. możliwości i istotności rzeczy.

Pomijamy pomysły mechanistyczne, dotyczące systemu wszechświata, ewolucji materji, życia i istot organicznych. Poruszyliśmy jedynie doktryny specyficznie spirytualistyczne, dotyczące duszy i Boga. Są one różnej wartości i częstokroć nieudowodnione. A tymczasem one to właśnie były wykładane zbyt długo i w zbyt licznych szkołach. Dlatego też łatwo można zrozumieć polecenie wielkiego generała z wojny światowej, z którym zwrócił się do dyrektora szkoły, powierzając mu syna do klasy filozofji: „Nadewszystko proszę, aby syna mego uczono pełnej

filozofji scholastycznej". Nie wystarczy, aby młodzież nasza miała pojęcia spirytualistyczne jakiegokolwiek; należy dbać, aby te pojęcia były gruntownie spirytualistyczne.

III. — FILOZOFJA ŚW. TOMASZA CZYLI FILOZOFJA CHRZEŚCIJAŃSKA.

Jakaż jest tedy odpowiedź zasadnicza filozofji scholastycznej na zagadnienia filozoficzne, które w najwyższym stopniu dotyczą naszego życia i przeznaczenia?

Zdaje się, iż odpowiedź zasadnicza zawiera się całkowicie w nauce o *Egzemplaryzmie boskim*.

PODSTAWA EGZEMPLARYZMU.

Św. Augustyn w komentarzu do ewangelji św. Jana tak mówi: „Rzemieślnik robi skrzynię. Ta skrzynia jest uprzednio w jego myśli (pomyśle)¹⁾. Gdyby bowiem nie miał jej pomysłu, skądżeby go wziął, aby skrzynię zrobić? Lecz skrzynia w pomysle nie jest tą samą, którą oglądacie. Ta w pomysle jest niewidzialna; dopiero po wykonaniu stanie się widzialną. Oto skrzynia w robocie; czy przestaje istnieć jako idea pomyślana? Skrzynię wykonano, ale i skrzynia w pomysle pozostaje. Bo i rzeczywiście, tamta może spróchnieć, ale przy pomocy tej, która jest jako idea (pomysł), można zrobić drugą skrzynię. Zwróćcie tedy uwagę na skrzynię jako pomysł i na skrzynię w wykonaniu. Ta nie jest życiem, tamta jest, gdyż życiem jest dusza rzemieślnika i w niej istnieją wszystkie przedmioty, zanim są wytworzone. Tak tedy, bracia moi najukochańsi, ponieważ mądrość Boża, przez którą wszystko jest uczynione, zawiera w swej idei wszystkie rzeczy, wynika z tego nie to, że rzeczy, które czyni przez idee, są życiem, lecz to, że wszystko, co jest utworzone, jest życiem w Bogu. Istnieje ziemia, którą widzicie, ale jest też ziemia w idei; istnieje niebo, które widzicie, ale jest też niebo w idei; istnieje słońce widzialne i księżyc, są one także i w idei; nazewnątrz są materją, w idei są życiem”.

Przed stworzeniem istniał świat w myśli Bożej i był życiem w Bogu. Stworzony — jest przedstawieniem i naśladownictwem idei bożych. Słońce, które wschodzi i zachodzi; gwiazdy, które się zapalają i gasną na firmamencie; kwiat rozkwitający i więdnący na łące; ziarnko piasku dziś na wybrzeżu, a jutro w oceanie;

¹⁾ Dosłownie: „Skrzynia jest uprzednio w sztuce”; ponieważ jednak wyraz *sztuka* nie odpowiada całkowicie wyrazowi łacińskiemu *ars*, tłumaczymy go przez *pomysł*, pojęcie służące za wzór.

człowiek dziś w kołysce, a jutro w grobie — wszystkie te rzeczy są zmiennymi obrazami wiecznych i niezmiennych myśli Boga. „Tak, mój Boże”, woła św. Augustyn, „w Tobie są pierwiastki wieczne rzeczy, zasady niezienne, początki nieśmiertelne tego, co przejściowe na ziemi. W Tobie żyją wzory wieczne rzeczy”.

Te zasady wieczne, te wspaniałe pomysły Boga są znamionami nieśmiertelnymi, wyciśniętymi ręką czasu na obliczu stworzeń. One nie potrzebują zstępować: jak gwiazdy wzniesione, błyszczące i nieruchome posyłają zdaleka blade odbłaski na ocean, podobnie wzniosły firmament myśli bożych odbija się w przepastnych dachach wszechświata. A my, podobnie jak i aniołowie niebiescy i całe stworzenie — to właśnie owe odbicia.

Ale poco mówić o myślach Boga? Bóg ma tylko jedną, niezmierną i nieskończoną Myśl, Obraz dorównany Siebie samego. Bóg ma tylko jedno Słowo, i to Słowo przedstawia wszystkie rzeczy z Czasu i z Wieczności. Słowo bowiem Boga było przed wszelkiem stworzeniem, jak myśl człowieka jest przed dziełem jego; Słowo było w Bogu, jak myśl człowieka jest w człowieku. Słowo boże jest „sztuką” Ojca; w Nim i przez Niego otrzymały życie wszystkie stworzenia, zanim zaczęły istnieć w sobie samych. Przyjawszy, iż Bóg w jednym i tym samym akcie zna siebie i zna wszystkie rzeczy, stwierdzamy, iż Słowo jest nietylko wyrażeniem istotności Ojca, lecz również wzorem wszystkich stworzeń. W ten sposób ta sama Myśl jest równocześnie Obrazem Boga żywego i Wzorem wszechświata, Ideałem rzeczy, Typem najwyższym wszelkiej rzeczywistości.

Człowiek czyni wszystko myślą, Bóg — Słowem. Lecz Bóg — w przeciwieństwie do człowieka — działa nie z konieczności, ani z potrzeby. Akt miłości i woli zapłodnił *możliwości* i urzeczywistnił je poza Bytem Bożym.

Bóg, aby się wyrazić i wypowiedzieć sobie samemu, ma swoje Słowo, światło i Wspaniałość swej Substancji. Lecz, by się objawić nazewnątrz, musi mnożyć stworzenia, tworzyć hojnie odbicia swych przymiotów, rozsypać wszędzie ślady i obrazy swej Istoty, tworzyć podobieństwa coraz doskonalsze Siebie samego. Nawet jednak zapomocą tych wszystkich środków nie może się objawić takim, jakim jest, gdyż żadne stworzenie nie zdoła w pełni doskonałości wyrazić Pierwszego Wzoru, którym jest Istotność Boża. Św. Tomasz porównywa dzieło stworzenia z mową. Mówca, chcąc wyrazić całą swoją myśl, mnoży słowa i przenośnie, wiąże zdania, spodziewając się, że układ mowy da mu to, czego dać nie może szereg zdań bez związku, mianowicie: wyrażenie pełne jego myśli. Tem się właśnie tłumaczy różnorodność, różnorodność i harmonja stworzeń. Z jedności porządku, istniejącego w świecie, można wnosić tak jak Arystoteles o jedności Boga, który rzą-

dzi światem, albo z jedności wzoru — tak jak Platon o jedności kopji czyli wszechświata.

Wszystkie stworzenia wyrażają jakiś stopień podobieństwa boskiego, a byt, prawda i doskonałość każdego z nich polega zasadniczo na zgodności z Bytem, Prawdą i Doskonałością Wzoru. „Cała doskonałość stworzenia, mówi św. Tomasz, ma wzór w doskonałości bożej“. *Quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a divina perfectione*¹⁾.

STOPNIE EGZEMPLARYZMU.

Aby nie zniekształcić nauki o Egzemplaryzmie Bożym i nie umniejszyć zakresu syntezy tomistycznej, rozróżnić musimy dwa porządki rzeczywistości: porządek Natury i porządek Łaski. Ściśle biorąc, tylko pierwszy należy do filozofji w ścisłym tego słowa znaczeniu, drugi znamy wyłącznie przez Wiarę. Mimo to jest rzeczą pożyteczną, aby — nie mieszając ani metod ani dziedzin — śledzić rozwój pewnej idei z jednego porządku w drugi: w ten sposób można lepiej zmierzyć jej zasięg i ocenić owocność.

W porządku naturalnym. — Można wyróżnić dwa stopnie uczestnictwa w Słowie Bożem i podobieństwa z Niem: *ślady i obrazy*.

¹ *Ślady Boga*. Śladem nazywa się odcisk nogi w piasku lub śniegu; jest to znak, że przeszedł człowiek lub zwierzę. Z tego rodzaju skutków człowiek tworzy sobie pewne pojęcie przyczyny. Analogicznie całe dzieło stworzenia przedstawia ślady Stwórcy, oznaki Jego przejścia, wyrażenia odległe Jego Idei: są to ciała martwe, rośliny i zwierzęta.

Na stopniu najniższym znajduje się ciało nieorganiczne. Nie jest ono bynajmniej jedynie zespołem chwilowym i przypadkowym molekuł czy sił. Ma ono wprawdzie właściwości ogólne ciał, energje im zwykłe, materję nieoznaczoną i nieokreśloną, ale ma również właściwości gatunkowe, pozwalające to ciało określić, czynności, działające raczej w tym kierunku, a nie w innym; słowem, stanowi je i różniczkuje gatunkowo jakiś pierwiastek, który jest *prawem* jego istoty, jakby planem wewnętrznym, celowością immanentną, *idea-formą* lub poprostu *formą*. Ta właśnie forma nie jest niczem innym jak ideą Bożą *urzeczoną*, jakby wcieloną w ilość i materję. Dzięki formie idea, plan, wzór albo zamierzenie Boże stanowi treść istotną każdego ciała, nawet nieorganicznego.

Forma objawia się przedewszystkiem w istocie żyjącej. Skąd to pochodzi, że zjawiska życia są tak odmienne od zjawisk, za-

¹⁾ S. th. I—II, q. 110, a. 2, ad 2.

chodzących w materji nieorganicznej, i że procesy fizyko-chemiczne spełniają w istocie żyjącej pracę najzupełniej nową i oryginalną, jak uorganizowanie, przyswajanie, wzrastanie i odtwarzanie gatunku? Oto w żywieniu jest prawo, plan, celowość, „idea kierownicza” wyższego porządku. Czynności ogólne materji mają urzeczywistnić *zamierzenia żywotne*, przyczem formą jest „sztuka” wewnętrzną kierującą niemi. Istotnie, wszelka działalność żywiny musi się stosować do natury jej istoty i do jej sposobu działania; trawa zjedzona przez barana staje się baranem, jej właściwości tracą niezależność istnienia i działania, aby się podporządkować prawu wyższemu, prawu istoty wyższej, w tym przykładzie prawu barana.

Forma, wyróżniająca istotę i działanie ciał organicznych, otrzymuje nazwę *duszy*, co oznacza *pierwiastek życia*.^x

Otóż życie obejmuje trzy stopnie: życie roślin, zwierząt i ludzi. Wobec tego istnieje również odpowiadająca im hierarchja dusz. Dusza roślin stanowi życie najniższe, niejasne. Ponad nią stoi dusza zwierząt, która jest równocześnie pierwiastkiem życia organicznego i czuciowego czyli zmysłowego; w niej drgają pierwsze przebłyski poznania i pożądania. Te dwa rodzaje dusz są zaledwie *śladami* życia Bożego; aby znaleźć jego *obraz*, musimy wznieść się wyżej, aż do duszy człowieka.

Wszakże wszystkie stworzenia, jakiegokolwiek są, głoszą, każde w swoim języku, chwałę Boga; wystarczy patrzeć lub słuchać. Św. Jan od Krzyża, cały zapalony miłością Boga, zwraca się do stworzeń i pyta je, jakie doskonałości otrzymały od Stwórcy:

O lasy i bujne zarośla,
Sadzone ręką Umiłowanego,
O łąki wiecznozielone
I ubarwione kwiatami,
Powiedzcie, czy przeszedł On między wami?

Stworzenia zaś odpowiadają:

Rozsypując tysiące łask,
Przeszedł pośpiesznie te lasy
I samem wejrzeniem oblicza
Okrył je dziwną urodą¹⁾.

W każdym stworzeniu zostawia Bóg ślad samego Siebie; patrzy na nie swem Słowem, które jest Jego wspaniałością i Jego obliczem, i to wejrzenie wystarcza, aby przyozdobić tysiącami pięknościami. Św. Jan od Krzyża przez stworzenia rozumie niewątpliwie całość dzieła stworzenia, nie wyłączając aniołów. Ale nawet stworzenia niższe zwracają myśl naszą do Boga, są nawet

1) Strofy IV i V *Pieśni Duchowej*.

niekiedy śladami dość silnemi, aby zranić strzałą miłości Bożej serce takiego św. Franciszka z Asyżu: zatrzymał go kwiat na brzegu ścieżki, a święty widział w nim Boga tak przejrzyście, iż uderzył kwiat kijem pielgrzymim mówiąc: „Zamilknij, kwiateczku, raniż mnie!” Człowiek umiera, bo nie ogląda Boga, powiedział Paweł Bourget; gdybyśmy umieli patrzeć, widzielibyśmy Go wszędzie i żylibyśmy tem widzeniem.

2^o *Obrazy Boga. Dusza człowieka jest obrazem Boga.* Obraz tem się różni od śladu, że zawiera *podobieństwo* pod względem *natury* do wzoru, który odtwarza. W obrazie Bóg nie zadowolnia się upodobnieniem swego dzieła do swej *idei*, lecz upodabnia je do swej *natury*, o ile wolno rozróżnić w Bogu, jak to właśnie czyni św. Tomasz, Jego ideę i naturę. Takie właśnie podobieństwo istnieje między duszami ludzkimi a Bogiem.

Czemże bowiem jest natura Boga?

Naturę boską stanowi *Myśl i Miłość*. Życ to nie znaczy dla Boga stwarzać: Bóg żył, nim zaczął stwarzać; żył, ponieważ myślał i kochał. Otóż dla człowieka, podobnie jak dla Boga, żyć znaczy zasadniczo: myśleć i kochać.

Dusza ludzka jest formą ciała, ona mu daje wszystko, co tylko ciało zdoła przyjąć: życie i czucie. Ciało, uorganizowane przez prawo duszy, nie ma własnego istnienia, a wskutek tego nie ma również własnej działalności; istnieje i działa tylko przez duszę; co właśnie tworzy związek, jednoczący duszę i ciało. Byłoby ściślej mówić o *jedności* duszy i ciała niż o ich *zjednoczeniu*; dusza i ciało są czemś *jednem*. Aczkolwiek dusza człowieka jest formą ciała, to jednak nie pozwala ona się pochłonać tym czynnościom, które ma wspólne z ciałem. Wypełnia ona nadto inne funkcje, pozamaterjalne i należące do dziedziny duchowej; nasze władze myślenia i miłowania, umysł i wola, są władzami duchowymi, t. j. władzami, których istnienie i działanie wewnątrznie nie zależą od ciała, i dlatego dusza, która je posiada, jest pod tym względem *formą samoistną*.

Umysł nasz, uczestnik przyrodzony Umysłu Boskiego, musi z Niego czerpać. Ponieważ nie może czynić tego bezpośrednio, przeto zwraca swe własne światło na dostarczone mu przez zmysły dane, które zawierają poznawalne w potencji, gdyż zmysły czerpały z rzeczywistości materjalnej i konkretnej. I dzięki temu oświeceniu jakby wytryskuje w umyśle idea (pojęcie) i to idea urzeczniowana, naśladownictwo tej, która tkwi w Myśli bożej. Kontemplacja Ideału, Absolutu, Bytu w sobie, istotności rzeczy, podnosi umysł. Im więcej zna umysł, tem więcej chce poznać; dąży do poznania wszystkiego, aby się stać wszystkim, aby uczestniczyć w coraz większej mierze w Umyśle Bożym: przecież jest uczyniony na Jego obraz, przez Niego i dla Niego. Stąd pochodzi

zarliwość i entuzjazm umysłu w poszukiwaniu prawdy, polegającej na zgodności rzeczy stworzonej z *Myślą Stwórcy*. Prawdziwe życie umysłowe jest dążeniem do współuczestnictwa ze Słowem Bżem.

Wola nasza, uczestniczka przyrodzona Woli Bożej, nieznużenie zdąża do Dobra Najwyższego poprzez wszystkie dobra cząstkowe, będące jedynie odbiciami mniej lub więcej doskonałemi Tego, co z istoty swej jest dobry, a którego nazywamy Bogiem. Jesteśmy wolni wobec dóbr ułamkowych, z których każde ma przymieszkę zła. Ale skoro tylko umysł wskazał nam dobro całkowite, które nie jest dobrem pod jednym względem, a złem pod innym, dobrem w pewnym czasie, a złem w innym czasie, dobrem w jednym miejscu, a złem w innym; lecz wskazał nam dobro bez przymieszki zła, wówczas nie możemy nie dążyć do takiego dobra. Nawet gdy szczęście swe upatrujemy w jakimś dobru poszczególnem, to i wtedy w istocie pragniemy dobra całkowitego. We wszystkich naszych miłościach jest jakiś ideał, a skoro spostrzegamy, że przedmiot kochany nie uosabia tego ideału, rozczarowani wołamy z Leopardim: „Nie, ja nie Ciebie kochałem!”

Cała nasza istota dąży do Boga, pierwszego Dobra, najwyższej Dobroci: na Jego obraz jesteśmy uczynieni. Ponadto Myśl Boża, będąc już „sztuką” czy wzorem w utworzeniu naszym, winna być jeszcze „regułą” lub „prawem” naszego działania.

Istotnie, Myśl Boża jest równocześnie i wzorem stworzenia i regułą kierowniczą. Bóg, Stwórca istot, musi być ich Samowładcą najwyższym, tym, który je skłania i kieruje do celu. Z tego wynika, że prawo wieczne jest wzorem wiecznym, rozważanym jako reguła naszego postępowania, prawo zaś naturalne jest objawieniem prawa wiecznego ludzkości. Mądrość Boża — jako wzór, według którego wszystko zostało uczynione — jest *idea*; o ile zaś porusza byt każdy w kierunku właściwego wyznaczonego mu celu, jest *prawem*.

A zatem umysł i wola szuka Boga; dla umysłu Bóg jest *Prima Veritas*, dla woli — *Prima Bonitas*.

Te dwie władze, będące właściwościami duszy rozumnej, jako duchowe, stawiają duszę na wysokości bytów duchowych, w sąsiedztwie aniołów i Boga.

Wobec tego staje się rzeczą zrozumiałą, że dusza może żyć po zniszczeniu ciała i bez niego w dalszym ciągu spełniać czynności umysłowe i własnowolne, w których ciało uczestniczyło tylko zewnętrznie.

Dusza, jako forma ciała, spełniająca w łączności z niem funkcje życia organicznego i czuciowego, gdy się od ciała oddziela i żyje w rozłączeniu z niem, doznaje pewnego umniejszenia funk-

cyj organicznych i czuciowych. Dusza, pozbawiona normalnego sposobu bytowania, jakby domaga się zmartwychwstania ciała.

Wreszcie odkąd dusza rozumna jest formą jakiegoś ciała, nosi w swej substancji jakby odbicie indywidualne tego właśnie ciała i dlatego, nawet pozbawiona ciała, zachowuje zdolność szczególną do połączenia się ponownie ze swem ciałem, i ta zdolność przeciwstawia się połączeniu duszy z innymi ciałami: oto zasada, służąca do zbitcia metempsychozy.

Streśćmy się: wzory są przede wszystkim w świecie myśli Bożych. Następnie kierują dziełem stworzenia i służą jako wzory „sztuce” bożej w stworzeniu wszechświata; one tworzą najwyższą rację rozróżnienia, ustopniowania i wartości rzeczy. One wreszcie tłumaczą naturę bytów, a w szczególności duszy ludzkiej: jej duchowość, wolność, nieśmiertelność. One umożliwiają poznawanie, gruntują prawdę i pewność, a równocześnie obowiązkiem moralny i prawidła obyczajów. One są duszą i życiem filozofji scholastycznej i przedstawiają ostateczne i najwyższe przyczyny, stanowiące przedmiot wszelkiej filozofji. Myśl Boga, Słowo Boże — oto istotny Transcendent, od którego pochodzi wszystko, co uczestniczy w bycie.

W ten sposób dzięki duszy duchowej i samoistnej, dzięki jej zdolnościom poznawania i kochania, życie ludzkie uczestniczy w Myśli i Miłości, stanowiących życie boskie; dusza nie jest tylko zwykłym śladem Boga, lecz Jego pełnym obrazem: Bóg poznaje i kocha, poznaje i kocha Siebie; podobnie i człowiek: poznaje i kocha, poznaje i kocha Boga.

Co więcej, dusza nasza jest obrazem *Trójcy Przenajświętszej*. Według teologii rozróżnienie osób w naturze boskiej opiera się na pochodzeniu Myśli i Miłości. Bóg zna Siebie, a znając Siebie, rodzi Słowo; Bóg kocha Siebie, a kochając Siebie, tworzy Ducha Św.: tak zatem Słowo pochodzi z umysłu jako zrodzone, jako Syn, a Duch Św. z woli, jako Miłość. Otóż w naszej duszy istnieje również podwójne pochodzenie myśli i miłości: jedno z umysłu, który poznaje i przez to poznanie rodzi słowo ducha (verbum mentis), drugie z woli — tworzy miłość. Któżby nie widział w tem zrodzeniu słowa wewnętrznego obrazu zrodzenia Słowa przedwiecznego, a w powstawaniu miłości obrazu pochodzenia Ducha Świętego?

Ze św. Tomaszem zatem wyprowadzamy wniosek, że natura rozumna człowieka jest obrazem Boga i to obrazem zarówno Jego boskiej natury, jak i Trójcy Osób¹⁾.

Słowem, właściwością natury Bożej jest myśleć i kochać, rodzić Słowo i tworzyć Ducha Św., znać Siebie i Siebie kochać; wła-

¹⁾ S. th., I, q. 93, a 5.

ściwością natury rozumnej człowieka jest również myśleć i kochać, rodzić słowo i tworzyć miłość, znać i kochać Boga. Zaznaczmy jednak różnicę podstawową między działaniami Bożemi a działaniami ludzkimi: wynikiem pierwszych jest substancja; wynikiem drugich — przypadłość. Myśl i Miłość Boga są — według świadectwa wiary — Osobami boskimi, natomiast myśl i miłość człowieka są właściwościami ludzkimi. To podobieństwo albo ta analogja wystarcza, aby nam okazać duszę rozumną jako obraz Boga. Jest to obraz *naturalny*.

W porządku nadnaturalnym. — Dusza sprawiedliwego jest, według nauki wiary — obrazem *nadprzyrodzonym* Boga; obraz ten tworzy nie natura duszy, lecz *Łaska*. Dusza, stworzona przez Łaskę, uczestniczy w naturze Boga i w życiu Trzech boskich Osób w sposób wyższy, aczkolwiek i to uczestnictwo jest niedoskonałe, jak wszelkie uczestnictwo: „*Per ipsum (Christum) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*”¹⁾.

Teksty Pisma św., mówiące o *narodzeniu z Łaski*, wykazują, że istnieje, dzięki tej właśnie Łasce, *współuczestnictwo w naturze*; natura bowiem udziela się od jednego drugiemu właśnie przez pochodzenie i rodzenie; syn posiada naturę ojca, a generację określa się: *origo viventis a vivente in similitudinem naturae*.

Gotów ktoś powiedzieć, że słowa, któremi Bóg zaleca nam swe dary, są przesadzone i hiperboliczne, że wyolbrzymiają rzeczywistość; tymczasem w istocie są one poniżej tej rzeczywistości. Bóg nie jest podobny do ludzi, którzy mają zwyczaj wyrazami wspaniałemi wysławiać swą maleńką szczodroblivość; Jego dary i Jego obietnice przewyższają wszelkie wyrażenia ludzkie. Św. Paweł mówi: „Czego oko nie widziało, i ucho nie słyszało, i w serce człowiecze nie wstąpiło, co Bóg nagotował tym, którzy Go miłują”²⁾.

Teologja rozumie te teksty święte w znaczeniu ścisłym i literalnym i uczy, iż Łaska jest szczególnego rodzaju uczestnictwem we własnym życiu Boga.

Życie Boga — to Myśl i Miłość: Myśl Ojca, Miłość wzajemna Ojca i Syna. Dla Boga żyć, to znać samego siebie, — ściśle mówiąc, Bóg zna tylko siebie, lecz w sobie zna wszystkie rzeczy obecne, przyszłe i możliwe, — kontemplować się w swoim Słowie. Dla Boga żyć, to jeszcze kochać samego siebie, — Bóg może kochać tylko siebie i to, co ma w Nim udział — kochać siebie w Duchu św. miłością, która jest boską Szczęśliwością. Zatem Łaska, pozwalająca nam uczestniczyć we własnym życiu Boga, jest uczestnictwem w *sposobie*, w jaki Bóg siebie zna i kocha, jest

1) II, Petr., 1, 4.

2) I, Cor., 2, 9.

uczestnictwem w *podstawowej zasadzie*, jeśli się wolno tak wyrazić, Jego wewnętrznych czynności: Jego widzenia i Jego miłości; a tą zasadą podstawową jest On sam¹). Przeznaczeniem naszym jest widzieć Boga tak, jak On się widzi, i takim, jaki jest, *sicuti est*, twarzą w twarz, *facie ad faciem*, oglądać Go w Jego Słowie: Istotność Boża promieniować będzie w nas i zaleje nas swem światłem, *in lumine tuo videbimus lumen*; umysł będzie tem światłem przebóstwiony. To będzie nasze pierwsze podobieństwo do Boga: „Będziemy do Niego podobni, ponieważ będziemy Go oglądali takim, jaki jest, *similes et erimus quoniam videbimus eum sicuti est*“. Drugie podobieństwo: wola również będzie przebóstwiona. Będziemy kochać Boga tak, jak On kocha samego siebie, miłością Ducha Św.; będziemy posiadali Najwyższe Dobro i to posiadanie będzie naszą szczęśliwością. Jakże wspaniałe czeka nas przeznaczenie! Czyż nie będziemy bogami, widząc Boga i kochając Go w sposób właściwy samemu Bogu, dzieląc z Nim Jego szczęśliwość? Tak, będziemy bogami, bogami, mówię Wam, lecz bogami przez uczestnictwo, bogami ubóstwionymi, zjednoczeni z Bogiem ubóstwiającym. *Deus stetit in synagoga deorum*. Jakże daleko przekraczają te prawdy wszelkie rzekome upojenia panteizmu!

Prawda, że Łaska wywołuje skutki — oglądania twarzą w twarz Boskości i miłości uszczęśliwiającej — dopiero po dojsciu do kresu rozwoju w *Chwale*. Ale właśnie Łaska jest nasieniem Chwały: *gratia semen gloriae*, jej zasadą czy zarodkiem; dlatego też Łaska należy do tego samego porządku, co i Chwała. Zarodek ma tę samą naturę, co i późniejszy rozwój; żołądź ma tę samą naturę, co dąb; dziecko w łonie matki — tę samą naturę, co dorosły. Rodzimy się jako dzieci w Łasce i nie zmieniamy natury, gdy w *Chwale* dochodzimy do „stanu doskonałego człowieka, do miary zupełności Chrystusowej“.

Boskie życie duszy rozlśniewa dopiero w *Chwale*, ale zaczyna się wraz z Łaską, a pełnia jego zależy od stopnia Łaski, do którego doszła dusza sprawiedliwego w ciągu ziemskiego żywota. Ten zaś stopień zależy znowu od napięcia miłości: pod wpływem tej cnoty chrześcijanin, niby nowy i boski Fidjasz w marmurze lub w glinie, może rzeźbić coraz doskonalsze w podobieństwie Oblicze Boga samego. Możliwość takiego przekształcenia siebie i takiego odziorowania stanowi wartość życia.

Ale wróćmy do dzieła sztuki i do jego twórcy.

Dzieło istnieje najpierw w myśli artysty, jako wzór niewidzialny, którego podobieństwo twórca chce wykonać. A jeśli

¹) Przez *naturę* rozumie się w filozofii scholastycznej zasadę podstawową czyli dalszą czynności; władze są zasadami bliższymi i bezpośrednimi. Właściwie mówiąc, w Bogu nie istnieje różnica natury i władz.

dzieło, już urzeczywistnione, dozna uszkodzenia? Wówczas artysta zwraca się do swej idei, która znów prowadzi jego rękę, i dzieło jest naprawione. Wreszcie artysta ocenia swe dzieło, porównywając wytwór swych rąk z wytworem myśli: jeśli dzieło rąk odpowiada wzorowi, stawia je na miejscu poczesnym; w przeciwnym razie rozbija na kawałki.

Gdy Bóg stwarzał świat i lepił glinę wszechświata, patrzył na swą Myśl, na swe Słowo. Wszystko jest uczynione przez Słowo. Słowo też wszystko naprawia. Człowiek, arcydzieło Boga, zniekształcony przez grzech pierworodny, otrzyma ponownie odbicie myśli Bożej i odnajdzie swą wspaniałość. Ponieważ jednak poniżenie się człowieka było dziełem jego własnej woli, będzie musiał samym sobą się posłużyć, aby odzyskać formę dawniejszą. Niestety! jakże będzie mógł w upadku swym odnowić w sobie obraz boskiego wzoru? Czyż nie jest rzeczą konieczną *widzieć* zatarty obraz Myśli Bożej, aby móc go w sobie wyryć na nowo? Wzór się uwidocznił. Przebiegał wszystkie nasze dróżki, a Jego życie na ziemi stało się wzorem naszego. Rozum i prawo wieczne, wcielone w człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, Mądrość Boga, przyjdzie kiedyś sądzić wszechświat i wykonać sprawiedliwość boską. Ludzkość będzie porównana ze swym Wzorem, typem wszelkiej sprawiedliwości i wszelkiej piękności. Jeśli nas Bóg znajdzie „podobnymi” do Chrystusa, Chrystus sam stanie się naszą nagrodą wieczną. Jeśli przeciwnie, zamiast być do Niego podobni, będziemy wizerunkiem złego ducha, wtedy zguba nasza będzie ostateczną i nieodkupioną.

Słowo jest Stwórcą na początku świata;

Słowo jest Naprawcą w pełni czasów;

Słowo jest Nagrodą i Mścicielem w końcu wieków.

Oto ostatnie słowo boskiego Egzemplaryzmu, zaledwie zarysowującego się w porządku naturalnym, który jest przedmiotem filozofji, a występującego w pełni w porządku nadnaturalnym, który stanowi przedmiot teologii. Doktryna ta jest zarazem przykładem, jak w syntezie tomistycznej rozczłonkuje się filozofja i teologia.

ROZDZIAŁ II.

ŹRÓDŁA FILOZOFJI TOMISTYCZNEJ.

Filozofja scholastyczna ma dwa źródła: jedno pogańskie, drugie chrześcijańskie.

Z jednej strony czerpie z filozofji greckiej, której przedstawicielami są Platon i Arystoteles. Z drugiej strony powstaje stopniowo dzięki pismom Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, i traktatom metodycznym wielkich doktorów średniowiecznych, a nadewszystko św. Tomasza z Akwinu.

I. — ŹRÓDŁA GRECKIE.

Źródło pogańskie jest częściowo zmaćone błędami. Trzeba było „ochrzcić” Platona i Arystotelesa: z pierwszym uczynił to św. Augustyn, z drugim św. Tomasz. Wszakże, jeśli się abstrahuje od błędów tych dwóch wielkich sokratyków, błędów, które przypisać należy nietylę ich zasadom, jak raczej zastosowaniom tych zasad, to podstawowe ich doktryny tak dobrze wiążą się z prawdami Wiary, iż wydaje się jakoby w nich Opatrzność w szczególny sposób wspomagała rozum ludzki. To też już pierwsi apologetci, jak filozof św. Justyn, którzy musieli bronić nauki Jezusa Chrystusa, zachowali pewne poglądy tej filozofji, tworzącej pierwszą podstawę filozofji chrześcijańskiej. Ojcom Kościoła i wielkim scholastykom przypadło w udziale schrystjanizować ją, tchnąć w nią duszę i wlać życie, do których przyjęcia była jakby z natury usposobiona; rozwinąć wszystko, co zawierała w zarodku; skoordynować różne jej części i zorganizować syntezę ostateczną, wszakże nie zamkniętą, lecz przeciwnie otwartą dla wszelkiego postępu myśli. Można ją nazywać filozofją chrześcijańską albo scholastyczną. Chętnie będę ją nazywał poprostu filozofją.

PLATON.

Według Sokratesa umysł rozróżnia to, co jest istotne, od tego, co jest przypadkowe, i ujmuje to, co jest ogólne, powszechne, co trwa zawsze.

Wtajemniczenie.



Platon rozwija dalej myśli Sokratesa. Na początku siódmej księgi Rzeczypospolitej porównywa stan nasz obecny do położenia więźnia, który od dzieciństwa przebywa w jaskini podziemnej, skrępowany łańcuchami, plecami zwrócony do światła słonecznego, przenikającego przez otwór. Więzień nie może zmienić miejsca i wskutek tego skazany jest na oglądanie jedynie cieni przedmiotów, padających na ścianę w głębi grotu. W pewnej odległości od więzienia i na pewnej wysokości, między słońcem a plecami więźnia, znajduje się urwista droga. Wzdłuż tej drogi wznosi się mur podobny do przepierzenia, jakie ustawiają sztukmistrze między sobą a widzami, aby ukryć przed nimi działanie tajemniczych sprężyn tych nadzwyczajności, które im pokazują. Wzdłuż tego muru przechodzą ludzie, niosąc najróżnorodniejsze przedmioty. Jedni z nich rozmawiają między sobą, inni przechodzą w milczeniu. A tymczasem więźniowie, unieruchomieni przez łańcuchy, które krępują ich nogi i szyje, mogą widzieć jedynie cień własny i cienie przedmiotów, które się przesuwają za ich plecami. Gdyby mogli rozmawiać między sobą, czyż nie ułożyliby się wspólnie, aby tym ceniom nadać nazwy rzeczy im odpowiadających? A gdyby w głębi więzienia odzywało się echo, powtarzające słowa przechodniów, czyż nie wyobraziliby sobie, że słyszą mówiące cienie? Więźniowie byliby przekonani, że w rzeczywistości istnieją tylko te cienie.

Platon chce uwolnić tych więźniów z łańcuchów. Oswobadza jednego, zmusza go, aby odwrócił głowę, chodził i patrzył w kierunku światła. Lecz światło razi oczy więźnia, blask nie pozwala mu rozróżniać przedmiotów, wmawia więc w siebie, że cienie, które oglądał poprzednio, są więcej realne niż to, co mu obecnie pokazują. Jeśli go zmusić do patrzenia w słońce, z powodu bólu oczu odwraca wzrok, aby go skierować na widma, którym może się przypatrywać bez wysiłku. Jeśli się go wyciągnie z jaskini i po ścieżce przykrej a urwistej wyprowadzi na światło dzienne, trzeba mu będzie dać dużo czasu, zanim oczy jego oswoją się z tem mnóstwem rzeczy, które my nazywamy bytami rzeczywistymi. Najpierw rozróżniać będzie cienie, następnie obrazy ludzi i rzeczy, odbite w wodzie, wreszcie rzeczy same; stąd przeniesie wzrok swój na niebo, którego widok łatwiej będzie znosił w nocy przy blasku księżyca i gwiazd, niż w pełni dnia przy świetle słońca; wreszcie będzie mógł oglądać nietylko odbicie słońca w wodzie, lecz wpatrywać się w nie samo świecące na niebie. Drogą rozumowania wywnioskuje, że to właśnie słońce powoduje zmiany pór roku, że ono rządzi wszystkim w tym świecie widzialnym i że ono było przyczyną wszystkiego, co można było oglądać w jaskini. Gdy wówczas przypomni sobie pojęcie o mądrości, które tam panuje, będzie się cieszył ze zmiany i litował nad dawnymi towarzyszami niewoli.

Tą jaskinią podziemną jest świat widzialny, oświetlony słońcem; więźniem zaś, wstępującym w wyższe strefy i oglądającym je, jest dusza, która się unosi aż na wyżyny umysłowo poznawalnego. Na najdalszych krańcach świata umysłowego znajduje się idea Dobra, którą spostrzega się z trudnością, ale skoro się ją zauważy, wnioskuje się, że to ona właśnie jest przyczyną wszystkiego, co piękne i dobre we wszechświecie: słońca i przedmiotów przez nie oświetlanych. Ta idea rodzi w świecie niewidzialnym prawdę i rozumienie i na nią należy mieć zwrócone oczy, jeśli chcemy w życiu prywatnym i publicznym postępować mądrze.

Ta udatna alegoria, w której obraz jest równie trafny jak zajmujący, wyraża prawdę zasadniczą. Sensualiści, jak Protagoras, mieszały rzeczywistość z podpadającymi pod zmysły objawami rzeczywistości; podstawą rzeczy jest nie fenomen, jak sądzili sensualiści, lecz istotność, rzeczywistość umysłowo poznawalna. Nauka o fenomenach jest w pewnym znaczeniu nauką o cieniach. Wiedzieć — to znaczy poznać przyczyny i istotności, a zwłaszcza przyczyny pierwsze i istotności najgłębsze. To rozumiał Platon dobrze. Chciał on, aby wznosić się od tego, co podpada pod zmysły, do tego, co tylko umysłowo jest poznawalne, przy pomocy metody, którą nazywa dialektyką albo sztuką rozróżniania rzeczy istotnych od przypadkowych, podstawowych od powierzchniowych, trwałych od przejściowych, koniecznych i niezmiennych od przypadkowych i zmiennych. W ten sposób Platon dochodzi do poznania Dobra, t. j. Boga jedyne, wyróżnionego od świata i transcendentnego.

Ale Platon pobłądził, gdy — chcąc określić stosunek świata zmysłowego do świata umysłowego — wymyślił *teorię Idej*. Bardzo trafnie rozróżnił te dwa światy, lecz nie zrozumiał natury ani jednego ani drugiego.

Światem umysłowym jest świat Idej. Idee są prawdziwymi rzeczywistościami, istotnościami, bytami w sobie. W *Fedonie* Platon streścił ich właściwości. Idee są niezłożone, czyste, wieczne i niezależne; istnieją same w sobie, ponad przestrzenią i czasem.

Świat zmysłowy jest jedynie niepewnym odbiciem tamtego; jest to błąd i nikły cień bytu. O żadnej rzeczy nie można powiedzieć bez zastrzeżeń, że jest piękna. Jedynie Piękność sama w sobie, nieskończenie prosta i czysta, jest piękna bez zastrzeżeń; ona sama tylko jest niewzruszona i wieczna, niezniszczalna, wolna od powiększenia czy zmniejszenia; nie jest ona piękna w jednej części, a brzydka w innej, piękna dla jednych, a dla drugich brzydka; niema w niej nic podpadającego pod zmysły, jak: twarz, ręce, nic cielesnego; nie jest też ona jakąś określoną rozprawą czy nauką; nie przebywa w jakimś bycie różnym od niej samej; istnieje sama w sobie bezwzględnie; w niej uczestniczą wszystkie inne piękności, choć ich powstawanie czy niszczenie nie zmienia w naj-

mniejszej mierze samej Piękności. Idee są wzorami, typami, żywymi modelami wszystkiego, co mamy przed oczyma, ale istnieją same w sobie. Jedyna zależność, która im przystoi, to zależność względem Dobra absolutnego, Idei Idej, od której wszystkie inne pochodzą, od Dobra w sobie — od Boga. Zespół Idej tworzy świat umysłowy, którego jedynym słońcem jest Idea Dobra.

Umysł nasz jest zdolny przyjmować Idee, lecz nie oddziaływa na nie, gdyż wszelka czynność umysłu psułaby ich czystość i niezmienność. One promieniają bezpośrednio do umysłu ludzkiego, warunkują go i kierują jego czynnościami. Umysł nasz nie jest ich „miarą”, lecz przeciwnie one to właśnie go mierzą. One czynią rzeczy poznawalnymi; ponieważ one same tylko są bytami w ścisłym tego słowa znaczeniu, przeto też one same tylko są poznawalne w sobie. Przedmioty, albo raczej *istnienia*, są poznawalne jedynie przez współuczestnictwo. Gdy patrzymy na kwiat, rozpoznajemy go i mówimy, że jest piękny, a to dlatego, że kontemplujemy Piękność, której on jest odbiciem. Tak tedy cały świat zmysłowy jest światem wyobrażeń i cieni, które rozumiemy dzięki Ideom promieniującym w umyśle. W życiu uprzednim byliśmy w bezpośrednim i nieustannym stosunku z Ideami zapomocą widzenia intuicyjnego i świadomego. Odbierając wrażenia, przypominamy sobie nieświadomie tę dawną kontemplację. Poznawanie jest *przypominaniem sobie*.

Gdzie przebywają Idee? W sobie zapewne, gdyż istnieją samoistnie. Są to istotności oddzielone od przedmiotów podpadających pod zmysły, od umysłu człowieka i nawet, zdaje się, od umysłu Boga. Arystoteles, który więcej niż dwadzieścia lat przebył w szkole Platona, podaje, że według Platona idee bytują w jakimś miejscu nieba empirejskiego, gdzie je Bóg kontempluje i skąd się one nam objawiają¹⁾.

Idee, pojęte w ten sposób, stają się niezrozumiałe, gdyż stanowią nieskończoność w obliczu drugiej nieskończoności: Idee i Bóg; jest to oczywista sprzeczność. Poza Nieskończonością mogą istnieć jedynie byty skończone. A może kto powie, że te Idee wypływają z Boga? Ale jakże może być rezultatem emanacji czy współuczestnictwa coś nieskończonego? Nadto Arystoteles zarzuca Platonowi, że — zamiast wyjaśnić byty — niepotrzebnie podwoił ich liczbę. Nie wyjaśnia się bowiem istnienia bytów indywidualnych powiedzeniem, że istnieje typ wspólny, Idea, w której współuczestniczą indywidua; jest to „zadowalnianie się słowami pozbawionymi sensu i tworzenie przenośni”. A następnie, na mocy czego miałyby istnieć Idee? Czy jako istotności rzeczy? Ale wszak od nich są oddzielone? Wreszcie pomysł ten pozba-

¹⁾ Według św. Augustyna Idee w rozumieniu Platona były Ideami Boga. W *Republice* mówi Platon, że Bóg jest źródłem Idei.

wia rzeczy własnej istotności, zamienia je w istnienia czyli formy zjawiskowe i pozbawia je w ten sposób wszelkiego wewnętrznego składnika substancjalności i trwania.

Świat zmysłowy Platona podobny jest do świata Heraklita i Protagorasa; wszystko, co się w nim znajduje, jest jednostkowe i przypadkowe, niema nic koniecznego ani istotnościowego; wszystko jest zmienianiem się, ruchliwością, upływaniem, lecz niema podmiotu zmian, ruchu i upływu; jest to stawanie się czyste bez bytu, któryby był podmiotem stawania się. Bergson powie: „Trwanie czyste” bez czegokolwiek trwającego. Dla Arystotelesa jest to sprzeczność, gdyż sprowadza się do powiedzenia, że to, co jest, nie jest. To też Kratyl, uczeń Heraklita, uważał, że skoro nie można nic twierdzić, nie należy też mówić; zadowolniał się tedy poruszaniem palca!

Z *teorii Idej* należy zatrzymać jako bardzo słuszną tę myśl, że to, co jest poznane przez zmysły, jest jedynie cieniem, albo ściślej: tylko jedną z postaci rzeczywistości; podstawą jest byt, istotność umysłowo poznawalna; słuszną też jest i ta myśl, że byt albo istotność jest „idea”, t. j. w znaczeniu etymologicznym tego słowa: formą idealną, typem, wzorem. Platon podał zarys podstawowych tez *Egzemplaryzmu*, nawet *Egzemplaryzmu boskiego*. Metafizyka Idej i dialektyka doprowadziły go do ujęcia Boga i samego tylko Boga, jako *Dobra człowieka*. Cały obowiązek człowieka polega na tem, aby był jak najpodobniejszy Bogu. Bóg jest Sprawiedliwym, człowiek winien usiłować urzeczywistnić względnie to, co Bóg urzeczywistnia bezwzględnie, a wtedy będzie sprawiedliwym. Platon rozumiał, że moralność polega na *naśladowaniu Boga*. Św. Tomasz podejmie tę myśl. Według niego doskonałość człowieka polegać będzie na *naśladowaniu obyczajów boskich*¹⁾.

ARYSTOTELES.

Arystoteles, najgroźniejszy przeciwnik Idej, poprawi Platona; lecz zatrzyma z *teorii mistrza*, co na zatrzymanie zasługuje.

Idee umieszcza w rzeczach i w umyśle.

A więc najpierw: w rzeczach. Świat zmysłowy i świat umysłowy, rozłączony jeden od drugiego w doktrynie platońskiej, łączą się znów w myśli Arystotelesa, stanowiąc wszechświat rzeczywisty. Są to dwie postacie rzeczywistości. Idea spełnia w dalszym ciągu rolę wzoru i formy i nadal jest źródłem bytu i możliwości poznania, podstawą substancji i istotności, źródłem wszelkiej doskonałości i wszelkiej celowości immanentnej. Lecz tkwi

¹⁾ Dziełko *De divinis Moribus*, zwykle przypisywane św. Tomaszowi, nie jest, zdaje się, jego pióra, niemniej przeto podaje jego naukę.

w rzeczy, jest w niej czemś wewnętrznem, jest urzecznioma. Idea, łącząc się z materją *pierwszą*, tem samem wyznacza jej byt określonego gatunku.

Materja *pierwsza*, w którą Idea się wciela, jest podstawą bierności i nieokreśloności; jako czysta możliwość odbiorcza nie ma ona sama z siebie ani bytu ani jakiegokolwiek określenia bytu: byt otrzymuje od *idei-formy*, która też określa ją jako byt tego czy innego gatunku. W ten sposób *istotność* rzeczy składa się z materji pierwszej i formy substancjalnej. Z istotności wynikają *właściwości* gatunkowe, które nie odnoszą się wyłącznie do materji tylko lub tylko do formy, lecz odnoszą się do *całości* złożonej. Zaznaczamy zarazem, że forma może obejmować właściwości niezgodne z materją, np. władze duchowe, jak umysł i wolę człowieka. Forma daje materji jedynie taki byt, jaki ona zdolna jest przysiąc: w ciałach nieorganicznych — byt fizyczny i chemiczny; w roślinach — byt biologiczny.

Dusza rozumna, która jest formą ciała ludzkiego, nadaje mu życie i czuciowość, zachowując dla siebie umysł i wolę. Te dwie władze są właściwościami nie całości, lecz duszy samej. Dusza nasza zajmuje miejsce pośrednie między formami, wszystkie swe skutki wywołującemi w materji, jak dusze roślin i zwierząt, i które dlatego nazywa się formami tylko kształtującemi, a formami istniejącemi poza wszelką materją, jak duchy czyste, które są formami samoistnie bytującemi.

Dusza ludzka nie jest ani wyłącznie kształtującą, ani wyłącznie samoistną; jest kształtującą, o ile daje ciału życie i czucie, a samoistną przez umysł i wolę, których czynności są niematerialne.

Forma wszędzie zachowuje swój charakter Idei, przyczyny-wzoru i przyczyny-celu. Zarówno w ciałach nieorganicznych, jak w ciałach żyjących siły fizyczno-chemiczne całości złożonej poddają się jej prawu i pracują pod jej kierownictwem. I tak być musi, gdyż forma ogarnia te siły w swoim planie istnienia, który jest warunkiem planu działania. Forma wszakże nie działa sama jako przyczyna sprawcza, ona tylko przewodniczy i kieruje pracą. A jeśli chodzi o życie umysłowe? Ideą-wzorem jest w tej dziedzinie dusza rozumna, która wszakże nie działa sama, tylko — podobnie jak inne formy — udziela umysłowi i woli bytu i działania, czyli działa przez władze, które jej są właściwe i stosują się do jej planu i kierownictwa. Ciało jest uczynione dla niej, ona jest jego celem ostatecznym.

Jeżeli rzeczywistość jest ustanowiona w sposób opisany, to wynika z tego, że każda rzecz jest złożona z substancji i przypadłości, t. j. z podstawowego bytu, trwającego pod zmiennością zjawiskową. Świat nie jest już tedy takim, jakim go pojmował Heraklit i Protagoras: czystą zmiennością lub czystą zjawiskowo-

ścią; nie jest też rozcięty na dwoje, jak twierdził Platon: na świat zmysłami poznawalny i na świat dostępny jedynie dla umysłu, świat rzeczy i świat Idej. Rzeczywistość przedstawia dwie różne postacie, zależnie od tego, czy rozpatrujemy ją ze stanowiska zmysłów, czy umysłu: obok tego, co przypadłościowe, przypadkowe i zmienne, istnieje coś istotnościowego, koniecznego i trwającego; obok fenomenu — substancja; obok stawania się — byt, który się staje.

Idea jest w rzeczy. Jest ona jednak również i w umyśle. — Arystoteles bardzo starannie rozróżnia zmysły i umysł. Zmysły postrzegają w rzeczy pierwiastki szczegółowe i indywidualne: tej powierzchniowej stronie przedmiotu odpowiadają wrażenia i wyobrażenia. Jedynie umysł ujmuje drugą stronę, to, co jest umysłowo poznawalne, to, co jest powszechne, konieczne, słowem byt czyli istotność, czyli Ideę. Umysł ujmuje Ideę nie wskutek jej bezpośredniego promieniowania, lecz przez czynność specyficzną, przez *abstrakcję*. Idea jest w rzeczy skonkretyzowana; w ten sam sposób jest i w zmysłach, gdy przedmiot, jakby rozczłonkowany na poszczególne wrażenia, odtwarza się i jako wyobrażenie przedstawia się abstrakcji umysłowej. Ta zaś nie jest, choć tak twierdzą nasi empiryści, czystem tylko rozłożeniem albo analizą oddzielającą odrębne składniki, jak np. białość i kształt w kartce papieru; jest to czynność o wiele głębsza i innego rodzaju, bo wytwarza ze zmysłowego umysłowe. Abstrakcja arystotelesowska wyzwala Ideę w umyśle, nie w tem znaczeniu jakoby Idea, porzucając swą otoczkę materialną, przechodziła z wyobrażenia do umysłu, — co jest niemożliwe, gdyż Idea zarówno w wyobrażeniu jak i w rzeczywistości jest identyczna z konkretem, — lecz w tem znaczeniu, że umysł czynny, z pomocą wyobrażenia, tworzy *ideę* Idei czyli formę pojęciową Idei-Rzeczy; ta właśnie forma idealna albo umysłowa, przyjęta przez umysł bierny, wywołuje w nim specyficzny akt poznania umysłowego. W ten sposób Idea istnieje w naszym umyśle. Wcielona w materję, dla której jest aktem substancjalnym i konstytuującym, wciela się również w umysł, aby być dlań aktem przypadkowym i „intencjonalnym”, który zdeterminuje (doprowadzi) wewnątrz umysł do ujęcia tego, co jest umysłowo poznawalne. Arystoteles powtarza często, że umysłowo poznawalne, aktualne w swej poznawalności, i umysł w akcie poznawania są jednym i tem samem; umysł nietylko jakby napawa się poznawalnem, lecz staje się samem poznawalnem, jest Ideą przez swą ideę.

Nic nie istnieje w sobie; jedynie tylko Myśl czysta, która myśli siebie samą i znajduje swą szczęśliwość w tej kontemplacji, — Akt czysty, bez przymieszki możliwości albo niedoskonałości, — pierwszy Motor, który w swej nieruchomości czyli niezmienności wprawia w ruch wszystko nietylko jako przyczyna celowa, lecz i jako przyczyna sprawcza, — Umysł najwyższy, który nie poznaje

rzeczy w nich samych, — takie bowiem poznawanie suponuje stawianie się i zmienianie się — lecz poznaje rzeczy lepiej niż w nich samych, bo w swej własnej istotności. Bóg jest naszym Dobrem najwyższym, winniśmy się wznosić do Niego, rozważając ten świat widzialny i — jak nauczał Platon — starać się zbliżyć doń, naśladowując Go.

II. — ŹRÓDŁA CHRZEŚCIJAŃSKIE.

Koncepcje Arystotelesa i Platona, aczkolwiek już bardzo wzniosłe, przemieni i do nowego życia powoła system jeszcze wznioślejszy: filozofja chrześcijańska i scholastyczna.

ŚW. AUGUSTYN.

Św. Augustyn, którego genjusz jest tak uderzająco podobny do genjuszu Platona, podjął *teorię Idej* i wyprowadził z niej naukę o *boskim Egzemplaryzmie*.

1. Przedewszystkiem umieścił Idee w *Bogu*.

Sądził, że na tym punkcie odtwarza tezę platońską. Według niego Platon nie nauczał bynajmniej, jakoby Idee miały być oddzielone od Boga; przeciwnie twierdził, że idee są tylko modalnościami myśli bożej. Już Alcinous, platonik z 2 w. przed N. Chr., utrzymywał, że Idea w pojmowaniu Platona jest myślą Boga. Interpretacja powyższa może się oprzeć na niektórych ustępach *Tymeusza* i *Rzeczpospolitej*, gdzie powiedziano, że Bóg jest zasadą Idej. Z drugiej wszakże strony wypowiedział się Platon tak wyraźnie na rzecz substancjalności prawzorów wiecznych czyli form oddzielonych, iż prawdziwą wydaje się raczej interpretacja Arystotelesa. Jakakolwiek jest prawda historyczna pod tym względem, co zresztą jest bez znaczenia dla naszego zagadnienia, idee platońskie nabierają głębokiego znaczenia, skoro tylko widzimy w nich idee boskie, przyczyny-wzory, przyczyny celowe i sprawcze świata, *uczestniczącego* w nich. Nie potrzebujemy wracać do tej nauki, wyłożonej w rozdziale pierwszym właśnie według św. Augustyna. Prawzory, racje wieczne, istotności niezienne i konieczne rzeczy żyją w Bogu.

2. Św. Augustyn umieszcza Idee nie tylko w myśli Bożej, ale i w *rzeczach*.

Idea staje się rzeczą przez stworzenie. Pojęcie stworzenia nie było znane ani Platonowi ani Arystotelesowi, którzy nigdzie nie mówią, jak materja istnieje, ani w jaki sposób uczestniczy ona w Ideach. Nawet po zjawieniu się chrześcijaństwa filozofowie długi czas uważali świat za emanację Boga. W 3. wieku po N. Chr.

uczył Plotyn, że świat wypływa z Boga, jak zapach z kwiatu, że wszystko uczestniczy w Bogu tak, jak myśl nasza uczestniczy w naszej duszy. Nawet Orygenes nie miał prawdziwego pojęcia stworzenia. Św. Augustyn silnie wystąpił przeciw tezie nie-stworzenia materji. Jeśli świat wypływa z Boga, wszystko jest Bogiem. A zatem niema emanacji. Jest stworzenie.

Bóg wszystko stworzył i pozostaje różny od wszystkiego; jest we wszystkim, ale nie jest wszystkim; mieszka w nas do tego stopnia, że „w Nim żyjemy, w Nim się ruszamy i w Nim jesteśmy”, ale nie jesteśmy Nim. Przed stworzeniem i przed czasem On był: jest wieczny. Stworzył nie z konieczności, lecz z miłości, a stwarzając, rozsypał bez miary naśladownictwa swej istotności, gdyż wszystko stworzył na wzór swych idei i przez swe idee.

Winniśmy Boga kochać gorąco, jak syn kocha ojca; jesteśmy dziećmi Boga i wszyscy jesteśmy braćmi; winniśmy kochać nawet nieprzyjaciół; nie bądźmy chciwi dóbr tej ziemi; nie bądźmy ambitni ani pyszni; Bóg kocha małych, pokornych, cierpiących, a sprzeciwia się pysznym; dobrym daje w nagrodę Siebie samego i dopuszcza ich do uczestnictwa w swej szczęśliwości; po śmierci będą Go oglądali tak, jak On widzi Sam Siebie; będą Go kochali, jak On kocha Siebie; będą szczęśliwi, jak On Sam jest szczęśliwy.

Takie są idee, które przez św. Augustyna przeniknęły do filozofji; nic podobnego nie powiedziała cała starożytność. Zapewne, są one zapożyczone z Objawienia, lecz oczyściły i głęboko ożywiły platonizm i arystotelizm, tworząc z nich filozofję chrześcijańską.

3. Św. Augustyn umieścił wreszcie Idee w *naszym umyśle*.

Mówi on, że Bóg stworzył rzeczy dwukrotnie: jako takie i w umyśle. Nie należy stąd wnioskować, że św. Augustyn wierzy w *idee wrodzone*. Chce on tylko powiedzieć, że rzeczy istnieją w naszym umyśle jako idee; idee znajdują się w *możliwości* w konkretach, aktualnie zaś w umyśle, który je „ogłąda” w świetle ujęcia umysłowego. Św. Augustyn nie mówi, w *jaki sposób* idee powstają w umyśle. Według teorii arystotelesowskiej, jak wiadomo, umysłowo poznawalne jest abstrahowane z poznania zmysłowego, umysł zaś — przez to poznawalne zapłodniony — rodzi idee.

ŚW. TOMASZ.

Św. Tomasz jest Arystotelesem chrześcijańskim tak, jak św. Augustyn jest chrześcijańskim Platonem.

Komentował on dzieła Stagiryty, przyniesione do Europy przez Arabów; krok w krok postępując za tekstem, rozjaśnia go zawsze żywym światłem.

Obok dzieł *Filozofa*, t. j. Arystotelesa, zgłębił również prace *Komentatora*, jak sam nazywa Averroesa, a także pisma Avicenny

i innych filozofów arabskich czy żydowskich. Przemysłał Arystotelesa i znaczną część tradycji perypatetycznej i neoplatońskiej.

Nadto czerpał ze św. Augustyna, który kwiat filozofji Platona udoskonalił i nadał mu bujność.

Przyswoił sobie najistotniejszą treść Ojców Kościoła greckich i łacińskich, którzy broniąc dogmatu w imię rozumu, wyświetlili i ściśle ujęli znaczną ilość prawd filozoficznych.

Znał rozważania św. Anzelma, „nowego św. Augustyna”, jak go nazywano; komentował Piotra Lombarda, mistrza Sentencji; nie pozostało dlań nic nieznanego z dzieł św. Bonawentury, wreszcie obcował zażyłe z mistrzem swoim Albertem Wielkim, którego zaciekawienie naukowe i zmysł badawczy przypominają Arystotelesa, zresztą komentowanego przez Alberta.

Jakieże siły syntetyzowania potrzeba było, aby zorganizować podobne bogactwo myśli, zebranych z najróżniejszych horyzontów umysłowych! Tem więcej, że ci pracownicy myśli pracowali odosobnieni; każdy z nich ciosał swój kamień, mając na względzie pewną poszczególną i ograniczoną budowlę. Św. Tomasz musiał wziąć wszystkie te kamienie, każdy z nich położyć na warsztat, wygładzić każdy z osobna, ażeby mogły służyć do zbudowania nowej całości; tak powstała *Suma*, wspaniała katedra gotycka, w której część linii architektonicznych, dużo kamieni i przeważna ilość cementu spajającego części pochodzi od Arystotelesa; lecz całość ta jest przeniknięta, ożywiona i niezmiernie wzbogacona myślą chrześcijańską, która wyraziła się najpełniej w Aniele Szkoły, genjuszu światła i świętości.

Teoria boskiego Egzemplaryzmu jest silnie sprecyzowana we wszystkich częściach, czy chodzi o istotność Bożą i o wiedzę Boga-Przyczyny rzeczy, czy o uczestnictwo bytów w obrazie i podobieństwie Stwórcy, o ich wewnętrzną istotność i rolę idei-formy, czy o powstawanie pojęcia z jego cechami abstrakcji, powszechności, konieczności i wieczności. W szczególności to ostatnie zagadnienie zostało znacznie udoskonalone, gdy się porównywa rozdziały u Arystotelesa, poświęcone umysłowi, z rozdziałami u św. Tomasa, uderza obfitość sprostowań i dodatków, które jednak w niczem nie zmieniają zasad ogólnych, lecz przeciwnie dają im jedynie rozwinięcie najzgodniejsze z ich znaczeniem podstawowem.

Św. Tomasz musiał też poddać pewnym poprawkom myśli św. Augustyna, Ojców Kościoła i Doktorów. Niektóre myśli, prawdziwe w danym kontekście, mogą się wydawać przejawione, a nawet fałszywe w innym. Św. Tomasz z najwyższym poczuciem miary wyprowadza, stosownie do kontekstu, prawdziwe znaczenie jakiejś myśli i ujmuje ją w jej znaczeniu bezwzględnym, absolutnym.

Św. Tomasz daje ściśle, pełne, logiczne, ustalone w najdrobniejszych szczegółach ujęcie filozofji chrześcijańskiej.

Wobec niezrównanej korzyści posiadania takiej filozofji trudno zrozumieć, że ludzie przez tak długi czas pozwolili się wodzić na manowce przez doktryny, mające z prawdziwej filozofji tylko nazwę. To też rozumiemy wzruszenie Leona XIII, przebijające z tych słów, pisanych do biskupów francuskich:

„Bolejemy bardzo, dowiadując się, że już od kilku lat niektórzy katolicy uważają, iż mogą się oddać w niewolę filozofji, która — pod zwodniczym pozorem wyzwolenia rozumu ludzkiego z wszelkich uprzedzeń i złudzeń — odmawia mu prawa stwierdzenia czegokolwiek poza swemi czynnościami, poświęcając w ten sposób dla krańcowego subiektywizmu wszystkie pewności, które metafizyka tradycyjna, uświęcona autorytetem najściślejszych umysłów, dawała jako konieczne i niewzruszalne podstawy dla udowodnienia istnienia Boga, duchowości i nieśmiertelności duszy i przedmiotowej rzeczywistości świata zewnętrznego. Jest rzeczą głęboko pożałowania godną, że ten sceptycyzm doktrynalny, z obczyzny wprowadzony, pochodzenia protestanckiego, mógł być z takim zapalem przyjęty w kraju, który słusznie sławny jest z umiłowania jasności myśli i języka.”

Zakończmy ten wstęp przytoczeniem słów Rudolfa Euckena, Niemca: „Walka między Tomaszem z Akwinu a Kantem — to walka dwóch światów, katolicyzmu i protestantyzmu”¹⁾. Filozof jenajski opowiada się za Kantem. My opowiedzmy się za św. Tomaszem z Akwinu.

¹⁾ Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Kantstudien, Band I, I (1901).

Metafizyka

Księga Pierwsza: ONTOLOGJA

Księga Druga : KOSMOLOGJA

Księga Trzecia : PSYCHOLOGJA

Księga Czwarta: TEODYCEA

Metafizyka

KSIĘGA PIERWSZA

Ontologja

ONTOLOGJA

opracowała Noële M. DENIS-BOULET.

ROZDZIAŁ III.

O BYCIE W OGÓLNOŚCI.

I. — O BYCIE W OGÓLNOŚCI, POJĘCIE WSTĘPNE.

Metafizyka albo filozofja pierwsza dzieli się na dwie części: na metafizykę ogólną i szczegółową. Ta druga bada głębiej poszczególne byty we wszechświecie: ciała martwe, żywiny, duchy. Metafizyka ogólna zgłębia byt wogóle, byt jako byt, określa jego pierwsze zasady, jego właściwości i zasadnicze działy. Nauka o bycie — oto ściśle etymologiczne znaczenie wyrazu: „Ontologia”. Zaczynamy od podania zwięzłych wiadomości z tej dziedziny; zwięzłych, lecz bardzo ważnych: ważnych najpierw ze względu na nie same, z powodu powszechności przedmiotu tych wiadomości, a następnie ze względu na całokształt filozofji, zapożyczającej często od ontologii i słownik i wnioski.

Ontologia jest nauka o bycie wogóle; czemuż zatem jest *być*? Strzeżmy się podkładania pod ten wyraz jakiegoś niezwykłego obrazu lub też przypisywania mu jakiegoś znaczenia tajemniczego i nadzwyczajnego. Pojęcie bytu jest bardzo oderwane, bardzo ogólne i bardzo proste; oznacza ono rzeczywistość w całej rozciągłości i dotyczy wszelkiej rzeczywistości, bez względu na jej naturę lub sposób urzeczywistnienia, słowem dotyczy *wszystkiego, co jest*. Pojęcie to abstrahuje od wszelkich poszczególnych właściwości bytów, jest najbardziej abstrakcyjne i dlatego najpowszechniejsze. Jest ono również *pojęciem pierwszym* umysłu, t. zn. że gdy umysł zaczyna myśleć, myśli natychmiast byt, to też „zdolnością wyróżniającą istotę rozumną jest to, iż może ona nadać sens temu małemu słówku: *jest*”, powiedział J. J. Rousseau, który przecież nie był metafizykiem. Istotnie, pojęcie bytu tkwi domyślnie we wszystkich naszych sądach, które wszystkie dają się rozłożyć na podmiot, orzeczenie i łącznik *być*; np. „ten czło-

wiek chodzi" = ten człowiek (podmiot) jest chodzący (orzeczenie). Umysł zaś nasz, wydając sąd, osiąga rzeczywistości. Było by więc rzeczą niemożliwą myśleć bez pojęcia bytu.

Zresztą, zastanawiając się nad tem, zdajemy sobie dobrze sprawę, że nic innego nie może być przedmiotem właściwym naszego umysłu, tylko byt lub rzeczywistość. We wszystkim szuka on bytu, gdyż byt jest podstawą jego twierzeń czy zaprzeczeń, stosownie do tego, czy pojęcie odpowiada *temu, co jest*, czy też nie odpowiada. Myśleć — to poznać lub usiłować poznać to, co jest. Takie właśnie znaczenie ma powiedzenie, że byt jest pierwszym i bezpośrednim przedmiotem umysłu; we wszystkim, co umysł poznaje, ujmuje on najpierw i bezpośrednio byt, nawet gdy go nie wymienia wyraźnie. W taki to sposób umysł sprzęga się z bytem i nawzajem byt jest poznawalny, t. zn. byt może być ujęty przez umysł i zasadniczo *może* być poznany. Z tego łatwo wynioskować, że każda nauka, a nawet wszelkie poznanie umysłowe wogóle, opiera się na prawdziwej ontologii.

II. — ANALOGJA BYTU.

Lecz powie kto: jakim sposobem pojęcie umysłowe, choćby najbardziej oderwane i niejasne, może być orzekane o wszystkim, co jest?

Jak można orzec pojęcie bytu o Bogu, który jest Bytem nieskończonym, i o stworzeniu, które jest bytem ograniczonym, o człowieku, istniejącym jako coś w sobie całkowitego i niezależnego, i o jednym z jego członków, który jest tylko częścią całości, o myśli człowieka, która jest czynnością jego ducha, i o przedmiocie, który on wytworzył ręcznie, o jego pogładzie etycznym na życie lub o operacji finansowej, zamierzonej przezeń? Bóg, świat, człowiek, palec, włos, myśl, stół albo miednica, obowiązek, rachowanie to wszystko są byty istniejące każdy na swój, lecz właśnie bardzo różny sposób, i jest rzeczą oczywistą, że nie można wszystkich tych bytów podciągnąć pod tę samą kategorię, pod ten sam rodzaj, którego by miały być jedynie odmianami. Z tego wynika, że byt nie jest *rodzajem, pojęciem rodzajowem*. Pojęcie bytu nie jest pojęciem jednoznacznym, lecz analogicznym.

Ażeby zrozumieć, w jaki sposób pojęcie bytu odnosi się do *wszystkiego, co jest*, bez żadnego wyjątku, należy tak jak Arystoteles podzielić pojęcia, zależnie od wyrazów, które służą do ich oznaczenia, na trzy kategorie: wyrazy jednoznaczne, wieloznaczne i analogiczne.

Jednoznacznym nazywa się wyraz, używany w tem samym znaczeniu dla wszystkich przedmiotów, które oznacza. Pojęcie

przezeń oznaczone ma treść ściśle określoną i identyczną. Np. wyraz „zwierzę” jest wyrazem jednoznacznym, gdyż bywa wypowiedziany w tem samym znaczeniu o kręgowcach i mięczakach. I rzeczywiście, cóż chcę wyrazić, mówiąc, że koń jest zwierzęciem? Chcę wyrazić, że to jest ciało organiczne, żyjące, czujące i poruszające się samodzielnie. A co chcę powiedzieć, mówiąc, że ślimak jest zwierzęciem, a nie naprzykład rośliną? Chcę powiedzieć, że to jest ciało organiczne, żyjące, czujące i poruszające się samodzielnie, t. zn. mogące reagować ruchami na doznane wrażenia. Zatem wyraz „zwierzę” ma jedną tylko treść, a mianowicie: cechy wspólne wszystkim zwierzętom, stanowiące życie czuciowe. Dlatego też pojęcie zwierzęcości jest pojęciem rodzajowym, zwierzęta zaś tworzą rodzaj, który zresztą dzieli się na mnóstwo gatunków i odmian.

Są też wyrazy „wieloznaczne”, których treść zupełnie nie jest określona. I tak, jedynie skutkiem wieloznaczności wyraz „panna” oznacza w języku polskim i kobietę niezamężną i koniką wodnego; podobne przykłady łatwo znaleźć we wszystkich językach. Pojęcia oznaczone wyrazem wieloznacznym nie wykazują bynajmniej cech podobnych w różnych przedmiotach, do których je odnosimy; brak im zupełnie jedności treści.

Istnieje wszakże trzeci rodzaj wyrazów, pośredni między wyrazami jedno- a wieloznacznymi; są to wyrazy analogiczne. Te posiadają pewną jedność treści, lecz bardzo względną i bardzo niedoskonałą. Pojęcie analogiczne nie może odnosić się do różnych przedmiotów w sposób identyczny. Oznacza ono w nich nie cechy wspólne, lecz właściwe. Mimo to można jasno ująć znaczenie wyrazu „analogicznego”, gdyż te cechy właściwe, które on oznacza, nie są całkowicie bez związku między sobą, jak to bywa przy wieloznaczności. Stosunek *analogji* powstaje, gdy się zakłada, że zachodzi: bądź związek między każdą z danych cech właściwych a jakąś ideą ośrodkową, bądź podobny stosunek między poszczególnymi składnikami, tworzącymi każdą z danych cech. Tak np. wyraz „nauka” w wyrażeniach: „człowiek nauki, badania naukowe, termin naukowy”, cecha właściwa oznaczona tym wyrazem ma zawsze związek bezpośredni lub pośredni z ideą nauki. Kiedy używam wyrazu „podstawa” w zdaniach: „Bóg jest podstawą autorytetu”, „Jedność ilościowa jest podstawą liczby”, „Ciepło jest podstawą życia”, jest rzeczą pewną, że Bóg, jedność, ciepło nie w ten sam sposób są podstawami i nie mają cech wspólnych, któreby pozwoliły umieścić je w tym samym rodzaju. Lecz istnieje pewna proporcja między różnymi stosunkami, które każdy z tych bytów posiada między sobą a tem, co z niego wynika, i ta proporcja sprawia, że wyraz „podstawa” jest analogiczny, a nie wieloznaczny.

Należy dobrze zapamiętać, że w metafizyce większość pojęć — to pojęcia analogiczne. Gdyby były wieloznaczne, nauka ta byłaby złudna. Gdyby były jednoznaczne, metafizyka byłaby łatwa, ale tem samym nie osiągnęłaby swego przedmiotu, który właściwie jest nieskończony. Pojęcie bytu jest typowym pojęciem analogicznym. Dlatego to może ono być *przez analogię* orzekane o wszystkim, co jest, i to mimo nieskończonej różnorodności bytów.

Jeżeli np. pojęcie bytu odnoszę do człowieka i do jego myśli, to bynajmniej nie chcę przez to powiedzieć, że te dwa podmioty gramatyczne mają cechy wspólne, dające się identycznie określić, lecz chcę jedynie wyrazić, że myśl człowieka posiada pewien rodzaj rzeczywistości tak, jak posiada go człowiek, i myśl *jest*, i człowiek *jest*, ale każde *na swój sposób*. My *jestemy* na nasz sposób, my, którzy się rodzimy i umieramy w czasie, i Bóg *jest* na swój sposób, On, który jako wieczny, posiada rzeczywistość, której my nie możemy zrozumieć. Pojęcie bytu jest zbyt powszechne, aby mogło, jak pojęcia rodzajowe, posiadać doskonałą jedność. Pojęcie to odnosimy przez analogię (nie przez tożsamość treści) do różnych kategorii bytu; może ono być wypowiedziane, jak to dalej zobaczymy, o możności i o akcie, o istotności i o istnieniu.

Przedewszystkiem jednak zależy na tem, aby dobrze ująć wielką *powszechność* idei bytu, która jest ponad wszelkimi możliwymi kategorjami. Dlatego też nazywa się ją transcendentálną, gdyż transcenduje czyli przekracza najpowszechniejsze rodzaje.

Czy istnieją inne jeszcze pojęcia, któreby miały tę samą powszechność, co pojęcie bytu? Jeżeli rzeczywiście istnieją, to mogą oznaczać jedynie jakości czyli przymioty bytu tak zasadnicze, że wszelki byt, jako byt, będzie je posiadał, gdyż tylko pojęcie bytu może być jako orzeczenie wypowiedziane o wszystkim.

Te przymioty albo właściwości *transcendentalne* bytu oznaczają w istocie sam byt, o ile on jest bliżej określony przez pewien realny sposób bytowania. Właściwości transcendentalnych istnieje tylko bardzo ograniczona liczba.

Można ich wyliczyć cztery: jedność, prawda, dobro, piękno. Oczywiście pojęcia te są tak samo analogiczne jak pojęcie bytu.

ROZDZIAŁ IV.

TRANSCENDENTALNE WŁAŚCIWOŚCI BYTU.

I. — JEDNOŚĆ.

Powszechność jedności równa się powszechności bytu; każdy byt sam w sobie jest jednością, o ile nie został podzielony. A zatem jedność — to brak podzielenia, czyli jedność — to byt rozważany jako niepodzielny. Ta niepodzielność może być wynikiem braku części, gdy byt jest prosty czyli niezłożony (Bóg, dusza), albo też może być wynikiem zjednoczenia części, gdy byt jest złożony ze składników, które możnaby oddzielić wzajemnie (np. człowiek, utworzony z dwóch składników, które śmierć rozłącza: duszy i ciała). Z tego wynika, że jedność jest mniej lub więcej doskonałą zależnie od mniejszej lub większej doskonałości bytu.

Należy zaznaczyć, że jedność, o której obecnie mówimy, bynajmniej nie jest jednością ilościową albo matematyczną, pierwiastkiem liczby, gdyż ilość jest odrębną kategorią, a tymczasem jedność metafizyczna, o której tutaj mówimy, stosuje się również i do bytów, które nie mogą być mierzone ani liczone. Ma zatem zastosowanie o wiele rozleglejsze. Chociaż jedność matematyczną wyprowadza się z jedności metafizycznej, ma ona nadto pewne odrębności.

Zresztą jedność ontologiczna oznacza właściwość, na mocy której byt jakiś jest jeden czyli niepodzielony sam w sobie, to zaś nie wywołuje bynajmniej przeciwstawienia tego bytu innym bytom tego samego gatunku lub porównywania ich między sobą; natomiast przeciwstawienie i porównywanie jest właściwością jedności matematycznej, jako pierwiastka liczby.

Wkońcu zapamiętajmy najgłębsze znaczenie tej pierwszej właściwości bytu. Byt, który już nie jest *jeden*, przestaje istnieć: jeśli to jest byt prosty czyli niepodzielny, to może stracić jedność tylko przez unicestwienie. Jeśli jest złożony, to tracąc jedność, rozkłada się czyli psuje i umiera, ustępując miejsca nowym bytom.

II. — PRAWDA, PEWNOŚĆ, OCZYWISTOŚĆ.

Powiedzieliśmy, że bezpośrednim i pierwszym przedmiotem umysłu jest byt czyli rzeczywistość: umysł szuka bytu i osiąga go w procesie poznania. Odwrotnie też, byt może być nazwany poznawalnym, t. zn. że sam z siebie, z natury swej nadaje się do tego, iż może być ujęty przez umysł (ludzki, anielski lub boski).

Tę to właściwość bytu mamy na myśli, mówiąc, że byt jest prawdziwy. Aby jednak zrozumieć znaczenie tego wyrażenia, jest rzeczą konieczną dobrze rozróżniać dwie prawdy: jedna — to prawda ontologiczna, którą wypowiadamy o samym bycie, druga — to prawda logiczna, którą wypowiadamy o umyśle i o myśli albo sądzie.

Zacznijmy od mowy potocznej. Jeżeli o tem złocie mówię, że jest *prawdziwe*, to chcę powiedzieć, że ono samo w sobie istotnie posiada naturę złota, a zatem jego rzeczywista natura zdolna jest odpowiedzieć pojęciu powstałemu w moim umyśle, gdy myślę „złoto”, i wszystkim wymaganiom tego pojęcia. Przeciwnie gdy mówię, że zdanie: „człowiek winien ujarzmiac swe namiętności” jest prawdziwe, to chcę powiedzieć, że ono wyraża myśl prawdziwą; myśl zaś ta jest prawdziwa, gdyż przedstawia w sposób dorównany (adekwatnie) to, co istnieje w naturze rzeczy, a mianowicie konieczność dla człowieka panowania nad swemi namiętnościami ze względu na właściwości jego natury ludzkiej.

W pierwszym wypadku („prawdziwe złoto”) mamy prawdę ontologiczną albo realną; w drugim („to zdanie jest prawdziwe”) występuje prawda logiczna albo prawda myśli. Jest rzeczą jasną, iż myśl o tyle jest prawdziwa, o ile zgadza się z rzeczywistością, z bytem, o ile mu dorównywa. Mówiąc zaś, że byt posiada właściwość być prawdziwym w tej mierze, w jakiej jest, i że ta właściwość jest transcendentalna, chcemy powiedzieć, że gdziekolwiek jest byt, bez względu na swoją naturę, byt ten sam z siebie jest podatny na ujęcie (mniej lub więcej doskonałe) przez jakiś umysł, tak iż myśl będzie mogła poznać swą zgodność z bytem, który poznała. Byt, któryby pod żadnym względem nie posiadał prawdy, nie byłby naprawdę bytem, a nie będąc pod żadnym względem bytem, wcaleby nie istniał. Miedź złożona nie jest prawdziwym złotem, ale jest prawdziwą miedzią złożoną, a zatem sama w sobie prawdziwa. Podobnie jak *jedność* jest identyczna z bytem, *plus* ponadto pojęcie niepodzielenia, tak *prawda* utożsamia się z bytem, *plus* ponadto pojęcie podatności na ujęcie przez umysł (o ile istnieje umysł dość potężny, aby wykonać tę czynność).

Istotnie zauważyć można, iż byt, aby był prawdziwym, nie musi być *de facto* i aktualnie ujęty przez jakiś umysł. Wystarczy, iż może być ujęty, gdyż rzeczywistość, aby być prawdziwą, nie

musi być poznana, podczas gdy myśl, aby była prawdziwą, wymaga przedmiotu myślenia i, chociażby się rozwijała we wspaniałych pomysłach, nie będzie prawdziwą, dopóki te pomysły nie będą odpowiadały rzeczywistości (lub dopóki nie będą urzeczywistnione, jeśli to się tyczy pojęcia rzeczy, która jest do zrobienia).

W rzeczywistości myśl Boga stale aktualna rozciąga się na wszelki byt bez żadnego wyjątku i ta myśl twórcza nietylko nie jest mierzona przez byt stworzony, lecz przeciwnie ona go mierzy i gruntuje w prawdzie. Prawdziwa i ostatnia zatem podstawa prawdy ontologicznej spoczywa w Bogu. Lecz ograniczając się tutaj do ludzkiej prawdy logicznej, powiemy, że jest ona szczególnie wynikiem, w pewnej tylko dziedzinie, prawdy ontologicznej, podobnie jak jedność matematyczna jest zastosowaniem jedności ontologicznej w dziedzinie ilości.

Prawda logiczna zatem polega na zgodności umysłu i rzeczywistości z warunkiem, że ta zgodność jest poznana i potwierdzona przez umysł. Istotnie bowiem, jeśli nasza myśl przedstawia sobie jakiś przedmiot nie twierdząc, że on istnieje lub może istnieć, to może istnieć zgodność między naszą myślą a rzeczywistością, tak jak istnieje podobieństwo między portretem a modelem, lecz niema prawdy, gdyż umysł nic nie twierdzi o przedmiocie swego przedstawienia. Tak np. gdy myślę o dobroci i wytwarzam sobie jej pojęcie, nie mogę jeszcze mówić o prawdzie; powstanie ona natomiast, gdy tylko orzeknę dobroć o podmiocie, który ją istotnie posiada. Niema też fałszu, gdy sobie przedstawiam centaura, gdyż mogę to uczynić, nie twierdząc, że on istnieje inaczej jak w wyobraźni lub w marmurze.

To właśnie wyrażamy, mówiąc, że prawda logiczna ludzka istnieje w sądach, a także w rozumowaniach, które są jedynie powiązaniem logicznym sądów.

Nie należy mieszać *prawdy z pewnością*. Prawda jest rzeczywistą i poznana zgodnością między umysłem a rzeczami; pewność zaś jest *stanem umysłu*, wykluczającym wątplenie. Pewnym jestem wtedy, gdy przyjmuję jakie zdanie bez najmniejszej obawy, aby zdanie z niem sprzeczne było prawdziwe; pewność zaś sama może być słuszną lub niesłuszną. Można poznać jakąś prawdę, nie będąc jej pewnym, i odwrotnie, niestety! można być pewnym błędu.

Ale nie należy też mieszać (co się jednak często zdarza) *oczywistości z pewnością*. Pewność, jakieśmy to przed chwilą wytłumaczyli, jest prosto stanem umysłu, ale ten stan może być wynikiem różnych przyczyn. Dlatego też istnieją różne rodzaje pewności: jedna jest spowodowana intuicją zmysłów (w ten sposób jesteśmy pewni, że widzimy ten kałamarz przed sobą); inna świadectwem drugiego człowieka, pewność, że nie jesteśmy oszu-

kani (zachodzi wszakże potrzeba *krytykowania* świadectw i dlatego ta pewność jest narażona na błędy); jeszcze inna spowodowana jest przez ulotne wewnętrzne intuicje świadomości (przyczem należy niedowierzać wyobraźni i wzruszeniowości); jeszcze inną wreszcie wywołuje *oczywistość przedmiotu*. Oczywiście zatem jest właściwością prawdy, gdy ona narzuca się nam własnym blaskiem i zmusza umysł, aby ją widział. Nie wszystkie prawdy są same z siebie oczywiste; można to powiedzieć jedynie o zasadach takich, jak np. aksjomaty, które same się wykazują, tak iż umysł musiałby kłamać sam sobie i gwałt sobie zadawać, gdyby chciał im zaprzeczyć. Zaprzeczyć im może *wola*, ale nie rozum. Łatwo stąd wywnioskować, że najślusniejszą pewnością przyrodzoną (naturalną) jest ta, którą wywołuje oczywistość przedmiotowa, rozumiana w istotnym znaczeniu, a jest ono dość ciasne. Nazywa się ją *pewnością metafizyczną*.

Fałszem byłoby jednak twierdzić, że inne rodzaje pewności jak: fizyczna, historyczna, moralna itd. są niedopuszczalne; mają one wartość we właściwych sobie dziedzinach, a zdarza się nawet, że najwyższe prawdy (prawdy wiary, pouczające nas o życiu wewnętrznym Boga), mimo że najzupełniej nieoczywiste same przez się dla umysłu ludzkiego, wywołują w nim jednak, dzięki światłu łaski, pewność większą od wszelkiej innej, pewność nieskończenie słuszną, aczkolwiek tylko częściowo rozumową.

III. — DOBRO.

W stosunku do dobra, jak zresztą w stosunku do innych transcendentali, usuńmy zaraz na wstępie możliwość pomyłki: omawiane dobro ontologiczne nie utożsamia się z dobrem moralnym, dotyczącem tylko woli ludzkiej i ograniczającem się do dziedziny sumienia, kiedy tutaj chodzi o dobro powszechne, przysługujące wszelkiemu bytowi.

Arystoteles określił dobro w następujący sposób: „To, do czego wszystko dąży”. Dążenie albo pożądanie (*appetitus*) nie jest ściśle tem, co nazywamy pragnieniem, gdyż pragnienie jest lub może być świadome, gdy tymczasem pewne dążenia są właściwe rzeczom pozbawionym czucia, a nawet nieżywotnym. I one posiadają pewne dążenia, dzięki którym urzeczywistniają lub usiłują urzeczywistnić właściwy sobie rozwój czyli właściwą sobie doskonałość. Pożądanie wrodzone czyli podstawowe dążenie wszelkiego bytu do właściwej mu doskonałości i do wszystkiego, co może się przyczynić do jej osiągnięcia, jest czemś istotnem i powszechnem. Dobro zatem jest przedmiotem pożądania wogóle, bez względu na to, czy pożądanie jest świadome czy nieświadome.

Postaramy się wszakże o większą ściśłość: co może być takim przedmiotem? Przypomnijmy sobie, że wszelki byt dąży do rozwoju, do wykończenia siebie, do udoskonalenia, słowem do urzeczywistnienia swych możliwości przez pewne stosunki (czynne lub biernie) ze światem zewnętrznym. „Dobrem” będzie przeto dla każdego bytu wszystko to, co w stosunku do niego może spełnić rolę czynnika urzeczywistniającego, wzbogacającego czyli, według terminologii filozoficznej, *aktualizującego*. „Dobrem” zatem wogóle (a nie dobrem wyłącznie dla *takiego* czy *innego* bytu) będzie wszystko, co może urzeczywistniać, wzbogacać, aktualizować, czyli wszelki byt jako byt aktualny i rzeczywisty.

Z tego wynika, że dobro ma ten sam zakres co byt, gdyż niema bytu, niema realności, któraby nie mogła stać się przedmiotem jakiegoś pożądanego lub dążenia, któraby nie mogła urzeczywistnić, uzupełnić lub udoskonalic jakiego bytu. Nadto wszelki byt jest w pewien sposób swem własnym dobrem, gdyż dąży do trwania w bycie i do rozwijania się. Należy jednak zaznaczyć, że byt niekoniecznie musi być dla siebie samego głównym dobrem, tak np. część w sposób naturalny przedkłada nad siebie całość (ręka naraża się dla osłonięcia ciała), instynkt istot żyjących dąży raczej do zachowania gatunku niż jednostek, stworzenie zaś normalnie przedkłada nad siebie Stwórcę, który jest Dobrem bezwzględnym, celem i racją bytu wszelkiego.

Dobro zatem ontologiczne jest identyczne z bytem, o ile rozważamy go jako przedmiot pożądanego, podobnie jak prawda jest identyczna z bytem, rozważanym jako przedmiot umysłu. Mówimy tutaj o pożądanym wogóle, a więc i o pożądanym wrodzonych ciał martwych (powinowactwo chemiczne, właściwości itd.), i o dążnościach życiowych roślin, i o instynkcie i pożądanym w zmysłowych zwierząt, a wreszcie o woli człowieka i to zarówno o tej, która działa z konieczności, jak i o jego wolnej woli.

Dobro dzieli się zasadniczo (t. j. z tego stanowiska, iż może być pożądanym, co właśnie stanowi jego istotę) na dobro *zadne*, *pożyteczne* i *przyjemne*. Dobro *zadne* i dobro *przyjemne* (czyli *przyjemność*) zaspokajają pożądanego jako jego cele; dobro *pożyteczne* zaspokaja jako środek. Przyczem dobro jest *zadne* (wyrazu tego używamy tutaj nie w znaczeniu moralnym, lecz zupełnie ogólnym), gdy przedmiot, który je stanowi, jest pożądanym dla siebie samego, podczas gdy zaspokojenie pożądanego przez jakąś rzecz dobrą czyni z tej rzeczy dobro *przyjemne*.

Dobro moralne jest przedmiotem wolnej woli. Można je określić jako poszczególne dobro ontologiczne, mianowicie dobro natury ludzkiej, jako takiej, lecz tylko o ile człowiek je chce i wolną wolą do niego dąży.

Zło, jako przeciwieństwo dobra (które w rzeczywistości jest identyczne z bytem), nie może być czemś pozytywnym. Określa się je jako brak, t. zn. jako nieobecność dobra, które jakiś podmiot *powinien* posiadać, jako dobro odpowiadające naturze tego podmiotu.

IV. — PIĘKNO.

Powiedzmy jeszcze słów kilka o *pięknie* transcendentalem, które jest poszczególnym rodzajem dobra. Dobro jest przedmiotem władz pożądliwych wogóle, piękno zaś jest przedmiotem i dobrem właściwym tylko pewnych władz, a mianowicie władz poznawczych: zmysłów i umysłu. Władze te bowiem, aczkolwiek nastawione na poznawanie, obdarzone są, jak wszelkie byty rzeczywiste, dążeniem wrodzonym: dążą one do tego, co im odpowiada, i w tem znajdują upodobanie. Nazwiemy zatem pięknem *to, co się im podoba*, czyli to, co im odpowiada. Piękno nie utożsamia się jednak z prawdą, gdyż ta wyraża jedynie poznanie dorównania między przedmiotem poznania a umysłem. W zagadnieniu zaś piękna chodzi o *odpowiedniość między pewnymi rzeczami a wrodzonymi dążeniami umysłu*. Piękno zatem jest raczej rodzajem dobra, lecz władze, dla których ono jest dobrem, mianowicie umysł i zmysły wyższe, z natury swej są zdolne do bezinteresowności, t. zn. że jako władze poznawcze są one bardzo obiektywne i znajdują upodobanie we właściwościach *wewnętrznych* przedmiotu.

Jakież tedy są właściwości przedmiotu, w których znajdują upodobanie władze poznawcze? Sprowadza się je zwykle do pewnej harmonji albo proporcji. Istotnie, zdolności poznawcze ujmują mnogość i różnorodność w pewnej jedności. Dlatego to rzeczy harmonijne albo proporcjonalne, t. zn. tworzące jedność z mnogości składników, podobają się umysłowi, są przyjemne dla wzroku, słuchu, jako odpowiadające ich dążeniom wrodzonym. Piękno jest dostrzegane przedewszystkiem przez umysł, który może dostrzegać piękno bądź w świecie duchowym bądź w świecie zmysłowym. W tym ostatnim wypadku zmysły, jako służy rozum, są narządami dostrzegania piękna, a dostrzegają je intuicyjnie i bezpośrednio, gdyż z natury są nastawione na ujmowanie harmonji przedmiotów im odpowiadających. Lecz to każe przypuszczać ścisłą łączność umysłu i zmysłów; to też zmysły niższe: smak, powonienie, dotyk, bezpośrednio podporządkowane potrzebom życia biologicznego niż bezinteresownemu poznaniu natury, nie mogą podnieść się do spostrzegania piękna.

Łatwo zrozumieć, że piękno jest jedną z transcendentálnych właściwości bytu, można nawet powiedzieć, że jest streszczeniem pozostałych. Czyż nie wykazaliśmy, że wszelki *był* musi być

jednością? A dla umysłu, którego przedmiotem jest byt i który stosując się do rzeczywistości poznaje prawdę, czyż może istnieć inne *dobro* właściwe niż byt, o ile jego mnogość, rzeczywista czy wirtualna, sprowadza się do owej wyższej *jedności*, stanowiącej piękno? W takim razie wszakże istnieje tyle rodzajów piękna, ile jest rodzajów bytów na różnych poziomach, i nie da się sprowadzić piękna do jednej tylko określonej istotności. Z tego też widać, że nie można określić piękna przez wzruszeniowość lub miłość, chyba że wyrazy te mają oznaczać omówione wyżej wrodzone dążenie władz poznawczych.

ROZDZIAŁ V.

ZASADA NIESPRZECZNOŚCI CZYLI TOŻSAMOŚCI. PRAWO PODSTAWOWE RZECZYWISTOŚCI.

Położyliśmy szczególny nacisk na właściwości podstawowe czyli transcendentalne bytu: na jedność, prawdę, dobro i piękno, a to nietylko ze względu na znaczenie każdej z tych właściwości, lecz przede wszystkim, aby przyzwycząić umysł do rozważania bytu w różnych postaciach i aby dobrze ujmować jego powszechność. Powiedzieliśmy, iż jedynie analogicznie możemy orzekać byt o Bogu, o drzewie i o cnocie; jedynie też analogicznie stosuje się prawda do rzeczy prawdziwej, do sądu czy rozumowania prawdziwego, do teorii i mowy prawdziwej. Również przez analogję nazwę „dobrem“ dla ptaszka ziarno, które go pożywi, i „dobrem“ dla człowieka, że się poświęca dla sprawiedliwości, podobnie nazwę „pięknym“ udatnie zrobiony pomnik, „pięknym“ — śpiew lub sposób dowodzenia. W rozliczny też sposób może coś być „jednym“: członki ciała istoty żyjącej nie są w ten sam sposób „jednym“, jak członkowie społeczności, jak części symfonji lub systemu filozoficznego. Widzimy zatem, że niezliczonymi sposobami mogą byty być prawdziwe, dobre, piękne. Przyczem wszelki byt posiada te właściwości w takiej mierze, w jakiej istnieje: w stanie zaczątkowym, jeśli byt jest zaczątkowy, w stanie doskonałym, jeśli byt jest doskonały.

Jeśli powyższe dobrze zrozumieliśmy, możemy też zrozumieć, że — jakkolwiek różnorodny jest byt — przeciwstawia się on zawsze i wszędzie jednakowo swemu zaprzeczeniu: nie-bytowi czyli nicości. Nicość nie jest przestrzenią pustą, nie jest czemś, co można by sobie wyobrazić, nawet ogólnikowo; jest prosto tylko zaprzeczeniem bytu, czyli nicość nie istnieje w żaden sposób. Pojęcie zaś, które sobie o niej tworzymy, opiera się na bycie, który nicość zaprzecza.

Nicość przeto nie jest przeciwieństwem bytu, jak np. ciepło jest przeciwieństwem zimna, lub dzień — nocy; nicość jest *zaprzeczeniem* bytu, czyli przeczy mu całkowicie i bezwzględnie, nic innego nie dodając, i jest z nim niezgodna.

To też umysł, rozważając pierwsze pojęcie: *bytu* i jego zaprzeczenie: *nicości*, wyprowadza nieświadomie *pierwszy sąd*, który jest zarazem pierwszą z pośród zasad, stwierdzającą bezwzględnie niezgodność bytu i nie-bytu. Sąd ten nazywamy zasadą niesprzeczności. Zasada ta jest oczywistą, aczkolwiek poszczególni filozofowie mogli ją różnie sformułować. Można ją wypowiedzieć następującymi zdaniami: „Byt nie jest nie-bytem”; „ta sama rzecz nie może równocześnie i pod tym samym względem być i nie być”. Z tego wynika, że: „wszelki byt jest sobą”, „wszelki byt jest jeden i ten sam.” Zasada ta jest bezwzględnie pewna, gdyż nie można jej zaprzeczyć bez sprzeczności, a sprzeczność jest właściwą cechą absurdu. Dlatego też umysł ludzki przyjmuje ją samorzutnie. Jest ona ponadto prawem podstawowym myśli: myśl ustaje z chwilą, gdy jest z sobą sprzeczna, czyli utożsamia byt i nie-byt. Zwracamy jednak uwagę, że zasada ta, będąc prawem myślenia, jest zarazem i przede wszystkim prawem rzeczywistości, jak to już wypowiedział stary filozof grecki Parmenides: „*Byt jest, nicość nie jest*”.

ROZDZIAŁ VI.

MOŻNOŚĆ I AKT.

I. — ZMIENNOŚĆ. KONIECZNOŚĆ POJĘCIA MOŻNOŚCI.

Zapyta kto może: „Czy tytuł ten nie zawiera tylko pustej gry słów pozbawionych istotnego znaczenia?” Bynajmniej, i żeby to zrozumieć, wystarczy porzucić na chwilę abstrakcje metafizyczne i spojrzeć na świat.

Przedewszystkiem świat przedstawia się nam jako ruchliwa mieszanina elementów. Wszystko się zmienia w naturze: pory roku następują jedna po drugiej, a istoty żyjące nieustannie pojawiają się, rosną i giną. A czemu są zmiany? Jeśli usiłujemy zanalizować umysłem jakąś zmianę, nie przedstawiając jej sobie obrazowo, wówczas okazuje się ona, rzecz ciekawa, jako rodzaj mieszaniny bytu i nie-bytu. Coś, co się zmienia, np. śnieg, który taje, równocześnie jest i nie jest śniegiem, jest i nie jest wodą. Czyż nie jest to pogwałceniem zasady niesprzeczności? Czyż według tej zasady nie powinna każda rzecz być tem, czem jest, nie mogąc równocześnie nie być sobą? A następnie, aby mogła powstać ze śniegu woda, czyż nie trzeba było, aby już uprzednio śnieg był wodą? W przeciwnym razie mielibyśmy jakiś byt: wodę, któryby pochodził od absolutu „nie-wody”, jeśli się tak wolno wyrazić. Ale czy w ten sposób nie wyprowadza się bytu z nie-bytu i nie utożsamia się tego, co jest, z tem, co nie jest? Jeżeli zaś śnieg już był wodą, to jakże można powiedzieć, że *staje się* wodą i że zmienia się? Widocznie wystarczyło, żeby śnieg pozostał tem, czem był, aby zarazem stać się wodą.

Zmiany, stawanie się są zjawiskami bardzo prostemi, a tak powszechnemi, tak podstawowemi w doświadczeniu, że w życiu codziennem nikt nie usiłuje ich tłumaczyć. A tymczasem sprawiały one sporo kłopotu filozofom, gdyż zdają się zaprzeczać zasadzie niesprzeczności przez to, że rzecz zmieniająca się zarazem jest i nie jest tem, czem jest. Ponadto wydaje się, jakby zachodziła jeszcze i ta sprzeczność, że rzecz jakaś, aby się stać rzeczywistością, musiałaby już być i jeszcze nie być ową rzeczywistością.

Takie właśnie rozważania doprowadziły wielkiego filozofa Arystotelesa do *podzielenia* bytu na „był *aktualny* i był *w możności*“. Dotychczas nie dzieliliśmy bytu, rozważaliśmy w nim jedynie właściwości tak dalece powszechne, że odnosiły się one do wszelkiego bytu: rzeczywistego czy możliwego. Teraz dochodzimy do podziału i to do podziału najogólniejszego ze wszystkich. Nie rozważamy już właściwości bytu, a jeszcze nie zastanawiamy się nad jego różnymi *rodzajami*; zgłębiamy jego podstawowe *stany*, a tem samem zaczynamy dzielić byt, pozostając jednak jeszcze w dziedzinie transcendentальной czyli bezwzględnie powszechnej.

Filozofów z czasów Arystotelesa tak dalece uderzało przeciwieństwo bytu i stawania się czyli zmian, że dochodzili do zaprzeczenia bądź jednego bądź drugiego. Albo odrzucali świadectwo zmysłów, mówiąc: „Byt jest jeden i niezmienny“, albo wyrzekali się ujęcia idei bytu, twierdząc tylko: „Wszystko płynie“. A to, jak zauważył Arystoteles, dlatego, że nie rozróżniali *bytu aktualnego* i *bytu w możności*. Śnieg, który topnieje i staje się wodą, był istotnie wodą w możności. To też woda zjawiała się nie z czystej „nie-wody“, co byłoby niezrozumiałem, lecz z „wody w możności“. Zmiana zaś była konieczna, aby ta woda w możności stała się wodą aktualnie.

Ogólnie mówiąc, zmiany, które my spostrzegamy w naturze, nie dowodzą, że nowy byt pochodzi od nie-bytu ani nawet od bytu aktualnego, lecz zmiany te wykazują jedynie, że byt aktualny pochodzi od bytu w możności. I tak — biorąc przykład uderzający — gdy mamy do czynienia z prawdziwą przemianą czyli z podstawieniem w jakimś bycie *formy* czy *natury* na miejsce uprzedniej formy czy natury, musimy przyjąć jakieś wspólne podłoże, wspólny podmiot dla tej zasadniczej zmiany. Takim zaś podłożem jest byt czysto możnościowy, byt wyłącznie potencjalny, materja pierwsza.

II. — MOŻNOŚĆ I AKT, PODZIAŁ I STOSUNKI.

W kosmologii powrócimy do teorii materji i formy i do wyczerpującej teorii stawania się i zmian. Jeżeli na tem miejscu do niej się odwołujemy, to tylko aby wyjaśnić, że byt z konieczności dzieli się na możność i akt. Świat naszych doświadczeń doprowadza nas do pojęcia bytu w możności. Skoro zaś tylko zdo-byliśmy to pojęcie, wystarcza rozważyć ideę bytu, aby zrozumieć, że są dwa sposoby bytowania: albo być w sposób zupełny, wykończony i całkowicie rzeczywisty, albo też *móc być*. *Móc być*, to jeszcze być w jakiś sposób, gdyż możność bytu nie jest niczem.

A dowód? Oto są rzeczy zupełnie — jeśli się można tak wyrazić — niemożliwe, albo raczej: my możemy wypowiedzieć (nie myśląc ich jednak rzeczywiście) bezwzględne niemożliwości, jak np. koło kwadratowe albo liczbę nieskończoną. Te niemożliwości nie tylko nie istnieją, ale w żaden sposób istnieć nie mogą, w żaden sposób nie uczestniczą w byciu. Między zaś rzeczami możliwymi są takie, które są możliwe dla jednej natury, lecz nie dla innej, albo takie, które przekraczają siły wszelkiej natury i są możliwe tylko dla Boga.

Zwróćmy jeszcze uwagę na to pojęcie „móc być” czyli pojęcie *możności*: może ona przybierać bardzo różne formy, gdyż na różne sposoby *można być*, a mianowicie: czynnie lub biernie, w takich czy innych okolicznościach i t. p. Obecnie chodzi przede wszystkim o to, aby zrozumieć, że akt i możliwość są to dwa sposoby bycia, dwa stany bytu, które obydwa przeciwstawiają się i nie-bytowi i jeden drugiemu.

Każde z nich ma coś z bytu i dlatego przeciwstawiają się wspólnie nie-bytowi. Istotnie, chociaż akt, t. j. byt zupełny i całkowicie rzeczywisty, jest rzeczywistszym, a zatem i więcej *bytem* niż możliwość, to jednak i ta, jako „możność bytu”, nie jest zupełnym niczem, t. zn. uczestniczy rzeczywiście w byciu. Ale jest ona rzeczywistością umniejszoną, bytem niższym i niedoskonałym, gdyż — aczkolwiek jest to czemś być w możliwości bytu — to jednak nie dorównywa bytowi aktualnemu i, jeśli się tak można wyrazić, jest niczem w zestawieniu z: być aktualnie. Chociaż tedy akt i możliwość przeciwstawiają się wspólnie nicości, tem niemniej przeciwstawiają się i sobie bezwzględnie, a stąd łatwo wywnioskować, że ten sam byt nie może równocześnie i *pod tym samym względem* być aktem i możliwością, może wszakże najzupełniej ten sam byt być *złożonym* z możliwości i aktu, z czynników możliwościowych i aktualnych.

Możność ma rzeczywiście coś z bytu, jest ona rzeczywista; mimo to jednak sama z siebie jest nieskończenie niższa od aktu. Możliwość, któraby nigdy nie została zaktualizowana, byłaby całkowicie bez wartości; ona byłaby, a mimo to byłaby, jak gdyby nie była. Zrozumieć zatem łatwo, że możliwość *odnosi się* do aktu, ona jest *dla aktu*, z *nastawieniem na akt* i istnieje jedynie przez stosunek do aktu.

Ponieważ możliwość jest jedynie czemś relatywnem w stosunku do aktu, możemy ją poznać jedynie przez akt, przez pewien rodzaj jakby porównania z aktem, przeciwstawienia mu i stosunku do niego. Chętnie określilibyśmy akt: „to, co jest rzeczywiście i zupełnie”, możliwość zaś: „to, co może przejść w akt”. Lecz właśnie dlatego pojęcie możliwości jest subtelne i chwiejne. Nie należy —

pod pozorem przeciwstawienia aktowi — sprowadzać możliwości do nicości; istnieją bowiem możliwości rzeczywiste. Prawda, że nie istnieją same w sobie, lecz są, że tak powiemy, szczepione z aktem: w ten sposób materja istnieje przez formę, a istotność przez istnienie, jak o tem powiemy dalej.

Wszakże, jeśli nie należy sprowadzać możliwości do nicości, nie należy również sprowadzać jej do aktu pod pozorem zachowania jej rzeczywistości. Nie należy przedstawiać jej sobie jako zarodka, któryby istniał w rzeczach całkowicie ukształcony. Zapewne, ziarno jest rośliną w możliwości, ale aktualnie jest ziarnem i, jako akt, jest tylko ziarnem. W metafizyce mamy niejednokrotnie do czynienia z czystymi możliwościami, które aktualnie są niczem i które pod żadnym względem nie są aktem. Wyobraźnia nic wówczas nie dostrzega, lecz umysł w dalszym ciągu twierdzi: to jest zaczątek bytu; to jest byt rzeczywisty, aczkolwiek niewykończony, odnoszący się wszakże do dalszego uzupełnienia; to jest coś z bytu, lecz z bytu *w możliwości*.

Możliwość i akt są częściami tak podstawowego podziału bytu, że niepodobna ich określić ściśle. Nie są one rodzajami. Akt można opisać: „to, co jest całkowicie”. Nie należy go wszakże mieszać z tem, co w mowie potocznej nazywa się „aktem” w znaczeniu *akcja, czynność* lub *działanie*. Co się zaś tyczy możliwości, to nie należy przez nią rozumieć jedynie możliwości w znaczeniu możliwości *działania*.

Istnieją dwa rodzaje możliwości: możliwość czynna i bierna. Mój umysł np. jest możliwością czynną, gdyż aby myślał aktualnie, wystarczy, żeby działał, i w ten sposób staje się przyczyną sprawczą swego aktu czyli swej myśli. Przeciwnie, woda zimna jest jedynie możliwością bierną w stosunku do ciepła, gdyż może się stać ciepłą jedynie z tym warunkiem, że będzie biernie podlegać działaniu ognia, czynnika zewnętrznego, który będzie przyczyną sprawczą ciepła wody. Żadna wszakże możliwość, bez względu na to, czy bierna czy czynna, nie może — jako możliwość — zaktualizować się sama. Do tego konieczny jest udział aktu. Tak np. w przytoczonym przykładzie, jeżeli umysł zaczął myśleć, to dlatego, że działał jakiś byt aktualny, wewnętrzny czy zewnętrzny. Zasada ta jest nadzwyczaj ważna, lecz teraz możemy jedynie ją zaznaczyć.

Co się zaś tyczy czystej możliwości, czyli tego wypadku, że coś nie jest niemożliwe, ponieważ nie zawiera sprzeczności (w ten sposób jest *możliwą* złota góra), to taka możliwość nie jest prawdziwą możliwością. Nazywa się ją możliwością *logiczną*, gdyż ze stanowiska logicznego wydaje się możliwą do urzeczywistnienia. Aby zaś była istotnie urzeczywistnioną, na to trzeba jeszcze bytu

rzeczywistego, posiadającego możność czynną urzeczywistnienia tej możliwości, która wówczas byłaby możnością czynną tego bytu. Jako czysta możliwość uczestniczy możliwość logiczna w bycie jedynie bardzo pośrednio, co wkrótce wytłumaczymy: nie jest to wszakże możność rzeczywista, jak np. materja lub wola człowieka.

Jedynie Bóg jest Aktem czystym: odwiecznie jest wszystkim, czem jest, jest w pełni i nieskończenie rzeczywisty.

ROZDZIAŁ VII.

ISTOTNOŚĆ I ISTNIENIE.

Biorąc jako punkt wyjścia fakt zmienności, doszliśmy do podziału bytu na „byt aktualny” i „byt możliwościowy”. Jeśli rozważać będziemy inny fakt: wielość, dojdziemy do innego podziału, równie podstawowego, jak poprzedni, aczkolwiek mniej powszechnego. Istotnie, świat przedstawia się nam jako wielość: chociaż każdy byt jest jednością i sobą, to byt wzięty wogóle, przynajmniej ten, z którym nas styka doświadczenie, nie jest ani jednością ani tożsamością. Zresztą pojęcie jedności, to pojęcie niepodzielności, wyprowadzone z pojęcia *dzielenia*, które zdobywamy stwierdzając — przy zetknięciu się z rzeczami — że one są rozmaite i różnią się jedne od drugich. Pod jednym względem są trochę do siebie podobne, a mianowicie o tyle, że wszystkie są, *istnieją*. Ale *to*, *czem* jest jedna, nie jest *tem*, *czem* jest druga; różnią się *tem*, *czem* są.

A jest *A*, *A* nie jest *B*: te proste stwierdzenia już określają pojęcie bytu włączając do niego odrazu różnorodność *istotności*. *Istnienie* — to fakt bycia, akt bytowania; *istotność* — to to, co jest, *czem* jest rzecz, a zatem natura wewnętrzna, wyrażona przez *określenie* (o ile ono jest możliwe). Istotność i istnienie są zatem odrębnymi składnikami bytu: w bytach różniących się między sobą istotność jest różna, istnienie zaś — podobne.

Jest rzeczą ważną mieć ściśle pojęcie istotności i jej cech. Rozważmy byt człowieka rzeczywistego. Umysł nasz przez analizę wykrywa w tym bycie dwa składniki: istnienie, dzięki któremu występuje jakieś konkretne urzeczywistnienie natury ludzkiej, i samą naturę ludzką, która stanowi istotność. Istotność odpowiada na pytanie: „Czem to jest”? Na takie pytanie należy w naszym przykładzie odpowiedzieć: „To jest człowiek”.

A czemże jest człowiek? Filozofja odpowiada: „Zwierzę rozumne”. I określenie to jest doskonałe, gdyż umieszcza gatunek „człowiek” w *rodzaju* o większym zakresie (zwierzę) i charakteryzuje ów gatunek przez to, co go istotnie wyróżnia, przez „rozum”, który jest źródłem wszystkich odrębności gatunkowych

człowieka. *Zawartością* tedy istotności „człowieka“ jest „zwierzę rozumne“. Wszak każdy widzi, że zmieniając tę zawartość, zmieniając *własności istotne*, otrzymamy byt inny, całkowicie różny od pierwszego. To właśnie wyrażamy mówiąc, że istotność — sama z siebie — jest *konieczna* i *niezmienna*, gdyż — skoro tylko się ją zmienia — niszczy się ją, a otrzymuje się inną istotność, podobnie jak dodając do jakiejś liczby jedną tylko jedność, otrzymuje się inną liczbę. Mówiąc, że istotność jest konieczna, nie twierdzimy oczywiście, że ona istnieje z koniecznością, lecz jedynie, że *jako istotność* jest konieczna. Tak np. może istnieć albo nie istnieć takie zwierzę, które jest człowiekiem albo taki metaloid, który jest fosforem, lecz, aby istniał człowiek, aby istniał fosfor, trzeba, ażeby wszystkie cechy istotne natury człowieka czy natury fosforu wspólnie były urzeczywistnione. Gdy się zaś dobrze wmyślimy w ten warunek, okazuje się on jedynie prostym wynikiem lub zastosowaniem zasady niesprzeczności. W tem samym znaczeniu mówi się, że istotność jest niepodzielna.

Umysł nasz pojmuje istotność jako zespół cech zgodnych między sobą i przedstawiających się jako całość. W tem znaczeniu mówi się, że istotność jest *poznawalna*. Jużśmy powiedzieli, że pierwszym przedmiotem poznania umysłowego jest byt, lecz właśnie *istotność*, określająca właściwy byt każdej rzeczy, jest tym bytem, z którym się umysł łączy najściślej, poszukuje go tak dalece, iż on właściwie jest przedmiotem nauki. Nie znamy istotności w sposób doskonały, istnieją też zapewne takie, które są całkowicie nieznanne; wiemy jednakże, iż każdy byt ma właściwą sobie naturę i że w każdym bycie jest jeden pierwiastek, istotność, który sam z siebie jest możliwy i poznawalny, t. zn. który *może istnieć*, gdyż nie zawiera żadnej sprzeczności wewnętrznej i z tego samego powodu *może być poznany* i zrozumiany.

Słowem, nazwę *istotności* dajemy wszelkiemu określeniu pojęcia bytu, które — zgodnie z zasadą niesprzeczności — może istnieć i być ujęte przez umysł. Jest rzeczą jasną, iż między istotnościami są takie, które istnieją rzeczywiście, inne zaś są jedynie możliwe.

Te w skróceniu nazywamy wprost *możliwościami*. Nie posiadają one zupełnie istnienia rzeczywistego, są jedynie w umyśle. Na tem miejscu możemy jedynie zaznaczyć tezę, dającą się ściśle udowodnić, a mianowicie, że umysł nasz, zdolny do ujmowania możliwości, nie wystarcza, aby je spowodować lub uczynić możliwościami. Dlatego trzeba przyjąć, iż posiadają one jakieś istnienie w Umyśle Bożym, który je myśli, i w Istotności Bożej, od której zależą w jakiś sposób.

Istotność rzeczywista zaś, jeśli istnieje, to dlatego, iż została w pewien sposób *zaktualizowaną* przez sam fakt posiadania istnienia.

A zatem istotność rzeczywista z jednej strony, a istnienie, które ją aktualizują i daje jej byt, z drugiej strony są dwoma składnikami rzeczy wyraźnie różnymi. Istotność może być rzeczywistą jedynie w złączeniu z istnieniem, lecz nie jest istnieniem, nie staje się istnieniem, pozostaje tem, czym jest, i zachowuje swą naturę. Dowód tego mamy w tym fakcie, że istotności są różne, gdy tymczasem istnienie jest jedynie aktem bytowania wspólnym wszystkim istotnościom.¹⁾ Z tego okazuje się zarazem, że istotność i istnienie są dwoma pierwiastkami metafizycznymi, jeden możliwościowym, drugi aktualnym, nierozdzielnie złączonymi, których jednak nie można utożsamiać, jak nie można utożsamiać możliwości i aktu, który możliwość aktualizuje. Istotność istnieje, lecz w rzeczywistości nie może istnieć sama, wszak nie jest istnieniem.

Całą doniosłość tej tezy zobaczymy w Teodycei. Bóg, Akt czysty, jest jedynym bytem nie zawierającym istotności potencjalnej, gdyż Jego Istotność utożsamia się z Jego bezgranicznym Istnieniem. Przeciwnie zaś istnienie stworzone jest ograniczone przez istotność potencjalną, która z niem jest złączona. Istotność sprawia, że byt jest tem, a nie jest tamtem, że ma naturę ograniczoną poszczególnymi określeniami. Istnienie natomiast czyste, nieograniczone przez istotność, jest nieskończone.

Wszystkie stworzenia zatem są złożone z możliwości i aktu; Bóg jedynie jest Aktem czystym. Lecz między stworzeniami różniamy mniej i więcej złożone. Aniołowie np. przedstawiają złączenie istotności i istnienia; są zatem mniej prości niż Bóg i każdy ma naturę ograniczoną. Są oni jednak prostszymi niż ciała, gdyż istotność materialna — jak się o tem przekonamy w Kosmologii — jest złożona z pierwiastka potencjalnego — materji i z pierwiastka aktualizującego — formy. Z tego wynika, że w świecie ciał *istotność* nie utożsamia się z *formą*, jak to się dzieje w świecie duchów. Forma określa *gatunek*, naturę gatunkową bytu, natomiast materja potencjalna, która się do tej natury dołącza, oznacza poszczególne jednostki. Z tego wynika przedewszystkiem, iż w świecie ciał może istnieć więcej *jednostek* tego samego *gatunku*, co jest niemożliwe w świecie duchów czystych, gdzie każdy poszczególny anioł sam tworzy cały gatunek. Istotnie, duchy nie różnią się między sobą materją, lecz jedynie formą, która sama stanowi ich istotność, podczas gdy w tej samej

¹⁾ Por. C. Gentes I, 26 (*przypisek tłum.*).

naturze gatunkowej może uczestniczyć więcej jednostek materialnie różnych.

Istotność rozważaną jako „czem coś jest”, t. zn. rozważaną jako konkretny podmiot bytu, nazywamy „podłożem”. W świecie materialnym *podłoże* składa się z materji i formy i jest *jednostkowe*, „istotność” zaś oznacza najczęściej w sposób abstrakcyjny *naturę gatunkową*.

Gdy *podłoże* jest obdarzone umysłem, wolą i — co zatem idzie — doskonałą świadomością siebie (samoświadomością), nazywamy je „osobą”.

ROZDZIAŁ VIII.

SUBSTANCJA I PRZYPADŁOŚĆ.

Ilość istotności rzeczywistych i możliwych jest, ściśle mówiąc, niezliczona. Jednakże można je sklasyfikować w rodzaje według cech wspólnych, któremi się wyróżniają. Od rodzaju do rodzaju dochodzimy wreszcie do dziesięciu *najwyższych rodzajów* bytu, które Arystoteles nazwał *kategorjami*.

Kategorje stanowią część przedmiotu ontologii, gdyż rodzaje najwyższe są zarazem najogólniejszymi *sposobami*, według których *istnieją* wszystkie rzeczy stworzone. Bóg jest poza i ponad kategorjami. Nic w tem dziwnego, gdyż już podział bytu na akt i możność, istotność i istnienie nie może być zastosowany do Boga, a ściśle biorąc jedynie transcendentálne pojęcia mogą być o Nim wypowiedziane. Bóg posiada sposób bycia, który Jemu wyłącznie jest właściwy. Rzeczy zaś stworzone nie przedstawiają niezliczonych *sposobów bycia*, gdyż: albo istnieją *w sobie*, t. zn. bytują samoistnie, a nie w jakimś podmiocie, albo istnieją *w czemś innem*, w czem są jako w podmiocie. W pierwszym wypadku mamy *substancję*, np. anioł, człowiek, koń, buk, kamień; w drugim — *przypadłość*, np. szerokość, barwa, podobieństwo, czynność, ruch, wzruszenie, wspomnienie, cnota, wada, położenie.

Substancja i przypadłość są bytami, lecz substancja istnieje *w sobie*, t. zn. nie potrzebuje przypadłości, aby istnieć, i pod tym względem *jest* doskonalszą niż przypadłość. Jest rzeczą oczywistą, iż ciało jakieś *istnieje* w sposób doskonalszy, niż jego właściwości fizyczne, które są w nim przejściowo. Duch *jest* w sposób doskonalszy, niż zjawiska świadomości, których jest podmiotem. *Przypadłość* dla swego istnienia potrzebuje substancji; przypadłość jest w substancji i istnieje przez substancję i w żaden sposób nie mogłaby istnieć sama,¹⁾ tak np. barwa jest w przedmiocie barwnym, a wrażenie barwy w widzu.

¹⁾ Chyba, że jest w sposób cudowny podtrzymywana wszechmocą Bożą, jak to się dzieje jedynie z przypadłościami eucharystycznymi.

Substancje tworzą jedną kategorię, gdyż dla rzeczy stworzonych jest tylko jeden sposób istnienia w sobie; mamy natomiast *dziewięć* kategorii przypadłości, wyrażających *dziewięć* sposobów istnienia w czemś, *dziewięć* różnych przypadłościowych sposobów bycia.

Substancja istnieje w sobie, jej określenie brzmi: *istotność, dla której właściwą jest rzeczą istnieć w sobie a nie w innym*. Wyróżniają ją dwie cechy: pierwsza — istnieć w sobie (*subsistere*), być w sobie; druga — być podłożem przypadłości, nosić je, podtrzymywać je, jakgdyby udzielać im rzeczywistego istnienia, być ich podstawą, być — mówiąc obrazowo, *pod niemi (sub — stare)*. Właśnie ta druga właściwość substancji wytworzyła jej nazwę, aczkolwiek pierwsza właściwość jest — ściśle biorąc — jeszcze ważniejsza, gdyż każdy łatwo pojmuje, że substancja tylko dlatego może być podłożem przypadłości, ponieważ istnieje w sobie. W przeciwnym razie, t. zn. gdyby nie istniała w sobie, musiałaby substancja być przypadłością w stosunku do jakiegoś dalszego podmiotu i ten dopiero byłby prawdziwą substancją. Substancją bowiem nazywamy pierwszy (najdalszy) istniejący w sobie podmiot przypadłości.

Ale i ta właściwość substancji, która polega na podtrzymywaniu przypadłości, zasługuje na bardzo staranne rozważenie, gdyż ona to właśnie wskazuje nam, w jaki sposób dochodzimy do pojęcia substancji: mianowicie przez zrozumienie, że to, co jest przemijające, opiera się na czemś stałym i trwałym, oraz przez szukanie podstawy rzeczy. Przypadłości bowiem tworzą jakby zmienną powierzchnię rzeczywistości i ta powierzchnia najpierw działa na nasze zmysły. Z tych modalności wnosimy o istnieniu rzeczywistości więcej podstawowej, głębszej, któraby się nie zmieniała, gdy one się zmieniają, któraby *trwała*, któraby istniała w sobie: słowem substancji. Z tego wynika zarazem, że substancja nie może być ujęta zmysłami, nawet substancja rzeczy materialnych; w sobie nie jest ona ani widzialna ani dotykalna, choć widzimy rzecz, która jest substancją, i dotykamy się jej. Mówiąc zaś, że widzimy substancję i dotykamy się jej, w rzeczywistości widzimy barwy i kształty, dotykamy powierzchni twardej lub miękkiej, stałej lub płynnej: jedynie umysł nasz dzięki tym spostrzeżeniom ujmuje ich podstawę jako rzeczywistość substancjalną. Jest to ujęcie tak szybkie, rozumowanie tak proste, że do tego poznania wystarcza zwykły rozsądek.

Niektórzy filozofowie najnierozsądniej w świecie odrzucają substancję. Nie zdają sobie sprawy niebacznici, że mówiąc: „Istnieją tylko jakości i zbiory jakości, zjawiska i zespoły zjawisk”, przypisują już „jakościom” i „zjawiskom” czyli przypadłościom cechę podstawową substancji, a mianowicie **samoistne istnienie**.

Przekonani, że odrzucają substancję, właśnie stwierdzają ją wszędzie, a zaprzeczają jedynie rzeczywistości przypadłości. Umysł bowiem nie może się obejść bez pojęcia substancji, które już ma, gdy człowiek mówi: „rzecz, jakaś rzecz, ta rzecz”. I dlatego łatwo pojąć substancję; trudniej — dobrze zrozumieć przypadłości.

Przypadłość w przeciwieństwie do substancji jest istotnością, której właściwością swoistą jest istnieć w czemś. Przypadłość uzupełnia i wykończy substancję. Jest raczej czemś „bytu” niż bytem, jak mówili scholastycy. Mimo to jest bytem rzeczywistym, aczkolwiek ta rzeczywistość jest względna w pewnym znaczeniu.

Z pomiędzy dziewięciu kategorii najważniejsze do poznania są: *ilość*, która nadaje substancji materialnej cechy rozciągłości, pomiarowości itd.; *stosunek* (relatio), oznaczający rzecz w odniesieniu do innej; *czynność*, dzięki której rzecz jest czynna; *bierność*, na skutek której rzecz znosi dokonywaną nad sobą czynność czegoś, i wreszcie a zarazem przede wszystkim *jakość*. Niezliczone rodzaje jakości nadają każdej rzeczy właściwą jej fizjognomję; jakości dopiero, jako właściwości czyli modalności swoje poszczególne substancji, pozwalają je bliżej określać, zarówno czy chodzi o jakości wrodzone, czy o nabyte.

ROZDZIAŁ IX.

CZTERY PRZYCZYNY.

Przyczyną nazywamy wszelki pierwiastek pozytywny, od którego coś rzeczywiście pochodzi a tem samem w istnieniu swoim zależy od pierwiastka powodującego. „Przyczynowość” tedy stwarza zależność jednego bytu od drugiego. Poza Bogiem wszelki byt ma przyczynę, zarówno substancje jak i przypadłości. Jest zatem rzeczą ważną dobrze poznać wartość i treść pojęcia przyczyny, którego zakres równa się zakresowi kategorii.

Mamy więc do czynienia tutaj z pierwiastkiem rzeczywistym, pozytywnym (a nie czysto negatywnym), który wpływa na wytworzenie i określenie skutku. Ale ten wpływ może działać w rozmaity sposób. Przyczyna może wpływać na skutek lub wytwarzać go bądź jako jego materja, bądź jako jego forma, jako jego sprawca lub jako cel. Mamy zatem cztery rodzaje przyczyn: *przyczynę materialną, formalną, sprawczą i celową*. Te cztery przyczyny — w ten lub inny sposób — zawsze działają w wytworzeniu nowego bytu, czyli każdego skutku. Każda z nich doskonale odpowiada pojęciu przyczyny, gdyż każda powoduje skutek rzeczywiście, chociaż każda na swój sposób.

Arystoteles określił *przyczynę materialną*: to z czego coś jest zrobione; to z czego coś się robi. Ściśle biorąc odnosi się to określenie do materji, jako do podmiotu potencjalnego i mogącego być bliżej oznaczonym przez wszelkie zmiany fizyczne. Przyczyna ta jest „możliwością”; jest ona jakby materiałem biernym, z którego przyczyna czynna tworzyć będzie różne byty, jest jakby podmiotem plastycznym, który zostanie tak czy inaczej urobiony. Analogicznie nazwiemy np. zbiór wrażeń, z których umysł wydobędzie pojęcie, przyczyną materialną myśli, zbiór zaś „materiałów”, z których pisarz zaczerpnął pomysł, — przyczyną materialną utworu, i t. p. Wszelką rzeczywistość niedoskonałą, podlegającą udoskonaleniu, możemy nazwać przyczyną materialną nowego bytu otrzymanego wskutek udoskonalenia.

Przyczyna materialna jest możliwością, natomiast *przyczyna formalna* jest aktem. Jest ona aktem, określającym i wyszczególniającym przyczynę materialną; oczywiście wyraz „akt” należy

rozumieć w znaczeniu filozoficznym, wyżej wytłumaczonem, a nie w znaczeniu „działania”. Skoro tylko istnieje przyczyna formalna w związku z odpowiednią dla siebie materją, powstaje byt. Materja i forma zatem nie tworzą przez działanie, lecz przez swą złączoną obecność, przez istnienie. I tak: pomysł pisarza jest przyczyną formalną jego dzieła, i gdy tylko ten pomysł powstał, dzieło *formalnie* już jest utworzone, w kartkach zaś istnieje tylko *materiałnie*, jako „materiał do dzieła”. Gdy forma i materja złączą się, rzecz istnieje. Dlatego też przyczynę materialną i przyczynę formalną nazwano *przyczynami wewnętrznymi*, gdyż one stanowią byt wytworzony, jako możność i odpowiadający jej akt. Tak np. w porządku fizycznym „ciepło” jest przyczyną formalną, która w połączeniu z wodą, przyczyną materialną, utworzy aktualną ciepłą wodę.

Dla osiągnięcia tego celu trzeba jednak jeszcze, aby jakiś byt aktualny, *zewewnętrzny*, jako przyczyna zewnętrzna współdziałał w aktualizowaniu owego ciepła, o którym mowa, aby dał byt tej formie, aby ją, jak się wyrażamy, *wyprowadził* z biernej możności wody, gdyż możność sama z siebie nie przechodzi w akt. Tą przyczyną zewnętrzną jest *przyczyna sprawcza*; w przykładzie, który omawiamy — ogień.

Działalność tej przyczyny koniecznie musi uprzedzać działalność przyczyn formalnej i materialnej. Przyczyna sprawcza, o ile jest stworzeniem, działa zawsze w ten sposób, że wywołuje ruch, czyli w najszerszem tego słowa znaczeniu zmianę, sprawiając, że coś przechodzi z możności do aktu, a ruch wogóle to: „akt możności, jako możności”. (Arystoteles.) Wszakże nie ruch jest ostatecznym skutkiem przyczyny sprawczej, lecz *kres* (terminus) ruchu, czyli nowa forma (substancjalna lub przypadłościowa), która się zjawia wskutek ruchu. I odwrotnie, wszelka zmiana zależy bezpośrednio od przyczyny sprawczej. Przechodząc zaś od bliższych przyczyn sprawczych do coraz dalszych, musimy dojść do Pierwszej Przyczyny: Boga, którego Arystoteles nazywa Pierwszym Motorem.

Zresztą naturę przyczyny sprawczej tak łatwo poznać, że mimowoli powstaje dążność sprowadzić do niej wszystkie inne; w ten sposób filozofowie mierni często popełniają błąd, że już to przyczynę formalną, już to celową, a nawet materialną pojmują na sposób przyczyny sprawczej.

Przyczyna celowa wskazuje kres, ze względu na który skutek został spowodowany. Co sprawia, że chodzę? Bezwątpienia to, że muskuły moje wykonywają ruchy pod działaniem nerwów ruchowych, które są posłuszne mojej woli: to wszystko stanowią łańcuch przyczyn sprawczych. Ale co ponadto sprawia, że chodzę? To mianowicie, że idę na miasto. A poco wychodzę na

miasto? Gdyż mam tam spełnić obowiązek, załatwić sprawę lub użyć przyjemności. Mamy tedy podany szereg przyczyn celowych. Jak widzimy, te dwa szeregi bynajmniej się nie wykluczają. Oczywiście, bez działania nerwów ruchowych (przyczyny sprawczej) nie chodzilibyśmy; lecz nie chodzilibyśmy również, gdybyśmy nie mieli powodu do chodzenia, choćby dlatego, aby się poruszać lub rozerwać. Przyczyna celowa jest nawet najważniejsza ze wszystkich, gdyż ruch — aczkolwiek nie zależy od niej bezpośrednio — ma wszakże zawsze jakiś cel, dąży zawsze do jakiegoś kresu. Przyczyna celowa, choć ostatnia w porządku urzeczywistnienia, jest pierwsza w zamierzeniu. Środkami posługujemy się przed dojściem do celu, lecz posługujemy się nimi dlatego, że zdążamy do celu. To też i rodzaj środków zależy od natury celu.

W jaki sposób jednak może działać przyczyna celowa, skoro jeszcze nie jest urzeczywistniona, a zatem nie jest rzeczywistą w chwili, gdy zaczyna się ruch? Działa ona oczywiście jako coś, *co jest chciane*; choć tedy nie istnieje, może być przedmiotem chcenia dlatego, że jest przedstawiona w umyśle, który nadaje jej byt myślowy (idealny). Umysł posiada *ideę* i odpowiednio działa. Dlatego też, gdziekolwiek występuje przyczyna celowa, jest ona oczywistym dowodem myśli i rozumu. Nie należy jednak z tych twierdzeń wnioskować, jakoby przyczyna celowa istniała jedynie w czynach ludzkich, dlatego że w świecie dopiero umysł człowieka może pojąć *dobro*, a tem samym pojąc każdy poszczególny cel jako dobro, do którego warto dążyć. Skoro tylko dokładniej obserwujemy naturę, to i tam stwierdzamy istnienie przyczyn celowych. Dlaczego zwierzęta posiadają jakiś organ, np. oko? Oczywiście dlatego, że są zrodzone przez rodziców, którzy mieli oczy, a także dlatego, że komórki końcowe ich nerwów czuciowych mogą przyjąć odpowiedni kształt i spełniać właściwe funkcje. Lecz chociażby nauka pozytywna zdołała nagromadzić w tej sprawie długi szereg przyczyn sprawczych i materialnych, zmuszeni będziemy odpowiedzieć zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, że — jeśli zwierzęta mają oczy — to przedewszystkiem poto, *aby widzieć*. Mamy więc tutaj w rzeczywistości do czynienia z prawdziwą *przyczyną celową*, gdyż — jeżeli zarodek zwierzęcia rozwija się według określonego *prawa kierowniczego*, to dlatego, że to zwierzę ma wykonywać określone czynności i wieść określony rodzaj życia. Oczywiście, w tym wypadku nie wola ludzka chce celu, ani umysł ludzki przedstawia sobie przyczynę celową i zestraja środki, które ją urzeczywistnią. Stwierdzić zatem należy istnienie umysłu i woli rozleglejszych niż ludzkie, a mianowicie Umysłu i Woli przewodniczących działaniu praw naturalnych i działaniu wszelkiego rodzaju przyczynowości wogóle.

Metafizyka

KSIĘGA DRUGA

Kosmologja

KOSMOLOGJA

opracowała Germana C. CAPELLE,

ROZDZIAŁ X.

RUCH.

W pierwszej części niniejszej pracy rozważaliśmy w *Metafizyce ogólnej* byt jako byt. Rozważaliśmy tam wszystko ze stanowiska najogólniejszego, t. zn. każdą rzecz o tyle, o ile ona prosto i jedynie *jest*, abstrahując od wszelkich bliższych określeń. Obecnie posuwamy się krok naprzód, pytając, jakie są właściwości (cechy) bytu, rozpatrywanego ze stanowiska *poszczególnych* określeń (determinacyj).

Istotnie, byt odnosi się do wszelkiej rzeczywistości, lecz istnieje w niej w różnym stopniu doskonałości, według ścisłej hierarchji; to też przebiegając szybko jakby rzutem oka ustopniowanie rzeczywistości, wyróżniamy trzy działy zasadnicze o wzrastającym bogactwie bytu: *materję* albo *ciało*, *duszę* i *Boga* — albo „byt zmienny“, „byt zmienny żyjący“ i „byt żyjący niezmienny“.

Z tego wprowadzamy podział METAFIZYKI SZCZEGÓŁOWEJ na

Kosmologję,

Psychologję,

Teodyceę.

KOSMOLOGJĘ, rozpatrującą byt zdolny do ruchu, zmienny, *ens mobile*, można podzielić na trzy części:

Ruch,

Istotność ciał,

Właściwości ciał.

I. — ISTNIENIE RUCHU.

Arystoteles rozpoczyna *Fizykę*¹⁾, stwierdzając, że zarówno obserwacja jak i indukcja wykazują jako fakt niezaprzeczalny

¹⁾ W „Fizyce“ Arystoteles wyklada teorię ogólną ruchu. Pojęcie *ruchu* jest w niej ujęte jako pośrednie między pojęciem *bytu w moż-*

i podstawowy istnienie *ruchu* w rzeczach *naturalnych*¹⁾. Istotnie najznamienniejszym rysem wszechświata, zarówno na zewnątrz, jak wewnątrz nas, jest bezsprzecznie *zmiennosc*: czyż zmienność nie jest „tem, wskutek czego urzeczywistnia się wszystko, co się dzieje w naturze?” Poczynając od zjawisk chemicznych, gdzie atomy nieustannie oddziałują na siebie, aż do najwyższych dziedzin myśli ludzkiej, gdzie poznanie — jak to zobaczymy w Psychologii — dochodzi do skutku jedynie przez pewnego rodzaju przemianę poznającego w przedmiot poznania, nie pomijając zjawisk, które w świecie roślinnym i zwierzęcym powodują rodzenie, wzrost, przyswajanie, rozkład, wszędzie na czele praw przyrody dostrzegamy zmienność. *Zmiany zaś wszelkiego rodzaju* nazywają filozofowie *ruchem*.

Ruch tak dalece panuje we wszechświecie, że niektórzy filozofowie uczynili zeń podstawę rzeczy; Heraklit sławnym powiedzeniem: „Nie można się kąpać dwa razy w tej samej rzece” wprowadził do Historji Filozofji teorię o nieustannem przepływanii, podjętą teraz przez Bergsona. Nie rozprawiamy się na tem miejscu z tą teorią, upatrujemy w niej jedynie potwierdzenie powszechności ruchu. Z drugiej strony filozofowie, którzy odrzucają istnienie ruchu, jak Parmenides i Spinoza, potykają się o nieuniknione sprzeczności i formalnie przeciwstawiają się zdrowemu rozsądkowi.

II. — TEORJA RUCHU.

Zatem fakt jest pewny, że w świecie trwa ruch i zachodzą zmiany. Lecz co to jest zmiana? Dla łatwiejszego zrozumienia

ności a pojęciem *bytu aktualnego*: ruch jest bytem w możności, o ile on jest w możności, jest to przejście od możności do aktu.

Ta ogólna teoria ruchu służy jako wstęp do szeregu dzieł o różnych częściach wszechświata: *De coelo* zajmuje się tą częścią świata, którą Arystoteles uważał za niezmienną; niebo — miejsce ruchu wiecznego, zasiane gwiazdami, nie podlegającymi z natury ani powstawaniu ani rozkładowi; — *De generatione et corruptione* zajmuje się częścią *sublunarną* albo ziemską wszechświata, podległą rodzeniu i rozkładowi. — *De generatione et corruptione* znowu dzieli się na: *Meteorologicorum*, *De Partibus animalium*, *De anima*.

¹⁾ Nazwą *rzeczy naturalne*, *byty naturalne* oznacza Arystoteles rzeczy i byty, któremi zajmuje się Fizyka, a mianowicie: byt materialny rozważany ze stanowiska zmienności. Według Arystotelesa bowiem przyczyną zmienności jest *natura*: ciała podległe zmianom posiadają swą naturę, dzieła zaś rąk ludzkich pozbawione są wszelkiej wrodzonej dążności do zmiany i ulegają zmianom jedynie przypadkowo, np. gdy niszczyje wosk lub marmur, z którego są zrobione. „Natura jest podstawą i przyczyną ruchu lub spoczynku dla rzeczy, w której tkwi bezpośrednio i to jako właściwość istotna a nie przypadkowa.” Rzeczy naturalne są to takie, które — pobudzane nieustannie przez wewnętrzną zasadę — dochodzą do pewnego celu. (*Phys.*, II, rozdz. II, cf. Św. Tomasza, *Comm. in Phys.* I, lectio 2.)

weźmy dobrze znany przykład Arystotelesa: oto człowiek, który z niewykształconego stał się wykształconym; zaszła w nim zmiana, był pewien ruch; my zaś możemy wyróżnić w tej zmianie trzy momenty, jakby trzy fazy ruchu; w pierwszym momencie spostrzegamy, że człowiek niewykształcony zanika; w dalszym momencie pojawia się człowiek wykształcony; wreszcie między temi dwoma momentami znajdujemy stan pośredni, właściwy stawaniu się. W ten sposób zatem wszelki ruch ma trzy charakterystyczne momenty: punkt wyjścia, przejścia i dojścia do kresu. Lecz z jednej strony „więcej” nie może być wynikiem „mniej”, ani też nicość sama przez się nie może nic stworzyć; zatem niewykształcony nie może stać się wykształconym jedynie z tej racji, że jest niewykształconym. Z drugiej strony stawanie się nie może być spowodowane kresem, który — według założenia — jeszcze nie istnieje, bo gdyby istniał, nie byłoby stawania się; dlatego też wykształcenie, które zdobędzie ów człowiek, samo również nie tłumaczy zaszłej zmiany. Tak tedy ani punkt wyjścia ani kres nie mogą wytłumaczyć przejścia. Przejścia zaś nie możemy odrzucić, gdyż tem samym zaprzeczylibyśmy istnieniu ruchu, o którym poucza nasze doświadczenie codzienne.

Rozwiązanie tego dylematu, jak to czytelnik zapewne już znalazł, wskazuje *Metafizyka* w jasnej teorii o akcji i możliwości¹⁾. Istotnie, jeśli wykształcenie jako takie nie istnieje w niewykształconym — w przeciwnym razie byłby już wykształcony, — istnieje ono jednak w nim w pewien sposób, istnieje w stanie możliwości. Dlatego też to, co umożliwia w owym człowieku nowy stan „wykształcenia”, jest nie nicość wykształcenia, lecz wykształcenie w możliwości²⁾. Bez tej zaś możliwości stania się wykształconym nigdyby ów człowiek nie stał się wykształconym; wszak nie każdy byt może stać się wykształconym.

Wytłumaczyliśmy więc sobie stawanie się. Lecz czy ruch jest tylko stawaniem się? Rozważmy jeszcze nasz przykład: potrzeba było, aby w niewykształconym istniała w możliwości właściwość „wykształcony”; lecz to bynajmniej nie wszystko. Widzieliśmy, że niewykształcony zanika, umiera, że się tak wyrazimy, aby ustąpić miejsca wykształconemu. Otóż, gdyby między tymi dwoma była przerwa całkowita, nie zrozumielibyśmy bynajmniej ruchu; w prawdziwej, istotnej zmianie trzeba, aby ten sam byt równocześnie zniknął i zjawiał się, lecz oczywiście — i to usuwa sprzeczność — pod różnemi względami, a mianowicie: niewykształcony umiera, a wykształcony rodzi się, człowiek zaś sam,

¹⁾ Patrz wyżej rozdz. VI *Metafizyki ogólnej*, str. 47 nast.

²⁾ Wykształcenie w możliwości sprawia, że nowy stan „być wykształconym” jest możliwy, lecz aby go *ureczywistnić*, trzeba wdania się przyczyny sprawczej.

niezależnie od swego stosunku do wykształcenia, trwa, istnieje nadal; byt, który uległ zmianie, jest tym samym bytem; bez tej tożsamości mielibyśmy dwa byty różne a nie jeden byt, który przechodzi z jednego stanu w drugi, byt w ruchu.

Tak tedy w każdej zmianie jest coś, co trwa, i coś, co znika; w każdym stawianiu się jest coś stałego i coś w ruchu. Możemy przy tej sposobności, mimochodem, zauważyć, że ruch, aczkolwiek powszechny, nie może być wszystkim i zawrzeć całej rzeczywistości, jak to utrzymują niektórzy myśliciele, gdyż całkowitego wytlumaczenia ruchu nie znajdujemy w samym ruchu; ruch możemy pojąć jedynie, gdy wspiera się na podstawie trwałej. To też rozważamy tutaj nie ruch jako taki, lecz *byt w ruchu*. Byt ten zaś przez to samo, że jest w ruchu, nie może być bytem niezłożonym; musi się składać z dwóch elementów istotnych: jednego, który spełnia funkcję *materji*¹⁾ i trwa poprzez wszystkie zmiany, których podłożem jest jakiś byt; jest on możliwością — w naszym przykładzie ów człowiek. Drugi element, który nazwiemy *formą*, zjawia się i znika zależnie od okoliczności; jest to ściśle mówiąc akt. W tym przykładzie *wykształcony* (forma) łączy się z *człowiek* (materją) przez zmianę, której ów człowiek ulega.

Możemy więc wraz ze scholastykami powiedzieć, że istnieją trzy zasady albo przyczyny wszelkiego ruchu: materja, forma, i brak tejże, zatem — w przykładzie niniejszym, — człowiek, właściwość „wykształcony” i fakt, że ten człowiek jest pozbawiony tej właściwości w chwili, gdy ruch się zaczyna. Z pomocą tego, co już wiemy o akcie i możliwości, możemy również zrozumieć określenie perypatetyczne ruchu: *akt bytu w możliwości o ile jest w możliwości*, czyli o ile byt porzuca swój punkt wyjścia i zmierza ku kresowi.

III. — CZTERY RODZAJE RUCHU²⁾.

Zanim rozważać zaczniemy byt w ruchu, zatrzymajmy się chwilę przy samym ruchu. Scholastycy rozróżniają cztery rodzaje zmian: 1. zmiany zachodzące w substancji: *rodzenie* i *rozkład*; 2. zmiany w ilości: *przybytek* i *ubYTEK*; 3. zmiany we wła-

¹⁾ Wyraz *materja* może mieć dwa znaczenia: a) ściśle oznacza *materję pierwszą* i przeciwstawia się formie substancjalnej, jak wykażemy niżej; — b) w szerokim znaczeniu słowa, w jakim właśnie używamy go obecnie, oznacza *podmiot*, *podłoże* wszelkiej zmiany substancjalnej lub przypadłościowej; podmiot ten spełnia w tych zmianach funkcję analogiczną do funkcji materji pierwszej w zmianach substancjalnych, chociaż może jako podmiot już składać się z materji i formy.

²⁾ Rozumiemy tutaj rodzaje ruchu wogóle czyli rodzaje *zmian*. W niektórych tekstach Arystoteles rozróżnia *ruch lokalny*, κινήσις; i ruch — *zmianą*, μεταβολή która w takim razie obejmuje tylko trzy rodzaje zmiany *substancji*, *ilości* i *jakości*.

ściwościach czyli *odmiany*; wreszcie 4. zmiany co do miejsca, zwane *ruchem lokalnym* lub ruchem w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Ruch w najszerszym ujęciu jest rzeczywiście nietylko przeniesieniem z jednego miejsca w inne, lecz również wszelkiem przejściem z jednego stanu w inny, bez względu na to, czy owo przejście jest momentalne lub trwa dłużej, albo czy jeden z tych stanów jest negatywny lub pozytywny. Wyobraźmy sobie roślinę: ziarno pyłku zapładnia zalążek i oto mamy zmianę substancjalną, gdyż pojawia się byt nowy, który przedtem nie istniał: roślina kiełkuje, rośnie i tem samym zmienia się przez wzrastanie. Lecz oto z ziarna, które wydała, zrobiono mąkę, a potem chleb: odmiana. Albo też wiatr unosi ziarno: ruch lokalny.

Ciekawą jest rzeczą zauważyć, że ruch lokalny, którym w szczególny sposób zajmowali się badacze nowożytni, poczynając od Kartezjusza a kończąc na Einsteinie, jest pod pewnym względem najmniej interesującym. Zapewne, ruch lokalny wchodzi jako jeden z elementów w skład innych ruchów w tem znaczeniu, że np. przybytek wymaga koniecznie przestrzeni, w której mógłby się pomieścić: z tego stanowiska możnaby ruch lokalny uważać jako ruch pierwotny, gdyż inne ruchy są tylko jego zróżniczkowaniem¹⁾; lecz to stanowisko nie jest wyłączone, gdyż ruch lokalny, z innego stanowiska rozpatrywany, jest ostatnim z ruchów. Istotnie, przebywanie ciała w różnych miejscach kolejno nie poucza nas zupełnie o samym ciełe, nie mówi, czem ciało w ruchu różni się od ciała w spoczynku. Pochodzi to stąd, że ruch lokalny nie jest czemś wewnętrznem dla rzeczy w ruchu, lecz według poglądu scholastyków jest jedynie czysto zewnętrznem oznaczeniem; gdy tymczasem ruch wewnętrzny substancjalny, ilościowy czy jakościowy — przenika do samej natury ciała w ruchu, a nie ogranicza się jedynie do oznaczenia położenia tego ciała względem ciał innych. Wolno tedy być zdania, że filozofowie nowożytni, którzy zastanawiali się jedynie nad ruchem lokalnym, pominieli doniosłą część zagadnienia.

¹⁾ Trzy pozostałe rodzaje zmian są zróżniczkowaniem ruchu lokalnego, podobnie jak cztery pozostałe zmysły są dla scholastyków zróżniczkowaniami dotyku. Lecz właśnie z powodu tego zróżniczkowania nie dadzą się wszelkie rodzaje zmian sprowadzić do ruchu lokalnego, podobnie jak wzrok, słuch i t. d. nie dadzą się sprowadzić do dotyku.

ROZDZIAŁ XI.

ISTOTNOŚĆ CIAŁ: MATERJA I FORMA.

Teorja ruchu pouczyła nas, że wszelki byt podległy zmianom musi się składać z materji i formy.

I. — MATERJA.

Postarajmy się przedewszystkiem zdać sobie jasno sprawę za pomocą najprostszych przykładów, czem jest *materja pierwsza*: materja jest w takim stosunku do formy, jak drzewo przed obrobieniem do sprzętu zeń wykonanego, jak odłamek marmuru nieociosany do posągu, jak rozciągłość, która sama z siebie nie jest czemś ukształtowanym, do określonego kształtu; oczywiście nie twierdzimy tem samem, że materja pierwsza jest np. drzewem. Materja pierwsza jest czemś najzupełniej nieokreślonym; jest ona prosto rzeczywistością, która do wszystkich rzeczy pozostaje w takim stosunku, jak drzewo do przedmiotu zeń wyrobionego. To też Arystoteles określa ją jako „pierwsze podłoże każdej rzeczy¹⁾ albo jako „to, co nie jest określoną rzeczą, ani jakością rzeczy, ani jej ilością, ani czemkolwiek, co określa byt²⁾”. Św. Tomasz zaś mówi, że „materja jest możliwością bytu substancjalnego³⁾”, t. zn. czemś, z czego może powstać wszelka substancja naturalna; słowem jest ona tem, co zostaje w naszym myślowem ujęciu każdej rzeczy, gdy oddzielimy od niej myślowo wielkość, kształt, barwę itd. Następujący urywek ze św. Augustyna pomoże nam ostatecznie zrozumieć, co to jest materja pierwsza: „Czyż to nie Ty, Panie, pouczyłeś mnie, że ta materja pierwotna nie była czemś, dopóki nie otrzymała od Ciebie swej formy i różniczkowania? Nie była ona ani barwą, ani kształtem, ani ciałem, ani duchem, a przecież nie można powiedzieć, że była bezwzględnie niczem⁴⁾”.

Istotnie, przekonaliśmy się, że byt jako taki nie może pochodzić z nicości, ani też z siebie już zaktualizowanego, lecz musi

¹⁾ *Phys.*, I, rozdz. IX. — ²⁾ *Metaph.*, VII, rozdz. III. — ³⁾ *Com. in Phys.*, I, lectio 15. — ⁴⁾ *Wyzn.*, XII, 3.

pochodzić z materji pierwszej; jest ona zatem czemś pośredniem między nicością a aktem, jest *realną możliwością bytu*. Z istoty swej jest *możliwością bierną*, gdyż — jak wskazuje jej definicja — istotność jej polega na łączeniu się z formą, a tem samym pozostaje względem form istotnych w takim samym stosunku, w jakim pozostaje możliwość względem aktu. Z drugiej strony jest to jednak możliwość *rzeczywista*, gdyż materja chociaż nieokreślona różni się od nicości. Twierdzenie to bynajmniej nie jest sprzeczne z tem, co twierdzi Metafizyka, a mianowicie, że byt o tyle tylko jest rzeczywistym, o ile jest aktem. Obecnie bowiem, rozważając materję niezależnie od formy, dokonywamy czysto myślowej abstrakcji, lecz nie przeprowadzamy rzeczywistego podziału. Materja pierwsza, jako taka, nie istnieje w rzeczywistości, gdyż zlałaby się z nieistnieniem; lecz gdy łączy się z formą, istnieje rzeczywistość jako składnik rzeczy materialnej. W przeciwnym razie forma złączona z materją nie różniłaby się od samej formy rozłączonej. Otóż zobaczymy, że forma złączona z materją i forma rozłączona różnią się między sobą.

Z bierności i rzeczywistości materji pierwszej wynikają dwa wnioski zasadnicze. Materja, nie związana sama z siebie z żadną poszczególną formą, może przyjąć jakąkolwiek formę, „posiada odbiorczość powszechną”. Wosk miękki przyjmie nieograniczoną ilość odcisków; podobnież materja może złączyć się z wszelką formą, jaka tylko się znajdzie, a nawet już z jedną formą złączona, pozostaje we względnej możliwości wobec form innych. Dzięki tej właściwości można ją nazwać *negatywnie nieskończoną*. Z drugiej jednak strony, ponieważ materja jest nie tylko bierna, lecz i rzeczywista, przeto potrzebuje formy; sama, jakśmy to widzieli, istnieć nie może: *wszelki byt istnieje o tyle, o ile jest aktem*. A zatem materja wymaga formy z tej prostej przyczyny, że nie może istnieć bez elementu ją aktualizującego. Scholastycy wyrażali to mówiąc, że materja ma *wrodzone pożądanie* formy. Jednakże fakt, że materja jest przeznaczona dla formy, t. zn. że materja istnieje dla formy, a nie przeciwnie forma dla materji, bynajmniej nie przeszkadza materji w zachowaniu pewnych właściwości swej natury. To też św. Tomasz zwraca uwagę¹⁾, że w materji nie ukształconej przez formę znajdujemy dwie dyspozycje: podatność dla jakiegokolwiek formy oraz zachowanie swoistych właściwości nawet po złączeniu z jaką formą. Dobrze to rozświetla przykład św. Tomasza: robotnik, aby zrobić piłę, wybiera materję zdatną do piłowania ciał twardych, lecz materja ta zachowuje możliwość stępienia się czy zardzewienia. Fakt ten wykazuje zarazem, że materja jest czemś rzeczywistym.

¹⁾ S. Th. I, q. 76, a. 5, ad 1.

Przyjrzyjmy się obecnie *właściwościom* materji pierwszej: jest ona *jedną i trwałą*. Materja pierwsza posiada jedność w tej mierze, w jakiej posiada byt, a ponieważ jej byt jest niedoskonały, przeto i jej jedność podlega takiejże niedoskonałości; posiada jedność, lecz tylko o tyle, o ile nie jest złączona z formą, t. zn. o tyle, o ile nie jest rzeczywistością. Jedność jej zatem nie istnieje rzeczywiście, lecz pozostaje tylko abstrakcją rozumu¹⁾. Tej jedności materji pierwszej nie należy mieszać z tą jej właściwością, że jest podstawowem podłożem, gdyż ta właściwość przysługuje materji pierwszej dopiero po złączeniu z formą.

Nadto materja pierwsza nie może mieć żadnej formy, z którą złączenie wykluczałoby podatność na inne formy; rzeczy dają się przetwarzać jedne w drugie, asymilować jedne przez drugie; np. niektóre ciała chemiczne służą życiu roślin i zwierząt i t. d. Teoria elektronów, ciesząca się dziś takim uznaniem, pozwala właśnie pojmować materję jedynie jako wątek, przyjmujący w naturze postać różnorodną. To właśnie rozumieć należy przez trwałość materji pierwszej. Ona się nie staje, lecz jest stale tem, czem jest; gdyby bowiem powstawała, trzebaby, aby już uprzednio istniał jakiś pierwiastek, z któregoby materja pierwsza powstawała i któryby był podłożem dla niej; lecz widzieliśmy, iż właśnie zadaniem swoistem materji pierwszej jest, aby była podłożem wszelkich zmian. Nadto nie może ona również ginać, gdyż — jako ostatni kres zmian — mogłaby zniknąć jedynie przez unicestwienie. Materja pierwsza zatem jest „niepowstawalna” (*ingennerabilis*) i „niezniszczalna” (*incorruptibilis*). Trwałość ta wszakże nie pochodzi z jej doskonałości — jak wieczność Boga z Jego doskonałości — lecz przeciwnie z jej niedoskonałości, z bliskiego powinowactwa z nicością, powinowactwa wywołanego potencjalnością materji pierwszej; wszak i nicość sama przez się ani może coś wytworzyć, ani powołać do bytu. Trwałość materji pierwszej narzuca tedy wniosek, iż musiała ona być stworzona przez Boga i przez Boga tylko może być unicestwiona.

Na zakończenie kilka słów o swoistej trudności poznania materji pierwszej. Istotnie, materja pierwsza nie posiadając nic podpadającego pod zmysły, nie może też być ujęta w zmysłowem spostrzeżeniu; jedynie rozum może sobie wytworzyć o niej pojęcie. Lecz i to pojęcie będzie zawsze bardzo niedoskonałe i niedorówane, gdyż poznawalność bytu wypływa z jego aktualności, jak to wykazuje Metafizyka i Psychologja. Znamy tedy materję pierwszą jedynie jako pozostałość przemian substancjalnych, jako niepełne podłoże, służące w świecie materjalnym za stałą podstawę stawania się. Trudność poznania materji pierwszej pocho-

¹⁾ *Materia est una rationis et similitudinis, non autem reali et numerica unitate* (Św. Tomasz w opusc. De principiis naturae).

dzi nietylko z ograniczoności naszego umysłu, lecz i z własnej niedoskonałości tego przedmiotu; nawet Bóg zna materję pierwszą jedynie pośrednio, gdyż sama w sobie jest ona niepoznawalna. Możemy ją poznać, gdy — mówiąc obrazowo — obrócimy się do niej plecami: t. zn. możemy ją poznać przez jej stosunek do formy, zapomocą poznania formy: *per analogiam ad formam*. Racją bowiem bytu materji pierwszej jest jej przeznaczenie dla formy.

II. — FORMA.

Zastanówmy się teraz nad „formą substancjalną”. Najogólniej biorąc, forma jest, według wyrażenia scholastycznego, „aktem, który nadaje istnienie rzeczy” albo „tem, przez co rzecz otrzymuje określony sposób bycia”. Tak np. kształt, który opisuje rozciągłość; wzór, według którego marmur odtwarza rysy np. Apollona.

Wyraz „forma” może wszakże być rozmaicie rozumiany, zależnie od tego, jaki rodzaj formy mamy na względzie; w filozofji scholastycznej rozróżnia się formę *zewnątrzną* i *wewnętrzną*; pierwszy rodzaj stanowią takie formy, których naśladowanie określa rzecz, tak np. statua odtwarza ideę (formę), którą miał artysta. Drugi rodzaj form wywiera wpływ od wewnątrz bytu i określa ten byt, udzielając mu własnej treści; np. dusza rozumna określa człowieka¹⁾. Forma wewnętrzna z kolei może być albo *samoistną* albo *kształtującą*. Forma samoistna może istnieć poza podmiotem materjalnym, np. anioł; formą kształtującą jest taka, która daje doskonałość jakiemuś podmiotowi, z którym się łączy, aby wytworzyć byt wspólny, np. wiedza udziela się myśli człowieka, aby uczynić zeń uczonego. Dusza ludzka jest równocześnie i samoistną, jako duchowa, i kształtującą, jako złączona z ciałem, co wykazuje Psychologia. Wreszcie wśród form kształtujących rozróżniamy: formy *substancjalne* albo istotnościowe i *przypadłościowe*, zależnie od tego, czy forma nadaje samo istnienie i istotność, czy tylko byt względny i wtórny; jak np. wiedza przypadłościowo dołącza się do już istniejącego bytu, człowiek nabywa wiedzy. Wszelka forma, substancjalna czy przypadłościowa, jest pierwiastkiem bądź istnienia, bądź sposobu istnienia, przyczem forma istotnościowa stanowi (konstytuuje) byt, który posiada określenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, np. człowiek; forma zaś przypadłościowa konstytuuje byt, którego określenie nie jest podstawowe, lecz zawiera pojęcie podmiotu jako podłoża, np. ciepło; ono nie nadaje bytu substancjalnego, dołącza jedynie sposób bycia i sprawia, że jakiś byt już istniejący staje się ciepłym;

¹⁾ Patrz poniżej *Psychologia*.

określenie ciepła będzie tylko wówczas podstawowe, gdy będziemy określać ciało ciepłe. Ponadto dwa te rodzaje form różnią się i tem, że forma substancjalna łączy się jako z podmiotem z bytem całkowicie tylko możliwościowym, tem samem uprzedza materję, ponieważ akt uprzedza możność. Forma zaś przypadłościowa łączy się jako z podmiotem z bytem aktualnym, który tylko pod pewnym względem jest w możności i dlatego forma przypadłościowa, późniejsza niż podmiot, istnieje ze względu na niego¹⁾. Obecnie zależy nam najwięcej na poznaniu „formy substancjalnej”.

Omówmy tedy najpierw różne znaczenia, które scholastycy przywiązują do następujących wyrażen: forma substancjalna jest uważana jako *doskonałość*²⁾, gdyż wszelki byt otrzymuje doskonałość od swej formy, materja zaś udziela mu jedynie podatności na udoskonalenie: marmur, ukształcony przez obraz bóstwa, jest jako rzeźba doskonalszy niż niekształtna bryła. Formę nazywają również *aktem*, gdyż ona aktualizuje byt, ona sprawia, iż rzecz przechodzi z możności do aktu. Mówi się wreszcie, że forma jest *gatunkiem*, gdyż określa rzecz gatunkowo: że człowiek jest człowiekiem, zawdzięcza to właściwościom ludzkim, które nadaje jednostkowej materji forma „zwierzę rozumne”; to zaś, że człowiek jest Piotrem lub Pawłem, pochodzi od materji, jak się o tem przekonamy przy zagadnieniu *zasady ujednostkowania*.

Powyższe trzy postacie czy objawy (doskonałość, akt, gatunek) formy substancjalnej sprawiają, iż przy łączeniu się z materją pierwszą forma ta spełnia trojakie zadanie, a mianowicie: staje się ona *pierwiastkiem istnienia*, *pierwiastkiem działania* i *pierwiastkiem* albo *zasadą celowości*.

Jest pierwiastkiem bytu, lecz nie przez nadanie istnienia cięłu, istnienie bowiem zależy od materji, formy i od działania przyuczyny sprawczej; mimo to forma jest zasadą wewnętrzną bytu, gdyż istnienie wymaga całkowitego i podstawowego określenia, wykończenia wewnętrznego, to wszystko zaś daje jedynie forma.

Ponadto forma jest pierwiastkiem działania, aczkolwiek tylko całość złożona, jako taka, działa; ponieważ jednak, według zasady: *wszelki byt działa w takiej mierze, w jakiej jest aktem*, stopień zaktualizowania określa stopień działania, zatem czynnik aktualizujący — forma — jest pierwiastkiem działania.

Wreszcie forma jest gatunkiem i dostarcza materji właściwości gatunkowych. Z tego tytułu forma nadaje materji jej dążenia naturalne i cele właściwe gatunkowi: forma „zwierzę rozumne”, wraźona indywidualnej materji, skłania całość złożoną do myślenia i chcenia.

¹⁾ S. Th. I, q. 77, a. 6. — ²⁾ Doskonałość albo entelechia — ἐντελέχεια: energia czynna i skuteczna.

Wyliczyliśmy funkcje formy substancjalnej; teraz tedy rozumiemy, dlaczego scholastycy określali ją: *akt pierwszy materji — to, przez co substancja jest tem, czem jest — to, co jest podstawą bytu i racją jej istotności (quidditatis)*¹⁾.

Forma substancjalna mimo doskonałości i aktualności nie jest wolna od niedoskonałości. Widzieliśmy, że materja pierwsza dąży do formy: to właśnie stanowi jej doskonałość, gdyż im więcej materja dąży do formy, tem więcej oddala się od pierwotnej nieokreśloności. W stosunku do formy substancjalnej spostrzegamy coś wręcz przeciwnego: celem bowiem istotnym tej formy jest połączyć się z materją, a to właśnie stanowi niedoskonałość, gdyż wyraża zależność od materji, poza którą forma substancjalna istnieć nie może; to złączenie z materją nie jest szkodliwe dla formy, przeciwnie, jest dla niej konieczne; lecz sam fakt, że forma potrzebuje materji, ukazuje jej niedoskonałość w stosunku do takich form, które mogą być całkowicie doskonałe bez połączenia się z materją.

Materja i forma są zatem obydwie wspólnie przyczynami bytów materjalnych, lecz nie w ten sam sposób: forma jest dla bytu przyczyną istotną i kształtującą i, jakśmy to widzieli, przeważa nad przyczyną materjalną; dla statuy Apollona, jako takiej, ważniejszą jest rzeczą przedstawiać jego rysy niż być z marmuru czy z drzewa.

Poznawszy w ten sposób formę substancjalną, zbadajmy, czy ten pierwiastek aktualizacji może wzrastać lub zmniejszać się. Widzieliśmy, że forma ustala byt jednostkowy w jego gatunku: jeżeliby tedy ta forma wzrastała lub zmniejszała się, zmieniałaby się, a zatem byt przez nią ukształcony tem samem zmieniłby gatunek. W związku z takimi rozważaniami porównywa św. Tomasz formę z liczbą: podobnie jak wszelka wielkość dodana do określonej liczby zmienia jej gatunek, tak wszelka doskonałość dodana do formy nadaje bytowi przez nią ukształconemu nowy gatunek²⁾. Jak 3 nie może się zwiększyć, nie przestając być 3, tak cząsteczka wody nie może być więcej lub mniej wodą. Musimy zatem powiedzieć, że forma substancjalna jest — dopóki trwa — niepodzielna, t. zn. niezmienna.

Aczkolwiek jednak forma poszczególna sama w sobie się nie zmienia, to ogół form substancjalnych może posiadać różne stopnie doskonałości i tworzyć we wszechświecie hierarchję, która wychodząc od ciał prostych świata nieorganicznego, dochodzi aż do człowieka; człowiek, według św. Tomasza, posiada równocześnie,

¹⁾ Quidditas — termin scholastyczny, powstały z łacińskiego *quid*, zaimka określonego rodzaju nijakiego, znaczy zatem: *to, czem jest rzecz, istotność*.

²⁾ S. Th. I, q. 76, a. 4; I, q. 118, a. 2.

dzięki stopniowi doskonałości swej duszy, i właściwości materji nieorganicznej, i życie rośliny, i czucie zwierzęcia, i poznanie umysłowe. Tak tedy dzięki różnorodności form substancjalnych, w przeciwieństwie do jedności materji pierwszej, istnieje w naturze różnorodność bytów, a co za tem idzie i różnorodność zmian i ruchów w świecie zachodzących.

III. — CAŁOŚĆ ZŁOŻONA.

Jednak ani materja sama ani forma sama nie są bytami czy substancjami, dopiero z ich połączenia powstaje byt jeden, rzeczywisty, składający się z dwóch czynników: jednego, na mocy którego byt substancjalny „może być“, i drugiego, na mocy którego „jest“. Jest tedy rzeczą bezwzględnie konieczną, aby istniała całość złożona, gdyż bez niej nie istniałaby zmienność, którą staraliśmy się wytłumaczyć: widzieliśmy istotnie, że materja trwa stale, jak również forma. W oderwaniu bowiem od materji forma posiada jedynie byt myślowy, a tem samem jest poza dziedziną zjawisk powstawania i rozkładu; forma jest tym czynnikiem, przez który coś staje się, lecz ona sama nie staje się; jedynie całość złożona, jako taka, rodzi się lub umiera.

W jaki sposób łączą się materja i forma, aby wytworzyć całość złożoną? Według św. Tomasza nie istnieje żadna rzeczywistość pośrednia, któraby służyła jako łącznik między nimi, gdyż w takim razie potrzebne byłyby jeszcze dalsze pośredniki, a mianowicie między formą i łącznikiem, między łącznikiem a materją i t. d. w nieskończoność. A zatem dwa te pierwiastki muszą być zdolne do bezpośredniego łączenia się z sobą. Łatwo to pojąć, gdy sobie uprzytomnimy, że forma jest aktem materji, a materja podłożem formy. Istotnie, widzimy jasno, że nie istnieje nic pośredniczącego między woskiem a linjami pieczęci w wosku odcisniętymi, między marmurem a postacią, którą on przedstawia. Podobnie jak idea postaci, którą sobie wytworzył artysta, złączona jest z marmurem w wykonanej rzeźbie, tak samo forma substancjalna złączona jest z właściwą sobie materją w każdej naturalnej całości. Św. Tomasz podaje głębokie uzasadnienie tego twierdzenia¹⁾: materja jest możliwością dla wszystkich aktów w pewnym określonym porządku, dlatego też jest rzeczą konieczną, aby przedewszystkiem posiadała ten akt, który jest pierwszym, a tym aktem może być tylko istnienie. Dlatego to materja nie może być *cieplą* czy *rozciąglą*, jeśli uprzednio nie *istnieje*. A ponieważ właśnie forma substancjalna czyni materję istniejącą, zatem oczywiście nie może materja otrzymać nic pośredniczącego między sobą a formą substancjalną przed przyjęciem tejże.

¹⁾ S. Th. I, q. 76, a. 6.

Połączenie zatem między pierwiastkami jestestwa złożonego jest bardzo ściśle. Czy wszakże w całości złożonej niema nic więcej ponad zespolenie pierwiastków? Albo raczej: jaka jest różnica między sumą pierwiastków a ukonstytuowaną całością? Przekonaliśmy się już, że ani forma ani materja nie mogą istnieć przed połączeniem się, nie są zatem zdolne udzielić bytowania całości substancjalnej, gdyż nie można dawać tego, czego się nie posiada. Zaktualizowanie tedy utworzonego bytu musi być dodane z zewnątrz. Słowem, między uprzednimi pierwiastkami składowymi a całością substancjalną zachodzi ta sama różnica, którą rozważaliśmy w *Metafizyce* między istotnością a istnieniem, materja i forma bowiem tworzą istotność, której istnieniem jest urzeczywistniona całość; materja i forma, jako takie, są możliwością w stosunku do całości złożonej, do bytu substancjalnego, który jedynie jest aktem.

Wszelako w bycie rzeczywistym nietylko forma i materja łączą się bezpośrednio, nietylko zaktualizowanie jest większe niż w składnikach tego bytu, lecz ponadto ten byt samoistny jest indywidualny, jest jeden i odróżnia się od innych indywidualów. Cóż tedy sprawia, że każde ciało jest indywidualne? Albo, żeby użyć terminologii Szkoły, co jest *pierwiastkiem ujednostkowania*? Według św. Tomasza pierwiastkiem tym jest materja oznaczona ilością¹⁾. Istotnie, forma, której właściwą jest rzeczą istnieć w materji, z natury swej zdolna jest istnieć w materji, lecz jako taka, myślowo tylko ujęta, może się udzielić jakiegokolwiek materji, a zatem, sama z siebie forma nie jest ani jedną, ani wielokrotną. Byt zaś jednostkowy wymaga rzeczywistej jedności i bezwzględnej nieudzielności. Jeżeli tedy nie forma ujednostkawia byt, musi to czynić materja. Uprzednio już widzieliśmy, iż materja jest ostatniem podłożem, że sama nie może istnieć w czemś innym, jako w podmiocie. A zatem ona jedna tylko może nadać formie ową nieudzielność konieczną do ujednostkowania całości: forma, przyjęta przez materję, staje się nieudzielną właśnie dlatego, że ta materja nie może już tkwić w czemś dalszem, jako w swoim podłożu: obraz Apollona może być odtworzony kilkakrotnie, lecz tylko w różnych marmurach; skoro tylko obraz ten złączy się ze ściśle oznaczoną materją, będzie stanowił z nią rzeźbę indywidualną, ujednostkowioną, a rysy tej poszczególnej rzeźby nie mogą się już wyrazić w żadnej innej materji, forma stanie się nieudzielną przez materję. To też już widzieliśmy, że jakaś jednostka jest człowiekiem i posiada duszę rozumną dzięki swej formie, lecz tylko dzięki swej materji jest Piotrem, a nie Pawłem.

¹⁾ S. Th. III, q. 77, a. 2

Jednakże i sama materja potrzebuje ujednostkowania, aby okazało się rzeczywiste wyodrębnienie bytu jednostkowego, a nie tylko jego nieudzielność. W tym celu trzeba, jak to zobaczymy, aby materja była wyodrębniona, „oznaczona” co do swej ilości, gdyż ujednostkowanie tkwi w samej istotności ilości, jak to wykaże rozważanie ilości. Uzupełnimy sobie zatem wiadomości o pierwiastku ujednostkowania po analizie ilości.

Narazie, aby dobrze zrozumieć ścisłe zespolenie materji i formy, wystarczy wiedzieć, że forma nadaje materji określenie gatunkowe i byt, materja zaś daje formie potencjonalność, z której pochodzi i podmiot, dzięki któremu forma nie tylko istnieje, lecz nadto jest nieudzielna.

ROZDZIAŁ XII.

WŁAŚCIWOŚCI CIAŁ.

I. — ILOŚĆ.

Weźmy jakiegokolwiek ciało. Skoro zobaczymy, że się zmienia, wiemy już, że składa się z materji i formy. Lecz przyjrzyjmy się jemu jeszcze: spostrzegamy w niem pewne właściwości: wielkość, barwę, położenie w przestrzeni i czasie; energje czynne: ciężenia, rozciągliwości, magnetyzmu; stosunki z innymi ciałami itd., itd. Otóż między wszystkimi temi właściwościami jedna ma stanowisko naczelne, gdyż służy za pośrednika między nimi wszystkimi a samą substancją materjalną. Tą właściwością jest ilość albo wielkość, a to dlatego że wszystkie inne właściwości mają udział w ilości, rozciągają się w przestrzeni i mogą być dzielone; żadne ciało nie może ani być barwne, nie będąc rozciągle, ani się poruszać inaczej jak w przestrzeni.

Czemże tedy jest ilość? Widzieliśmy w Metafizyce, że ilość jest jedną z dziesięciu kategorii czyli predykamentów, pierwsza z przypadłości towarzyszących substancji. W dokładnem tłumaczeniu brzmi arystotelesowskie określenie ilości¹⁾, jak następuje: „Bytem ilościowym nazywamy taki, który jest podzielny na dwie lub większą ilość części konstytuujących²⁾, z których każda z natury swej jest czemś jednym i określonym“. Św. Tomasz, interpretując to określenie, uwydatnia jego głębokie znaczenie: istotnem w ilości jest nietyle podzielność, jak raczej posiadanie części konstytuujących, t. zn. takich części, które — jako części — mogą istnieć w całości i równocześnie być każda wyodrębniona i oznaczona. Części ilościowe mają istotnie tę szczególną właściwość, że mogą ujawnić się same przez się i nie potrzebują zewnętrznego współdziałania, aby się dać poznać; np. części linji są w niej najzupełniej tem, czem będą, gdy linja zostanie podzielona; natomiast części jakiegokolwiek ciała złożonego, lecz nie ilościowo,

¹⁾ *Metaph.* IV, rozdz. XIII; — Św. Tomasz, *Comm. in Metaph.*, IV lectio 18. — ²⁾ *Quod est divisibile in ea quae insunt.*

istnieją w złożeniu w inny sposób niż same w sobie: wodór i tlen nie w ten sam sposób istnieją w wodzie, w jaki istnieją jako wydzielone pierwiastki; w wodzie istnieją one jedynie w możności, lecz nie aktualnie. Z powyżej powiedzianego nieuchronnie wynika, że całość ilościowa musi być podzielna, a to dlatego, że części ilościowe z istotności swej wymagają rozmieszczenia, a tem samem i zindywidualizowania, jak to zobaczymy jeszcze.

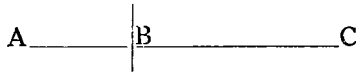
Po ustaleniu tego określenia istotnego, aczkolwiek bardzo ogólnego, przyjrzymy się pokrótce, jakie rodzaje zawiera kategoria ilości. Rozróżniamy przedewszystkiem *ilość rozłączną* (*quantitas discreta*) i *ilość ciągłą* (*q. continua*). Pierwsza jest utworzona z części rzeczywiście odrębnych; jej poszczególne jednostki aktualnie są na zewnątrz jedna drugiej. Można ją podzielić na *mnogość*, gdy jednostki wyodrębnione są złączone jedynie w nieoznaczony zespół, który ze swej strony nie jest ani skończony ani nieskończony, np. ziarnka piasku; — i na *liczbę*, gdy poszczególne jedności są zliczone i tworzą określoną ilość. Ilość ciągła ma jako jednostki części niewyodrębnione, złączone w taki sposób, że ich granice się zacierają, jest to właściwie wielkość, która albo jest ilością *trwającą*, gdy wszystkie części istnieją równocześnie — taką jest rozciągłość, albo jest ilością *następującą*, gdy części rozmieszczają się jedna po drugiej — takim jest *ruch* w ścisłym tego słowa znaczeniu czyli *czas*.

Obszerniej będziemy mówić o rozciągłości i o czasie w związku z rozmieszczeniem właściwym ciałom. Obecnie zatrzymamy się jeszcze nieco przy ilości rozłącznej, co nam dopomoże do zrozumienia natury ilości wogóle. Liczbę czyli *ilość rozłączną określoną* możemy określić jako *wielość mierzona przez jedność¹⁾*. Ażeby zaś wielość mogła być mierzona przez jeden ze swych składników, trzeba, aby one wszystkie były jednorodne, gdyż mierzymy przez powtarzanie jedności, gdyby zatem ta jednostka nie mogła się utożsamić z każdym poszczególnym składnikiem mnogości, nie mogłaby kolejno podstawiać się za każdy z nich. I oto przyczyna głęboka, metafizyczna, dlaczego można dodawać jedynie rzeczy tego samego rodzaju, części tego samego mianownika: dla wytworzenia liczby muszą jednostki posiadać jakąś cechę wspólną, dzięki której jedne z nich mogłyby być podstawiane na miejsce innych. A zatem jednorodność doskonała — przynajmniej pod pewnym względem — jest dla wszelkiej wielości warunkiem jej liczbowania. Otóż taką właśnie jednorodność znajdujemy w całej dziedzinie ilości, ale też jedynie w tej dziedzinie, gdyż tutaj abstrahujemy od wszystkich właściwości zmysłowych, które w świecie rzeczywistym łączą się z ilością. Istotnie bo-

¹⁾ *Multitudo mensurata per unum.*

wiem, w pojęciu ilości zawiera się jedynie ujęcie części bezwzględnie takich samych, różniących się jedynie porządkiem rozmieszczenia.

To zaś, co mówimy o *ilości rozłącznej*, o ile ona może być liczbowana, stosuje się również i do *ilości ciągłej*, o ile ona jest wymierna: podobnie jak potrzebna jest pewna cecha wspólna, aby powstała określona liczba z pewnej ilości przedmiotów, tak samo, aby zmierzyć linię A—C, trzeba, żeby część A—B mogła być przeniesiona raz, dwa lub trzy razy na część B—C:



czyli, że części muszą być o tyle podobne, aby mogły być podstawione jedna pod drugą.

Z powyższego możemy wywnioskować, a tem samem rozwinąć określenie już podane, że istotę wszelkiej ilości stanowi: *posiadanie części jednorodnych, a będących jedna na zewnątrz drugiej*.

Czemże w takim razie jest *jedność*, którą odnosi się niekiedy i do mnogości, aby z niej utworzyć ilość jedną? W *Metafizyce* omawialiśmy *jedność transcendentálną*, która to ma wspólne z *jednością liczbową*, że jedna i druga wyraża brak podzielności, lecz kiedy *jedność transcendentálna* wyraża niepodzielność wszelkiego bytu jako takiego i pod każdym jego względem, to *jedność liczbowa* oznacza niepodzielność bytu jedynie pod względem ilościowym. *Jedność liczbowa* jest zatem jedynie formą analogiczną do *jedności transcendentálnej*. A zatem w ilości znajduje się niepodzielność wówczas, gdy jedna z jej części nie jest aktualnie oddzieloną od innych; natomiast niepodzielność, stanowiąca *jedność transcendentálną*, jest tą, na mocy której nie można w jakimś bycie wyróżniać odrębnych postaci, form różnych. Zadaniem zaś właściwem *jedności liczbowej* jest nadać liczbie jej zgatunkowanie przez ustalenie końca nieokreślonej wielości, tak np. liczba 3 zgatunkowana jest przez trzecią jednostkę, która daje nam zrozumienie trójki i jej oznaczenia¹⁾.

Poznawszy istotę ilości, zobaczymy teraz, co ta ilość sprawia w substancji materjalnej. Wszelkie ciało podzielne na części jednorodne musi posiadać nietylko owe dwie części różnorodne i współsubstancjalne, które poznaliśmy jako materję i formę, lecz nadto jeszcze części, nazwane *całkującemi*; części te nie stanowią

¹⁾ Arist., *Metaph.*, X rozdz. I; — Św. Tomasz, *Comm. Metaph.* X lectio I.

bytu substancjalnego ciała, lecz przyczyniają się do całkowitości jego masy. Otóż substancja materialna nie posiada sama z siebie części całkowitych. Właśnie ilość, z istoty swej złożona z części, jak to widzieliśmy, nadaje ciału właściwość podstawową posiadania części zewnętrznych jedna dla drugiej, t. zn. uporządkowanych a nie zmieszanych jedna z drugą. Dzięki tej właściwości podstawowej ciało oznaczone ilością posiada złożoność, jaką ilość dopuszcza czyli *mnogość potencjalną*, podzielność, która jej towarzyszy, wymierność i wreszcie nieprzenikliwość; istotnie bowiem części, całkowite ciało, mają wewnętrzną zdolność wypełniać całą masę ciała.

Ilość wszakże, łącząc się z bytem materialnym jako przy padłość zasadnicza ze swoją substancją, ma jeszcze inne zadanie i to jedno z najważniejszych: mówiąc o zasadzie ujednostkowania, nadmieniliśmy, że chociaż materja jest czynnikiem ujednostkowania w całości złożonej, trzeba jednak, aby ta materja była przygotowana do spełnienia tej funkcji. Istotnie, wszelka forma może jedynie wówczas być przyjęta w jakiejś materji, gdy ta znajduje się w warunkach wymaganych dla istnienia owej formy. Otóż właśnie ilość dostarcza materji właściwości podstawowej, niezbędnej do przyjęcia formy, jak to wykazuje św. Tomasz¹⁾: aby jakaś rzecz istniała jako jedna tylko jednostka, trzeba, aby była „niepodzielona w sobie i wyróżniona od wszystkich innych”. Widzieliśmy już, że wszelki byt materialny jest niepodzielony czyli nieudzielny przez swą materję; teraz dodajemy, że ten byt jest wyróżniony od wszystkich innych ilością swej materji, ponieważ właśnie ilość wprowadza podział w jakimś bycie. Istotnie, jeden byt materialny odróżnia się od drugiego jedynie o tyle, o ile posiada własną materję, materję, którą posiada wyłącznie i której żaden inny byt z nim dzielić nie może. Otóż, materja sama w sobie jest niepodzielona i z tego to powodu nie może być kilku materjy, dopiero ilość dostarcza podstawy wyróżnienia, wydzielając jedną część tej materji, drugą zaś innej i t. d. Skoro tedy mówi się, że ujednostkowanie powstaje pod wpływem złączonym materji i ilości, nie należy rozumieć, jakoby to połączenie miało uprzedzać byt konkretny — co doprowadziłoby do sprzeczności, lecz że „materja, pod wpływem określonego czynnika, staje się zdolna do przyjęcia tej ilości w taki sposób, iż już nie jest zdolna do przyjęcia tamtej ilości”²⁾. Takie zadanie może spełnić jedynie ilość, gdyż tylko ona posiada sama z siebie pewną indywidualność, wynikającą z tego, że w istocie ilości zawarte jest roz mieszczenie części.

¹⁾ S. Th. III, q. 77, a. 2.

²⁾ Cajetan, Comm. in lib. *De Ente et Essentia*, rozdz. II § 5.

II. — POŁOŻENIE W MIEJSCU¹⁾ I W CZASIE.1. — *Miejsce.*

Mówiąc o ilości ciągłej, powiedzieliśmy, że taka ilość, jeśli trwa, otrzymuje nazwę rozciągłości albo miejsca.

Przykład Arystotelesa pozwala łatwo zrozumieć, czym jest miejsce²⁾: niechaj tam, gdzie obecnie jest woda, najdzie w tej chwili powietrze, a przekonamy się zaraz, że istnieje jakaś rzeczywistość różna od wody i powietrza, a która im kolejno służy jako zbiornik. Tę właśnie rzeczywistość nazywamy *miejscem*. Myśl o niem nie nasunęłaby się rozważaniom filozofów, gdyby w przestrzeni nie istniał pewnego rodzaju ruch: tylko dlatego, że widzieliśmy wodę wypływającą z naczynia i napełniającą inne miejsce, zauważyliśmy różnicę między zbiornikiem a ciałem w ruchu³⁾.

Można zatem określić miejsce: „granica ciała, która otacza i zawiera”, na podobieństwo naczynia, lecz naczynia, które samo byłoby nieruchome i zawierało każde inne; można też określić miejsce: „powierzchnia pierwsza, nieruchoma ciała otaczającego”. Słowem miejsce — to ilość rozciągnięta, jakby rozciągnięta, aby mogła się dołączyć do substancji materialnej przez połączenie z jej powierzchnią.

Postaramy się zrozumieć naturę miejsca: jak wszystko ciągłe, i miejsce posiadać musi części podzielne do nieskończoności. Arystoteles nazywa ciągłym to, „co jest podzielne do nieskończoności”⁴⁾, gdyż jest rzeczą niemożliwą, aby rozciągłość była zbiorem punktów niepodzielnych, takie bowiem punkty nie mogłyby się połączyć ani w ciągłość doskonałą, ani w proste przyleganie. Punkty niepodzielne nie mogą wytworzyć ciągłości, gdyż cechą charakterystyczną składników ciągłości jest, iż z jednej strony mają każdy swoje położenie (w przeciwnym bowiem razie nie byłoby rozciągłości przestrzennej), z drugiej zaś strony mają granice niewyróżnione. Tymczasem punkty niepodzielne nie mają części, a jeśli mają granice niewyróżnione, przenikają się wzajemnie całkowicie, — to zaś równa się zaprzeczeniu rozciągłości. Nie mogą też punkty niepodzielne być styczne, gdyż

¹⁾ Rozmyślnie używamy wyrazu „*miejsce*”, a nie „*przestrzeń*”. Wyrazy te bowiem mają znaczenie różne w filozofii scholastycznej; przestrzeń — *spatium* — jest to raczej przedział między ciałami spozstrzegalnemi wzrokiem; miejsce zaś — *locus* — to raczej coś jakby zbiornik, zawierający te ciała. Szczegóły tego rozróżnienia przekraczają wszakże ramy pracy niniejszej; rozważać jedynie będziemy przestrzeń w ciaśniejszem tego słowa znaczeniu, t. j. miejsce.

²⁾ *Phys.*, IV, rozdz. I. — św. Tomasz, *Comm. in Phys.*, IV, lectio 1.

³⁾ *Phys.*, IV, rozdz. IV. — św. Tomasz, *Comm. in Phys.*, IV, lectio 5.

⁴⁾ *Phys.*, I, rozdz. II. — św. Tomasz, *Comm. in Phys.*, I, lectio 3.

w takim razie musiałyby mieć części, a tem samem przestałyby być niepodzielne. Należy tedy przyjąć, iż właściwością wszelkiej ciągłości wogóle, a wszelkiego miejsca w szczególności, jest być podzielną i to podzielną do nieskończoności, gdyż żadna ciągłość nie może zawierać punktu niepodzielnego. Jeżeli jednak ciągłość jest podzielną do nieskończoności, to nie dlatego, że składa się z części substancjalnych, lecz dlatego, że składa się z części całkujących; nadto zaś ciągłość jest podzielna do nieskończoności jako ciągłość, a nie fizycznie, w poszczególnym konkretnym wypadku. Jednakże części całkujące znajdują się w miejscu tylko w możności, nie zaś aktualnie. Istotnie, skoro tylko w jakiegokolwiek przestrzeni dokonano podziału, skoro tylko składniki ciągłości się zaktualizowały, ilość części całkujących przestaje być nieskończoną, gdyż w przeciwnym razie przyjmowałibyśmy aktualną nieskończoność w wielkości skończonej, co zawierałoby oczywiście sprzeczność. Weźmy np. ciastko i rozpatrujmy miejsce, którem jest jego powierzchnia; teoretycznie można je podzielić na nieograniczoną liczbę części: posiada ono w możności nieskończoność części; fizycznie nadejdzie chwila, w której część będzie już zbyt mała do podzielenia, to wszakże jest rzeczą czysto wypadkową. Wykonajmy podział: otrzymamy, przypuśćmy, dwanaście aktualnych części, ale zarazem ciastko, które już nie istnieje w całości, nie jest nadal ciągłością podzielną do nieskończoności, lecz zbiorowiskiem cząstek. Każda zaś część będzie ciągłością nieskończeniem podzielną, lecz tylko o tyle, o ile jej części całkujące pozostaną w możności.

Wyjaśnienie natury miejsca uzupełnimy, rozważając dwa prawa scholastyczne: ciało rozciągnięte nie może równocześnie być obecne w dwóch miejscach *opisowo* i *ilościowo*. — Dwa ciała nie mogą *w sposób naturalny* posiadać tego samego miejsca.

1. Istotnie, skoro „być niepodzielnym” stanowi istotność ilości, o ile ona jest pewną jednością, to, gdyby była w dwóch różnych miejscach, byłaby podzielona w samej sobie, t. zn. byłaby nie *jedna* ilość, lecz byłyby *dwie* ilości ciągłe, dwa ciała rozciągnięte.

2. Wszelkie miejsce jest wypełnione przez ciało, które mu jest równe, a to, co jest zawarte w przestrzeni, zajmuje z konieczności całą rozciągłość miejsca obejmującego, zatem zawartość równa się zawierającemu, które z tego powodu nie może objąć innego jeszcze ciała. Prawu temu nie sprzeciwia się obecność rzeczywista ciała Chrystusowego w chlebie eucharystycznym, gdyż dla ilości, jakieśmy to widzieli, jest rzeczą istotną, aby jedna część była poza drugą; fakt zaś zajmowania własnego miejsca jest skutkiem rozciągłości, która wynika z właściwości istotnej ilości. Otóż Bóg może, w sposób cudowny, zawiesić przejawy właściwości

pochodnych czyli wynikających z istoty rzeczy, natomiast byłoby rzeczą niezgodną z Jego mądrością zmieniać samą istotę rzeczy.

Wreszcie nie zapominajmy, że miejsce — aby było rzeczywiste — wymaga rzeczywistej substancji materialnej. Określiliśmy na wstępie miejsce jako granicę, jako miarę, jako to, co zawiera, a zatem z konieczności trzeba czegoś do ograniczania, do wymierzania czy zawierania. Z tego wynika, iż niema miejsca czyli przestrzeni rzeczywistej poza światem rzeczywistym, że niema innej przestrzeni rzeczywistej od tej, którą poznajemy przez obserwację i zdrowy rozsądek, czyli że niema innej przestrzeni, jak trójwymiarowa. Tem samem bynajmniej nie przeczyimy, aby przestrzeń *N*-wymiarowa nie miała być możliwą, dającą się pojąć, aby nie miało być pożyteczną rzeczą studjować ją w świecie wyobrażonym, matematycznym; lecz przestrzeń rzeczywista świata materialnego nie ma ani mniej ani więcej wymiarów niż same ciała, te zaś wykazują jedynie długość, szerokość i głębokość.

2. — Czas.

Wszelkie ciało nietylko znajduje się w oznaczonym miejscu, lecz również i w oznaczonej chwili czasu. Otóż czas również związany jest z ilością ciągłą, mianowicie o ile w niej zachodzi następstwo.

Istotnie, zapytajmy zwykłego doświadczenia, czem jest czas; powie nam ono, że czas ujmujemy zapomocą ruchu, zachodzącego w przestrzeni, tak że skoro uwaga nasza jest do tego stopnia zeszkolowana, iż usuwa spostrzeżenie ruchu, czas wydaje się nam jakby zawieszony. A zatem wszystko rzeczywiste w pojęciu czasu utożsamia się z rzeczywistością samego ruchu. Jednakże ruch nie jest czasem. Czas polega na umysłowym rozróżnieniu poprzedniości i następstwa w ruchu. Arystoteles określa czas: „liczba ruchu według przedtem i potem”¹⁾. Lecz aby dobrze zrozumieć to określenie, trzeba pamiętać, że przestrzeń, na której rozwija się ruch, a którego miarą będzie czas, składa się z części, z których jedna znajduje się poza — przed lub za — drugą; zatem ruch i czas mają rzeczywiste następstwo części, lecz te, aczkolwiek jedne są wcześniejsze, inne późniejsze, posiadają w rzeczywistości tak doskonałą ciągłość w następstwie, że poprzednie same z siebie niczem się nie wyróżniają od następnych, podobnie jak w linii skutek jej ciągłości jedna część nie różni się sama z siebie niczem od innej.

Ażeby zatem ruch i czas były całkowite, trzeba współdziału umysłu, on to wnosi przedewszystkiem rozróżnienie i wsku-

¹⁾ *Phys.*, IV, rozdz. 12. — Św. Tomasz, *Comm. in Phys. IV, lectio 19.*

tek jego wolnego wyboru linja dzieli się na tysiąc części raczej niż na sto, a czas liczy się na dni, godziny lub minuty. Następnie umysł, aktualizując części potencjalne, umożliwia ich rozróżnienie: istotnie bowiem, poprzedniość i następstwo nie istnieją w sposób określony, dopóki nie współdziała umysł, gdyż części czasu — chociaż rzeczywiste a nie czysto imaginacyjne — są jednak tylko potencjalne. Mogą się one stać aktualne, podlegać rozróżnieniu jedynie przez to, że umysł ujmuje w jednym akcie poznawczym części, które są w toku nieustannego stawania się. Umysł w terażniejszości łączy przeszłość, której już nie ma, i przyszłość, której jeszcze nie ma, i dlatego owe pojęcia „przedtem”, „potem” wydają się być różne.

Dlatego to filozofowie, którzy jak Bergson uważają nieustanne upływanie, czyste trwanie za istotę rzeczy, zapominają, iż bez umysłu nie istniałby ani ruch całkowity, ani czas całkowity; ażeby samo trwanie było możliwe, trzeba, aby wobec czasu upływającego względnie nieruchomym był umysł.

Lecz skoro przeszłość i przyszłość są jedynie możnościowe, to cóż jest aktualne w czasie? Jedyne chwila obecna. Św. Tomasz oświeśla tę prawdę następującą uwagą¹⁾: jeżeli czas odpowiada ruchowi, to chwila terażniejszości — ciału, będącemu w ruchu, które jest rzeczywistsze od linji, którą ono opisuje, i jak następstwo pozycyji ciała w ruchu tworzy ruch, podobnie następstwo chwil, jakie umysł ujmuje, tworzy czas. Wieczność jest chwilą, która trwa, terażniejszością bez następstwa, „wieczność jest tem, co istnieje współcześnie w całości”²⁾.

Jakie byty mierzy czas? Po tem, cośmy powiedzieli, jest rzeczą jasną, że czas mierzy bezpośrednio ruch, a pośrednio substancję materialną. Jednakże czas nie mierzy ich jako samych substancyj, gdyż z tego tytułu zależą one od innej miary: od swego stopnia bytu, — on jedynie mierzy je, o ile ulegają zmianom w czasie ze stanowiska swego istnienia. „Czas mierzy to, co jest w ruchu i w spoczynku, i nie samą substancję, która jest np. kamieniem lub człowiekiem, lecz jedynie jej ruch, lub spoczynek, gdyż mierzenie właściwie odpowiada ilości. Dlatego to byt, którego ilość mierzona jest czasem, sam też ulega mierze czasu”³⁾.

3. — *Nieskończoność w miejscu i czasie.*

Zagadnieniem, związanem z przestrzenią i czasem, nader doniosłem w Kosmologii, jest nieskończoność. Tu zlekka go tylko dotknijmy. Nieskończoność, odniesiona do trwania, nazywa się wiecznością.

¹⁾ S. Th. I, q. 10, a. 4, ad 2. — ²⁾ *Quod aeternitas est tota simul*, ibid. corpus art. — ³⁾ Św. Tomasz, Comm. in *Phys.*, IV, lectio 20 nr. 10.

Rozróżnijmy najpierw, jak to czyni św. Tomasz¹⁾, *nieskończoność przez zaprzeczenie* i *nieskończoność przez pozbawienie*. Przez „nieskończoność przez zaprzeczenie” należy rozumieć jakąś tego, czego istotność sama z siebie nie godzi się z jakimkolwiek ograniczeniem; jest to jedna z postaci bezwzględnej doskonałości bytu; towarzyszy ona aktualności czystej i znajduje się jedynie w Bogu. Do tej nieskończoności wrócimy w Teodycei. Nieskończonym „przez pozbawienie” jest taki byt, którego natura godzi się z ograniczeniem, aczkolwiek chwilowo byt ten jest pozbawiony granic: ten rodzaj nieskończoności znajduje się jedynie w rzeczach ilościowych.

W stosunku do wieczności podobnie musimy rozróżnić: *wieczność pozytywną*, która przysługuje tylko Bogu, wypełnia swem bogactwem i ogarnia czas całkowicie; oraz *wieczność negatywną*, abstrahującą jedynie od czasu i wypowiedaną o bytach, których istotność nie zawiera stosunku do czasu.

Arystoteles i św. Tomasz²⁾ podają argumenty, przemawiające za istnieniem nieskończoności potencjalnej, aczkolwiek ta nasuwa poważne trudności; jest pięć następujących argumentów:

1^o. Czas, według powiedzenia Stagiryty, zawsze był i będzie. I św. Tomasz nie znajduje nic w samym pojęciu czasu, coby pozwalało zaprzeczyć owemu twierdzeniu: dziś zawiera wczoraj i jutro, ale bynajmniej nie wymaga pierwszego dnia, podczas gdy wszelki ruch wymaga pierwszego motoru nieruchomego. To też św. Tomasz twierdzi, iż jedynie wiara wykazuje, że świat ma początek. Powód tego jest bardzo prosty: zasadą dowodzenia jest zawsze określenie tego, co ma być dowiedzione; otóż wszelki byt określamy, abstrahując od przestrzeni i czasu, a zatem i określenie świata nie zawiera nic, coby obejmowało jego stosunek do czasu, gdy tymczasem określenie ruchu wymaga odniesienia się do pierwszego motoru.

2^o. Nauki matematyczne pouczają o nieskończonej (lub nieokreślonej) podzielności wielkości.

3^o. Powstawanie i niszczenie bytów są nieskończone w tej mierze, w jakiej świat jest negatywnie wiecznym.

4^o. Wszystko ograniczone musi być ograniczone przez coś; tymczasem nieskończoność jest granicą wspólną wszystkich rzeczy ograniczonych; zatem poza nieskończonością niema nic, coby ją mogło ograniczać.

5^o. Myśl nasza może ujmować nieskończoność, gdyż czyni to dla liczb, dla wielkości, przestrzeni i t. d.

1) Quaest. disp. *De Potentia*, q. 1, a. 2.

2) *Phys.*, III, rozdz. 4 (5). — Św. Tomasz, *Comm. in Phys.*, III, lectio 7.

Można powiedzieć, że nieskończoność istnieje na mocy tego faktu, iż do jakiegokolwiek ilości danej można zawsze i bez końca dodawać ilość jakąkolwiek; ilość dodana jest skończona, lecz można ją dodawać nieustannie¹⁾. Oczywiście rozumie się to o nieskończoności potencjalnej, a nie aktualnej, t. j. o tej nieskończoności, która jest zdolna przyjmować ciągle nowe dodatki, a nie o tej, która z natury aktualnie nie posiada żadnej granicy. Tak np. liczba 3 jest w możności nieskończona, gdyż bez końca można do niej dodawać dalsze jedności, lecz aktualnie jest ograniczona przez trzy jedności. Nadto św. Tomasz wykazuje bezwzględną niemożliwość aktualnej nieskończoności dla wielkości i mnogości²⁾. Nieskończoność wielkości czy wielości nie może istnieć aktualnie w swej całkowitości, lecz koniecznie wymaga następstwa.

W Teodycei zobaczymy, w jaki sposób nieskończoność aktualna istnieje w Bogu.

Nieskończoność potencjalna, podobnie jak materja, z którą ją łączy ta właśnie potencjalność, nie jest poznawalna sama w sobie i to właśnie z powodu swej nieokreśloności: poznać jakąś rzecz to jakby ją obejść, a to, co nie ma granic aktualnych, nie może być okrażone; nieskończoność potencjalna zatem jest niedoskonałością.

III. — JAKOŚĆ.

Ciała są ilościowe, ponieważ posiadają wymiary i położenie, wiążące się z liczbą. Przedstawiają nadto inne właściwości, ponieważ z natury posiadają *jakości* czyli własności bądź biernie, jak ciepło lub kształt, bądź czynnie, jak siły, które promieniują na zewnątrz i umożliwiają różnym bytom podtrzymywanie wzajemnych stosunków. Czyż cała natura nie jest olbrzymiem skupieniem bytów czynnych i biernych, przyczyn i skutków?

Kiedy ilość w ciałach sprawia, że ich części są poprostu i wyłącznie jedne poza drugimi, jakość owe części rozmieszcza w sposób szczególny, łączy je w porządku określonym naturą każdego bytu. Jakość zatem jest *dyspozycją substancji*. Ta dyspozycja może być *istotną* lub *przypadkową*, zależnie od tego, czy się odnosi bezpośrednio do istoty rzeczy czy też tylko określa jeden byt w stosunku do innego. Tak np. oko posiada własność widzenia, gdyż jego formą istotną jest zdolność postrzegania barw, a to, że posiada źrenicę rozszerzoną lub zwężoną, zależnie od oddalenia postrzeganych przedmiotów, jest rzeczą przypadkową; — miecz jest ostry, gdyż ma ranić, lecz rękojeść jego jest

¹⁾ *Phys.*, III, rozdz. 6. — św. Tomasz, *Comm. in Phys.*, III, lectio 10. — ²⁾ *S. Th.* I, q. 7, a. 3, 4.

ozdobiona jakimiś oznakami, dziełem jakiegoś mistrza, albo należy do określonej osoby, co wszystko nie ma nic wspólnego z ramieniem.

To też jakość pomaga nam poznać rzecz, której przysługuje. Lecz wszelki *był jest poznawalny o tyle, o ile jest zaktualizowany*, a jakeśmy to widzieli, aktualizuje go przedewszystkiem forma. Jeżeli tedy, jak stwierdza codzienne doświadczenie, i jakości również pozwalają poznawać byty, to fakt ten dowodzi, że i one w pewien sposób aktualizują byt, któremu przysługują. Jak twierdzi Jan od św. Tomasza¹⁾: „To co różnica gatunkowa (czyli forma) sprawia w sposób istotny, to jakość sprawia w sposób przypadłościowy, a mianowicie: nadawać formę i jakość temu, co jest w możności i bez formy“. I tak, jak ilość łączy się z materją i oznaczając ją pozwala jej ujednostkować byt, podobnie jakość łączy się z formą i wraz z nią aktualizuje i określa to, czemu nadaje właściwość. Właściwości miecza i piły są różne dlatego, że forma substancjalna tych dwóch przedmiotów jest różna — i to właśnie pozwoliło Arystotelesowi powiedzieć, że „jakość jest to to, dzięki czemu możemy powiedzieć, że rzeczy są takimi“.

Określiwszy w ten sposób jakość, wymieńmy różne jej rodzaje. Św. Tomasz wślad za Arystotelesem rozróżnia wśród jakości biernych: *wrodzone, nabyte, lecz stałe*²⁾, i *nabyte przejściowe*, np. człowiek może być biały, uczony, w takim stroju. Wśród jakości czynnych znajdujemy siły *mechaniczne*, wytwarzające się przy zderzeniach mas materialnych, których skutkiem naturalnym jest udzielenie ruchu, — takimi siłami są: ciężar, siły przyciągające i odpychające, oporu, — i siły *fizyczne*, gdzie ruch nie zjawia się jako cel, które określają sposób bycia różny od ruchu, jak np. dźwięki, światło, ciepło, elastyczność, magnetyzm.

Lecz wszystkie te jakości nie udzielają się bytom w tym samym stopniu *natężenia*. Otóż, kiedy zwiększenie ilości łatwo pojmujemy dzięki jednorodności części, łatwość ta znika w odniesieniu do jakości, ponieważ ta nie zawiera takich części. Musimy zatem rozważyć zwiększenie ilościowe i w tej sprawie rozróżnić wzrost *przez rozciągłość* i *wzrost przez natężenie*³⁾. Wielu filozofów współczesnych pomyliło się pod tym względem, mieszając ze sobą te dwa rodzaje zmian. Weźmy przykład: gdy nauka w umyśle jakiegoś człowieka wzrasta przez zdobywanie nowych wiadomości i gdy on w ten sposób zna większą liczbę przedmiotów, wiedza wzrasta przez pewnego rodzaju rozciągłość. Gdy prze-

¹⁾ *Curs. Phil.*, log. II q. XVIII, a. 1. — ²⁾ ἕξις albo *habitus*; termin ten ma duże znaczenie w filozofii scholastycznej, jak to zobaczymy w Psychologii.

³⁾ S. Th. I—II, q. 52, a. 1, 2.

ciwnie rozważa ten sam przedmiot, wiedza jego zyskuje na pogłębieniu, jasności i pewności, wzrasta przez natężenie. Dwie są bowiem zasady i dwa sposoby wzrostu jakości: jeden z tych sposobów jest w związku z samą formą, drugi zaś z uczestnictwem podmiotu w formie. Pierwszy sposób wzrostu powstaje przez dodawanie nowych składników, na które rozciąga się forma. Lecz w tym wypadku sama forma nie zmienia gatunku. Widzieliśmy zresztą, że wszelka forma, jako taka, jest niezmienną: niema tu zatem prawdziwego wzrostu, nie wiedza się powiększy, tylko wzrośnie liczba wiadomości. Drugi sposób wzrastania następuje przeciwnie przez coraz ściślejsze przeniknięcie formy w podmiot; wynikiem tego wzrostu nie jest ilościowe zwiększenie jakości w podmiocie, lecz pogłębienie jakości, już tkwiącej w podmiocie. Tak np. mówi św. Tomasz¹⁾ „gdy pręt metalowy więcej się gnie, to owo silniejsze wygięcie nie stąd pochodzi, że część prętu, która dotychczas nie była wygięta, teraz się nią stała, lecz że cały pręt mocniej jest wygięty”. Możemy dla wyświecenia tego punktu przypomnieć tutaj bardzo ogólną zasadę: *wszelka rzecz utrzymuje się w bycie i wzrasta pod wpływem tej samej przyczyny, która ją wytworzyła*. A czyż przenikanie jakości w podmiot nie jest uczestnictwem tego samego podmiotu w odpowiedniej formie? Otóż właśnie to uczestniczenie rodzi się stąd, że potencjalność podmiotu w stosunku do poszczególnej formy została zaktualizowana pod wpływem działania jakiejś przyczyny; skoro tedy przyczyna będzie w dalszym ciągu działała, forma owa będzie się w coraz większym stopniu aktualizować i tem samem coraz więcej zmniejszać odpowiadającą sobie potencjalność.

Tak tedy te dwa sposoby wzrostu bardzo silnie wyświeclają nie dającą się usunąć różnicę, dzielącą ilość od jakości. Ilość bowiem określają cechy właściwe ilości: rozmieszczenie obok siebie podmiotów różnych, lecz posiadających każdy tę samą formę. Jakość zaś określają cechy jakości: stopniowe zmniejszanie potencjalności tego samego podmiotu, który w coraz większym stopniu staje się aktem stale tej samej formy. Nie zapominajmy tedy, że gdy chodzi o wzrost jakościowy w ścisłym tego słowa znaczeniu, sama jakość nie ulega zmianom gatunkowym, lecz pozostając sobą, coraz więcej przenika przedmiot. I właśnie dlatego, że jakość nie może zmienić się gatunkowo, stopnie różnego natężenia są w niej różnorodne, podczas gdy w ilości są jednorodne, i to też uniemożliwia mierzenie bezpośrednio stanów jakościowych: mogą być mierzone jedynie ich wyniki, lecz nie one same: termometr nie wskazuje stopnia ciepła, ale jedynie rozszerzenie się ciała, co jest wynikiem ciepła.

¹⁾ Quaest. Disp. *De Virtutibus*, a. XI corp. art.

Działania materialne, które rozważyliśmy, stanowią w prawidłowych przebiegach prawa natury. Nazywamy je *statycznymi* lub *dynamicznymi* zależnie od tego, czy wyrażają stosunki właściwości stałej, trwającej w jakimś ciele, czy też wyrażają stosunek przy czynowy. Omówimy to obszerniej w Logice, gdyż prawidłowość tych praw zależy od ważności naszych rozumowań we wszystkich naukach przyrodniczych. Czy prawa te są konieczne i czy te nauki posiadają pewność? Tak, zapewne, lecz jedynie o tyle, o ile takimi mogą być prawa i nauki, których przedmiotem są rzeczy stworzone, a tem samem przypadkowe w swem istnieniu.

Czy to jest jedyny brak nauk poszczególnych? Nie, gdyż ograniczoność dziedzin tych nauk wymaga interwencji Kosmologii, co jest nietylko rzeczą słuszną, lecz nadto niezbędną w ekonomji poznania. Jak to widzieliśmy we Wstępie¹⁾, każda poszczególna gałąź wiedzy przyrodniczej zajmuje tylko jedno poszczególnie stanowisko, aby badać rzeczywistość w zakresie ściśle określonym, i wychodzi z założeń, których rozpatrywanie nie do niej należy. W matematyce zaczyna się od liczby, w mechanice od ruchu, w fizyce od przemiany sił, w chemji od przemiany materji i t. d. Otóż żadna z tych nauk nie pyta, co to jest ilość, ruch, siła lub materja, gdyż metody tych nauk nie pozwalają im zatrzymywać się nad temi pytaniami. To rozkawałkowanie wiedzy jest bezsprzecznie konieczne, aby umożliwić specjalizację niezbędną dla rozwoju tych nauk. Mimo to wytwarza się stan rzeczy, wymagający naprawy, powstaje próżnia, którą należy zapełnić. To właśnie jest zadaniem kosmologa: wraca on do punktu wyjścia każdej nauki, aby go zbadać w świetle właściwem filozofji. W niniejszym jednak szkicu, dalecy od studjowania różnorodnych punktów wyjścia poszczególnych nauk — jak to uczyniłby traktat Kosmologii — wskazaliśmy jedynie na podstawowe zagadnienia kosmologiczne i nie sądzimy, iżby to była praca całkowicie bezpożyteczna, jeżeli tylko czytelnik uchwycił teraz prawdziwą rolę tej części filozofji, która umieszczona na szczycie wszystkich nauk poszczególnych, ma służyć równocześnie za łącznik między nimi i za podstawę dla Metafizyki. Metafizyka, nauka o *bycie jako bycie*, jest jedynie prawdziwą nauką, nauką nauk, gdyż ona przynajmniej jest ściśle konieczną, bo Stwórca nie mógłby zaprzeczyć swym prawom bez zaprzeczenia Samego Siebie.

¹⁾ Rozdz. I Wstępu, str. 3 i nast.

Metafizyka

KSIEGA TRZECIA

Psychologja

PSYCHOLOGJA

przez S. LEURET, E. DE BEAUCOUDREY, M. ESNÉE.

WSTĘP

Psychologia ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ — *dusza*, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ — *nauka*) w znaczeniu etymologicznem oznacza naukę o *duszy*. W mowie potocznej, od czasów Kartezjusza, znaczenie tego wyrazu jest ciaśniejsze: psychologią nazywa się naukę jedynie o *duszy świadomej*, czyli o *duszy czującej* i *myślącej*; przez życie psychiczne rozumie się współcześnie życie świadome albo życie wewnętrzne. Tak tedy Psychologia jest już tylko *częścią*, wprawdzie najszlachetniejszą, tego, co dawniej oznaczano nazwą *Traktat o duszy*, jak np. *De Anima* św. Tomasza lub $\Pi\epsilon\rho\iota\ \Psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ Arystotelesa.

Podział *Traktatu o duszy* odpowiada podziałowi duszy na duszę wegetatywną czyli roślinną, czuciową czyli zmysłową i umysłową czyli rozumną.

CZEŚĆ PIERWSZA.

DUSZA WEGETATYWNA

przez S. LEURET.

ROZDZIAŁ XIII.

O DUSZY WOGÓLE.

I. — POJĘCIE ŻYCIA.

Wśród ciał przyrody niektóre posiadają następujące właściwości: rodzą się, odżywiają, wzrastają, starzeją i umierają, nadto mogą rozmnażać się i przez to zapewnić trwałość gatunku. *Ciała martwe* są przedmiotem nauk fizyczno-chemicznych, *ciała żyjące* zaś — nauk biologicznych. I jedne i drugie są *ciałami* czyli *materją*: w pierwszym wypadku nieorganiczną, w drugim — żywą. To *życie* właśnie ustanawia między nimi głęboką różnicę: ciała żyjące mają materję *ożywioną*, mają *duszę*, ta zaś jest *formą wyższego stopnia bytu* niż formy ciał nieżyjących.

Ściśle biorąc jednak pojęcie życia jest szersze niż pojęcie ciała żyjącego, a nawet niż pojęcie duszy. Wszak aniołowie i Bóg, nie posiadający ani ciała ani duszy, żyją.

Czem tedy jest Życie?

Jeśli powiemy, że istotą żyjącą jest byt, który się żywi, rośnie, rozmnaża i umiera, to objaśnimy jedynie pojęcie życia jakby przykładami, zapomocą objawów zewnętrznych, mówi św. Tomasz¹⁾, komentując Arystotelesa. Taki opis nie jest jednak określeniem. Życie bowiem mają nie tylko byty, które, jak np. rośliny, są ograniczone do spełniania powyżej wymienionych funkcji, lecz i takie byty, które zdolne są czuć, jak zwierzęta, a również i te, które mogą myśleć i chcieć. Ludzie i aniołowie są żyjącymi, aczkolwiek aniołowie nie odżywiają się i nie są zdolni wzrastać; Bóg jest Życiem, gdyż jest Umysłem i Wolą. My jednak łatwiej

¹⁾ In II lib. *De Anima*, lectio 1.

postrzegamy akty życia istot niższych, roślin i zwierząt, i dlatego to oznaki życia podpadające pod zmysły przedewszystkiem wyróżniają żywiny od ciał martwych.

Cechą dominującą życia jest ruch.

Jest to tak dalece prawdziwe, że dzieci łatwo sądzą, iż wszystko, co się rusza, żyje, w mowie zaś potocznej mówimy o wodzie żywej dla oznaczenia wody płynącej.

Wszakże źródło ruchu żywotnego leży we wnętrzu istoty, która go wytwarza. Istoty żyjące są zdolne *same się poruszać*, podczas gdy nieżyjące mają źródło swego ruchu z zewnątrz¹⁾.

Co należy, ściśle biorąc, rozumieć przez *ruch*? Wyraz ten przedewszystkiem nasuwa pojęcie zmiany miejsca w przestrzeni; jednakże w języku filozoficznym ma on znaczenie szersze: wszystko, co się zmienia, wszystko, co się staje, jest „w ruchu”. Ciało może zmieniać miejsce przez *ruch lokalny*, a może także zmienić barwę lub temperaturę; mówimy wówczas, że podlega *ruchowi jakościowemu*. Zdobyć właściwość, której się nie posiadało, to właśnie znaczy zmieniać się, poruszać się, przechodzić z możliwości w akt. Zdobywanie każe jednak przypuszczać brak. Ruch zatem jest to akt, pozwalający jakiemuś bytowi zdobyć to, czego nie posiadał; dlatego to ruch przysługuje jedynie bytom niedoskonałym, i dlatego też nazywają go aktem bytu niedoskonałego, *actus imperfecti*. W tem najobszerniejszym znaczeniu przez ruch rozumiemy wszelkie zmiany, zachodzące w świecie ciał i duchów stworzonych.

Dla zrozumienia wszakże istoty ruchu żywotnego trzeba dokładnie ustalić, czem się różni czynność *przechodnia*, która jest wynikiem ruchu, od czynności *immanentnej*, która również supone pewnego rodzaju ruch.

Jako przykład ruchu możemy wziąć strzałę, dosięgającą tarczy, czy wodę, która się ogrzewa. W ruchach tego rodzaju przyczyna znajduje się poza rzeczami poruszanymi: strzałę wypuścił łucznik, wodę zaś ogrzewa ogień. Zachodzi tu jakby przeniesienie, udzielenie energii czy właściwości, przechodzące od przyczyny ruchu do rzeczy poruszanej. Dający nie jest tym samym bytem, co otrzymujący, następuje przejście od jednego do drugiego; dlatego też czynność taką nazwano *przechodnią*.

Zwierzę, które trawi i asymiluje, człowiek, który doznaje wrażenia lub tworzy pojęcie, podlegają zmianom; nie można tedy zaprzeczyć, że są podmiotem pewnych ruchów. Lecz w przeciwieństwie do czynności przechodnich zarówno punkt wyjścia jak i kres takich ruchów znajduje się w samym podmiocie. W ten sposób czynność nie wychodzi poza podmiot, a nawet, jeśli niektóre czynniki czerpie z zewnątrz — np. w razie asymilacji czy

¹⁾ Patrz rozdz. X, str. 67 nast.

wrażenia — można powiedzieć, że podmiot, przyjmujący działanie czy ruch, jest tym samym bytem, który jest ich przyczyną, co najmniej główną. Czynność zamiast przechodzić z jednego podmiotu w drugi pozostaje w tym, kto ją wywołał; stąd i nazwa takiej czynności: *immanentna* (z łacińskiego *in* — w, *manere* — pozostawać). Podmiot działający nie udziela własnej doskonałości innemu, lecz sam korzysta ze swej działalności, a działając wzbogaca i udoskonala siebie.

Tak tedy czynności ciał martwych sprowadzają się do czynności przechodnich, właściwością zaś czynności żywotnej jest *immanencja*, działanie wewnętrzne podmiotu, *motus ab intrinseco*.

Immanencja może być różnego stopnia. Im był jakiś w większym stopniu jest źródłem swych czynności, tem działalność jego jest więcej immanentna, a życie doskonalsze. Życie obejmuje stopnie liczne i nierównomiernie od siebie odległe, od skromnego mchu do Boga żywego poprzez człowieka. Lecz, jakkolwiek różne są te wielorakie objawy czynności żywotnych, pod jednym względem upodobniają się, mianowicie immanencją. Tak tedy charakterystyczna jedność w połączeniu z zasadniczą różnorodnością świadczy, że pojęcie życia należy do pojęć *analogicznych*¹⁾.

Pojęcie życia wyraża zatem doskonałość, która jest właściwą wszystkim bytom, poczynawszy od roślin a skończywszy na Bogu. W Teodycei wykazuje się, w jaki sposób życie — życie czysto duchowe — przysługuje Bogu w sposób szczególny. W *Traktacie o duszy* rozpatrujemy jedynie życie, które jest w związku z materją. W życiu tego rodzaju musimy również rozróżnić stopnie mniejszej lub większej doskonałości. Skoro żyć znaczy poruszać się z siebie, możemy w ruchu żywotnym rozróżnić trzy czynniki: 1^o samo działanie; 2^o formę, która je wywołuje; 3^o cel, który je określa. Wynikają z tego trzy rodzaje auto-ruchów, w których stopień doskonałości zależy od większej lub mniejszej niezależności działalności żywotnej.

Życie wegetatywne wykazuje najmniej niezależności i dlatego też stanowi najniższy stopień życia. Roślina wykonywa samorzutnie funkcje właściwe życiu organicznemu: przyswaja sobie pożywienie, oddycha, rośnie. Lecz sens i rodzaj jej rozwoju są jakby wpisane w jej naturę, są jej nadane, oczywiście przez umysł, mianowicie Umysł Boski, ale nadane jako prawo nieuniknione i w stosunku do samej rośliny zewnętrzne. Roślina posiada jedynie możność wykonywania swych czynności, lecz ich nie zna i niemi nie kieruje.

Inne byty nietylko samodzielnie wykonywają czynności właściwe życia roślinnego, lecz nadto zdolne są wzbogacać się w zeknknięciu ze światem zmysłowym przez poznanie, dzięki któremu

¹⁾ Patrz wyżej, rozdz. III § 2 Analogja bytu, str. 34 nast.

„poznający staje się poznawanem“. Poznanie wzbudza pragnienia i dążenia, a tem samem działalność żywin tego stopnia jest określona przez ich poznanie, czyli przez coś, co przynajmniej częściowo pochodzi od nich samych. Zatem zwierzęta, obdarzone *życiem zmysłowym*, posiadają większą autonomję niż rośliny.

Jednakże brak im jeszcze możności opanowania tych dążeń, pragnień i instynktów, aby je podporządkować zamierzonemu celowi. To jest dopiero przywilejem *życia umysłowego*, które stanowi najwyższy szczebel życia¹⁾. Tylko stworzenia rozumne, obdarzone umysłem i wolą, są zdolne same sobie wyznaczać cel, do którego ma zmierzać ich działalność. Autonomja i immanencja działalności są tutaj całkowite.

Rozpatrzenie tych trzech stopni życia, którym odpowiadają dusze: wegetatywna, czuciowa i rozumna, daje nam główne podziały Psychologii, pojętej jako *Traktat o duszy*.

II. — POJĘCIE DUSZY.

Zanim przejdziemy do rozważania szczegółowego objawów różnego rodzaju życia, i aby jaśniej ująć znaczenie pojęcia życia wogóle, postaramy się ściślej ująć znaczenie tomistyczne wyrazu *dusza*.

Czynności żywotne każą przypuszczać w istocie, która je posiada, pewien ustrój, podporządkowujący i hierarchizujący wzajemnie części tej istoty. Dlatego to żywiny nazywamy ciałami organicznymi; znaczy to, iż mimo różnorodności składników obdarzone są one zasadniczą jednością, wypływającą z ich substancji. Ta jedność wypływa nie z przypadkowego czy zewnętrznego ugrupowania, lecz z samej ich natury.

Formuła *unum per se*, jedność przez się, wyraża dobrze tę jednię substancjalną, która przeciwstawia się jedności zbioru lub zespołu przypadkowego, *unum per accidens*, np. jedność zegaru. Oczywiście i zegar wymaga porządku w łączeniu części, z których się składa, i z tej właśnie racji posiada jedność, tworzy całość. Lecz podstawa tego uporządkowania całości tkwi w umyśle zegarmistrza, który tę całość obmyślił, a nie w samym zegarze. Zegarmistrz mógłby swój cel — instrument pokazujący godziny — urzeczywistnić zapomocą różnego rodzaju materiału, mógłby jakieś kółko zastąpić innem; składniki, które faktycznie tworzą jedność zegara, są zespolone przypadkowo. W samych kółkach nie znajdujemy przyczyny dostatecznej porządku, który je zespała.

Przeciwnie, jedność żywiny tkwi w jej wnętrzu. Jeśli jest obdarzona jednością, to nie dzięki komuś innemu albo w sposób

¹⁾ S. Th. I, q. 18, a. 3; q. 78, a. 1.

przypadkowy, gdyż organizm samorzutnie podtrzymuje swą jedność wobec działania sił rozkładowych i również samorzutnie przywraca tę jedność, jeśli ona chwilowo bywa naruszona. Żywina obdarzona jest jednością substancjalną. Źródłem wszakże tej jedności nie może być ciało jako takie.

Istotnie, gdyby natura ciała była dostateczną przyczyną takiej jedności, wszystkie ciała zawsze i wszędzie byłyby żyjące. Otóż doświadczenie wykazuje, że tak nie jest, istnieją bowiem ciała nieożywione: minerały; żywiny zaś, tracąc życie, tracą równocześnie jedność i wkrótce rozkładają się na mnóstwo składników chemicznych. Trzeba zatem przyjąć źródło jedności, któreby zarazem było źródłem życia: i to właśnie nazywamy *duszą*.

Posługując się jednym z najwięcej podstawowych pojęć perypatetyzmu: podziałem bytu na możność i akt, wykazaliśmy, że ciała naturalne są złożone z formy i z materji, przyczem forma odpowiada aktowi, materja zaś możności. To słynne i stale płodne ujęcie świata fizycznego nazwano *hylemorfizmem*¹⁾. Żywiny nie są wyjęte z pod ogólnego prawa o składzie ciał; w nich forma substancjalna czyli ta, która je gatunkuje, utożsamia się z duszą. Ta właśnie analogja formy i duszy wywołała zdanie Arystotelesa, że w pewnym znaczeniu „wszystko jest pełne duszy”. Ściśle wszakże rzecz biorąc dusza jest formą, stojącą na wyższym szczeblu doskonałości niż formy ciał martwych. U Arystotelesa znajdujemy określenie duszy, które — dzięki komentarzowi św. Tomasza — pozwoli nam rozwinąć treść tego pojęcia.

Dusza, mówi Arystoteles, jest aktem pierwszym ciała fizycznego, posiadającego życie w możności: *actus primus corporis phisici, potentia vitam habentis*.

Dusza jest *aktem*, t. zn. jest formą i pierwiastkiem określającym.

Akt *pierwszy* zaznacza substancjalność duszy. Przedewszystkiem w przeciwieństwie do formy przypadłościowej; dusza nie jest formą dodaną, ona stanowi *sama istotę* i gatunkuje ją. Następnie zaznacza tę substancjalność w przeciwieństwie do aktu *drugiego*, stanowiącego porządek działania, akt zaś pierwszy stanowi porządek bytu, substancji. Aby móc działać, trzeba istnieć.

Ta forma substancjalna jest przyjęta, jako przez materję, przez *ciała fizyczne*. Dusza zatem posiada zawsze stosunek do ciała. Stosuje się to również do dusz odłączonych od ciał przez śmierć. I ta właśnie cecha wyróżnia duszę od czystych duchów. Wszelako niekażde ciało fizyczne może złączyć się z duszą, w tym celu musi ono „posiadać życie w możności”, i tą znów cechą wy-

¹⁾ ὕλη — materja i μορφή — forma.

różnia się ciało od materji martwej. Jedyne ciała *organiczne* są obdarzone taką podatnością na ożywienie.

Istoty żyjące mają budowę znacznie więcej złożoną niż ciała chemiczne, mają też znacznie większą różnorodność czynności, ta zaś różnorodność pociąga za sobą różnorodność organów. Nadto różnorodność czynności jakiegoś bytu jest wskaźnikiem wyższości jego formy. To też, w miarę wstępowania na coraz wyższe szczeble istot żyjących, spostrzegamy coraz większą złożoność i coraz dalej idące zróżniczkowanie organów. Organizacja, czyli wielość funkcyj wzajemnie uzgodnionych, wykazuje doskonałość formy żywiny, której pozbawione jest ciało martwe. Organa ciała są jakby narzędziami, któremi posługuje się dusza, aby wykonywać czynności życiowe.

Ogólne pojęcie duszy zawiera zatem następujące dwie cechy istotne: 1. pierwiastek życia, — 2. stosunek do ciała.

We wspaniałej hierarchji form wszechświata dusze zajmują stopień pośredni między światem fizycznym a światem czystych duchów. Przestrzeń między temi dwoma światami jest olbrzymia i rozdziela się jakby na kilka poziomów, nierównomiernie się wznoszących jeden nad drugim.

Dusza wegetatywna kieruje czynnościami roślin; *dusza czuciowa* albo zmysłowa czynnościami zwierząt, *dusza zaś rozumna* — czynnościami ludzi.

Ważną jest rzeczą zaznaczyć, iż jedność istoty żyjącej wymaga, aby jej formą była tylko jedna dusza. To też zwierzę ma tylko jedną duszę, duszę zmysłową, która może podołać funkcjom życia i wegetatywnego i czuciowego. Człowiek również posiada tylko jedną duszę, duszę rozumną, która jest pierwiastkiem życia zarówno wegetatywnego jak zmysłowego i umysłowego. Stąd aksjomat, panujący nad całym zagadnieniem: formy wyższe zawierają *wirtualnie* formy niższe.

III. — WŁADZE DUSZY.

Dusza, aczkolwiek jedna jako pierwiastek, rozwija działalność w rozlicznych czynnościach. Doświadczenie, stwierdzając ten fakt, nie pozwala przyjąć, żeby dusza miała być bezpośrednią przyczyną swych czynności.

Istotnie, dusza jest aktem i, jak długo pozostaje w łączności z ciałem, czyni zeń aktualnie żywinę; sprawia, że ono żyje. Podobnie, gdyby dusza działała bezpośrednio swoją istotnością, istota ożywiona wykonywałaby nieprzerwanie wszystkie czynności; tymczasem zdarza się, iż żywina, nie przestając żyć, przerywa wykonywanie pewnych czynności, jak np. w czasie snu nie

pamięta, nie chce. Zatem dusza nie działa bezpośrednio przez swoją substancję. Dusza, jako forma substancjalna żywiny, jest jej aktem, stanowi ją jako byt. Lecz stosunek duszy do aktów dalszych, t. j. do działań, wpływa nie z tego, co w niej jest aktualnością, t. j. nie z substancji, lecz z tego, co pozostaje w niej niezaktualizowane, t. j. z możliwości¹⁾.

Zresztą określenie duszy pozwalało już przewidywać taki wniosek. Jeżeli dusza jest *aktem ciała, posiadającego życie w możliwości*, to potencjalność czynności życiowych nie może przysługiwać duszy, o ile ona jest aktem. Trzeba zatem przyjąć coś pośredniczącego między substancją duszy a jej czynnościami. Arystoteles, w księdze 2. traktatu *O duszy*, gdy przystępuje do zbadania tego czegoś pośredniczącego, nie chcąc przesądzić nic o naturze pośredników, mówi o *częściach duszy*.

Inne względy z dziedziny więcej metafizycznej potwierdzają istnienie tych *części duszy*.

Jedynie w Bogu²⁾ z racji Jego bezwzględnej doskonałości czynność utożsamia się z substancją. Bóg działa bezpośrednio przez swą istotność. Lecz substancje stworzone wszystkie bez wyjątku mogą jedynie w bardzo słabym stopniu uczestniczyć w boskich doskonałościach, i dlatego ich działanie nie jest działaniem substancjalnem, ale tylko przypadłościowem. Możliwość zaś należy zawsze do tego samego rodzaju, co i akt, do którego się odnosi. Z tego wynika, że „części duszy”, które są w możliwości w stosunku do różnych czynności, są przypadłościami, jak i same czynności.

Dusza nie działa bezpośrednio sama, lecz za pośrednictwem swych potencyj czyli władz, służących jej za narzędzia. Te władze odróżniają się od istotności duszy tak, jak przypadłości od substancji, t. zn. rzeczywiście, a nie tylko przez rozróżnienie myślowe. Nadto różnią się one i między sobą. Ponieważ te odrębności wynikają z pewnej określoności władz, a zatem nie mogą zależeć od władz jako potencjonalności; akty różniczkują tedy władze duszy, *potentia dicitur ad actum*, rozgatunkowanie zaś aktów pochodzi od przedmiotów. Przedmiot, do którego odnosi się jakiś rodzaj czynności bezpośrednio i przede wszystkim — *per se primo* — jest *przedmiotem formalnym* władzy i pozwala odróżnić ją od innych. Tak np. barwa jest przedmiotem formalnym widzenia, a dobro — przedmiotem formalnym chcenia.

Władze duszy dzielą się na dwie kategorie. Przedmiotem bezpośrednim jednych jest byt poszczególny, oznaczony indywidualnymi warunkami miejsca i czasu, *hic et nunc*. Władze te działają wyłącznie na poziomie zmysłowym i przy pomocy organów

¹⁾ S. Th, I, q. 77, a. 1. — ²⁾ Tamże, I, q. 77, a. 1.

materjalnych: taką jest władza odżywiania i władze zmysłowego poznania i pożądania. Podłożem ich jest całość złożona, utworzona przez połączenie ciała z duszą.

Przedmiotem bezpośrednim władz drugiej kategorii jest nie taki lub inny byt poszczególny, lecz byt w całej rozciągłości: prawda i dobro powszechne. Umysł i wola działają na poziomie umysłowym. Władze te są niematerjalne, gdyż tkwią w duszy samej i nie potrzebują organów materjalnych, wewnątrznie z nimi złączonych, aby wykonywać właściwe sobie czynności, to też często nazywają te władze *anorganicznemi* lub *hyperorganicznemi*.

Po zaznajomieniu się z ogólnem pojęciem duszy przystępujemy do zbadania różnych rodzajów dusz i ich władz.

ROZDZIAŁ XIV.

DUSZA WEGETATYWNA.

Roślina jest próbką czy przykładem życia najprostszego i najpierwotniejszego.

Ze stanowiska rozumowego można opisać roślinę jako całość złożoną z części różnorodnych, objawiających życie w funkcjach przyswajania, wzrastania i rozmnażania. Niema żadnych podstaw do przypuszczenia, że roślina doznaje wrażeń, i to ją wyróżnia od zwierzęcia.

Życie roślinne zatem stanowi najniższy szczebel życia. Zbadanie go okazuje się bardzo pożyteczne dla lepszego zrozumienia wyższych stopni, gdyż czynności wegetatywne zachodzą i w doskonalszej już duszy zmysłowej, a nawet w duszy ludzkiej.

Filozofja organizmu służy tedy za podstawę i jakby za punkt wyjścia dla psychologii w ścisłym tego słowa znaczeniu.

I. — NIEDOSTATECZNOŚĆ TEORYJ MECHANISTYCZNYCH ŻYCIA.

Aby dostatecznie wyjaśnić życie, należy przedewszystkiem stwierdzić całkowite niepowodzenie teoryj mechanistycznych. Zagadnienie wydaje się nowoczesne, w rzeczywistości jest ono odwieczne, i już Arystoteles musiał bronić bezwzględnej odrębności życia przeciw uczonym starożytnym, przedewszystkiem przeciw Demokrytowi i Empedoklesowi, którzy usiłowali znaleźć jedno wyjaśnienie dla wszystkich zjawisk natury, polegające na tem, że istoty żyjące odróżniają się od nieżyjących jedynie większą złożonością składników¹⁾.

Niemożliwą wszakże jest rzeczą przyjąć, aby organizm był jedynie skupieniem, zespołem sił poddanych wyłącznie prawom fizyki i chemji. Aby sobie z tego zdać sprawę, wystarczy porównać czynności żywotne z czynnościami fizyczno-chemicznymi.

Czynności żywotne dążą do pewnego celu. Dowodu doświadczalnego dostarcza embriologia. Stwierdzamy mianowicie, że rozwój organizmu, roślinnego czy zwierzęcego, dąży do urzeczywist-

¹⁾ In I lib. *De Anima*.

nienia *typu*, który stanowi naturę danego stworzenia. Dążność ta występuje z zadziwiającą niezmiennością i trwałością. Jeżeli warunki środowiska nie sprzyjają normalnemu rozwojowi, embryon się do nich stosuje, kształtuje odpowiednio swój sposób wzrastania, byleby móc trwać, aby — gdy tylko okoliczności pozwolą — wejść na drogę zwykłą. Przykładów wielkiej plastyczności dostarczają przedewszystkiem rośliny.

Życie umie 'przezwycięzać' trudności. Prawa fizyczne natomiast nie posiadają plastyczności, któraby im pozwalała stosować się do zmiennych okoliczności.

Organizm natomiast samorzutnie usiłuje 'naprawić' szkody, które ponosi, jak np. naruszenie tkanek czy utratę samej substancji. Znane są w świecie roślinnym i zwierzęcym wypadki regeneracji i 'szczepień'.

II. — JEDNOŚĆ I ORGANIZACJA ŻYWINY.

Czy po zsumowaniu wszystkich czynników fizycznych i chemicznych, współdziałających w rozwoju żywności i utrzymaniu życia, posiadziemy wszystkie pierwiastki wyjaśniające czynności życiowe? Nie, gdyż dla fizyki i chemii nieuchwytna jest rzecz najistotniejsza, *pierwiastek wewnętrzny*, kierujący siłami fizycznymi i chemicznymi i sprawiający, iż one *harmonijnie* współdziałają w udoskonaleniu całości, czyli w rozwoju żywności i utrzymaniu jej przy życiu.

Taki pierwiastek kierowniczy i gatunkujący może być tylko jeden, jest nim właśnie *duśa wegetatywna* czyli roślinna.

Ona to sprawia, że siły fizyko-chemiczne przez nią rządzone powodują skutki wyższe ponad te, które wypływają ze zwykłego ich działania.

I tak, reakcje ciał martwych dążą do równowagi, do stanu spoczynku. Przeciwnie życie dąży do ruchu. To też układy chemii mineralnej wykazują znacznie większą stałość niż układy chemii organicznej. Bo też życie utrzymuje się jedynie przez nieustanną wymianę energii gromadzonych i zużywanych; wszak żywność to — według określenia — istota zdolna poruszać się samorzutnie.

III. — CZYNNOŚCI ŻYCIOWE.

Podstawową czynnością życiową jest odżywianie się; czynność ta jednak rozdziela się znowu na kilka innych, dążących do celów poszczególnych. Takich czynności można wyliczyć trzy: 1. wzrastanie; 2. przyswajanie (asymilacja); 3. rozmnażanie się; są one jakby wynikami odżywiania się.

1. Wzrastanie. — Żywna tylko stopniowo dochodzi do właściwego sobie wzrostu. Rośnięcie może się rozciągać na czas, dochodzący do trzeciej części czasu trwania życia normalnego; wymaga ono obfitego odżywiania, gdyż żywna musi wtedy gromadzić więcej energii niż jej wydaje. Wzrastanie następuje nie wskutek prostego przyłączania cząstek z zewnątrz, lecz przez wchłanianie (intussuscepcję) albo przybytek, pochodzący z wewnątrz żywny, posiadającej właściwość przetwarzania żywności przez asymilację na własną substancję. Proces ten umożliwia następnie dzielenie i mnożenie się komórek w tkankach organicznych, a to wyraża się zwiększeniem objętości, wagi, a często nawet zmianą kształtów, jak u zwierząt podlegających przemianom.

Wobec zarzutu, że i kryształ, substancja mineralna, może rosnąć, należy zwrócić uwagę, że jest to rośnięcie przez dołączanie z zewnątrz kryształków, tworzących się w temże środowisku. Jest to wzrost czysto zewnętrzny, który nie ma w sobie nic z ruchu życiowego, pochodzącego z wnętrza.

2. Asymilacja. Żywna, nawet po dojściu do ostatecznej wielkości, musi rozwijać znaczną działalność, aby *utrzymywać życie*.

W świecie fizycznym życie przedstawia zawsze stan równowagi niestałej, który utrzymuje się tylko dzięki nieustannym wymianom. Życie zużywa energję, trzeba tedy stale zabiegać o wyrównanie ubytku, aby nie ulec chorobie lub śmierci.

Odżywianie się w ścisłym słowa znaczeniu pozwala żywnie trwać; w istocie polega ono na swoistej działalności: *asymilacji*, przez którą substancje pochłonięte stają się substancją odżywiającego się ciała. Asymilację przygotowuje trawienie, podczas którego pożywienie ulega całemu szeregowi przemian chemicznych. Szereg ten można jeszcze znacznie przedłużyć, sięgając aż do wytwarzania przez rośliny z substancyj mineralnych takich substancyj organicznych jak: krochmal, cukry, które znów służą za pożywienie zwierzętom. Rośliny gromadzą znacznie więcej energii, niż jej same zużywają, i mogą być uważane w naturze jako akumulatory energii słonecznej.

Energja nagromadzona przez przyswajanie stopniowo wyzwala się w procesach desasymilacji i przez to umożliwia wykonywanie innych czynności życiowych: zmian lokalnych, podtrzymywania ciepłoty zwierzęcia, wyładowań nerwowych przy wrażeniach i t. p., którym towarzyszy tworzenie się materij wydalinowych: kwasu węglanego i moczu.

3. Rozmnażanie się. — Mimo odżywiania się osobnik dorosły nie może trwać nieograniczenie. To samo prawo, według którego rośnie i rozwija się, sprawia, iż starzeje się i umiera. Lecz, aczkolwiek poszczególne osobniki są przeznaczone na zagładę, życie dąży do trwania w gatunku, przechodząc z jednej jednostki na

drugą. Stąd trzecia wielka funkcja życiowa: *rozmnażanie się*, które możemy określić jako: wytworzenie przez jestestwo żywe nowej żywności podobnej do twórcy pod względem natury — *origo viventis a vivente in similitudinem naturae*.

Odżywianie normalne wytwarza w każdej żywności komórki rozrodcze, z których tworzą się i rozwijają nowe osobniki, podobne do rodziców.

Niższym sposobem przekazywania życia jest bezpłciowe rozmnażanie się. Zachodzi w dwóch odmianach: przez podział i przez pączkowanie.

Ścisłe mówiąc, rozmnażanie się tego rodzaju nie wywołuje pojawienia się nowego osobnika: jest to jedynie podzielenie się ciała, na skutek stopniowego wzrostu, aby lepiej przystosować się do warunków bytowania.

Rozmnażanie się płciowe, przeciwnie, daje początek jestestwu naprawdę nowemu. Zapłodnienie, wynikające z połączenia się pierwiastka męskiego z żeńskim, daje zarodkowi układ indywidualny, swoisty, wyróżniający go od jego rodziców.

Pochodzenie jestestw żywych wywołuje jeszcze zagadnienie stopniowego zjawiania się gatunków na świecie. Św. Tomasz nie znał teorii Darwina ani Lamarka, którzy żyli sześćset lat po nim. Nie wchodząc w obszerniejsze rozważania, które nie byłyby współmierne do objętości niniejszej pracy, zaznaczamy jedynie, że tezy tomistyczne o przyczynowości, naturze żywności i pojęciu gatunku, nie dają się pogodzić z taką teorią ewolucji, któraby uznawała, że „więcej” może wynikać z „mniej”, i któraby przyjmowała zmienność gatunków. Tezy te wszakże nie wykluczają pewnej plastyczności materii żyjącej i dopuszczają liczne hipotezy naukowe.

CZĘŚĆ DRUGA.

DUSZA CZUCIOWA ALBO ZMYSŁOWA

przez S. LEURET

WSTĘP

Zdolność *czucia* stawia zwierzęta na wyższym stopniu bytu i życia niż rośliny. Istoty czujące zdolne są poznawać, a zatem i pożądać. *Poznanie* i *pożądanie* oto nowe czynności, które występują wraz z życiem zmysłowym; nie wykluczają one czynności wegetatywnych, gdyż te są właściwe wszystkim ciałom żyjącym. W zwierzęciu jedna dusza jest pierwiastkiem wszystkich czynności spełnianych przez zwierzę, t. zn. zarówno czynności życia roślinnego jak i czynności życia czuciowego. Duszę taką słusznie nazwano *duszą czuciową*, gdyż zdolność *czucia* czyli odbierania wrażeń charakteryzuje ją i wyróżnia od innych.

Żywy czujące realizują lepiej niż żywy wegetatywny pojęcie życia, które polega na ruchach samorzutnych. Istotnie, nie ograniczają się one jedynie do wykonywania ruchów żywotnych: zamiast podlegać czynności, są czynne same; przedmioty, które poznają, stają się dla nich celami, skłaniającemi je do poruszania się.

Samodzielność żywy wzrasta tedy z pojawieniem się życia zmysłowego. Wskutek nowej właściwości, jaką jest poznanie, jestestwo żyjące nie jest już zamknięte wyłącznie w ciasnym kole swej natury lub swej formy substancjalnej. Może ono w pewnym znaczeniu wyjść z siebie, wyzwolić się z ujednostkowienia, robić podboje na zewnątrz i stawać się w sposób idealny każdą rzeczą poznaną. To życie przedmiotów poznanych w poznającym nie jest bynajmniej jałowe, przeciwnie jest płodne i czynne i rozwija się w liczne i różnorodne dążenia. Poznanie jest źródłem wzbogacenia, jak o tem świadczy różnica w działalności roślin i zwierząt.

Zapewne, poznanie zmysłowe jest znacznie niższe niż umysłowe. Między jednym a drugim leży cała odległość świata człowieka.

od świata duchów. Jednakże plan wszechświata jest dziełem Artysty, który działa tworząc harmonijne ustopniowanie, i aczkolwiek poznanie doskonałe urzeczywistnia się dopiero w umyśle — poznanie zmysłowe jest jego naśladownictwem, wprawdzie bardzo dalekiem, lecz zato naśladownictwem wzoru doskonałego. Z tego tytułu jest ono czynnością szlachetną, którą musimy się starać zrozumieć, zastanawiając się nad pytaniem: co znaczy *poznawać*?

Te wiadomości wstępne o wszelkiem poznaniu jako takim posłużą nam jako wstęp do rozważań zarówno nad poznaniem zmysłowym jak i umysłowym.

Podobnie rozważania o *pożądaniach wogóle* przygotują nas do studjów zarówno nad pożądaniem zmysłowym jak i rozumnym.



ROZDZIAŁ XV.

O POZNANIU WOGÓLE.

Co znaczy poznawać? Odpowiedź na takie pytanie nie może być dana w formie określenia, gdyż wszelkie określenie poznania byłoby złudne. Istnieją pojęcia tak proste i pierwotne, że nie mogą być poddane analizie myślowej. Gdybyśmy musieli analizować każde pojęcie, myśl nasza szłaby w nieskończoność niezdolna zatrzymać się o jakiś ostateczny punkt oparcia. To też nie określamy pojęcia bytu, tylko umysł ujmuje je intuicyjnie jako pierwotnie dane. Podobnie poznanie, które jest sposobem bycia, ujawnia się nam o wiele jaśniej w doświadczeniu niż w jakimkolwiek słownem ujęciu.

Lecz aczkolwiek doświadczenie osobiste każdego z nas jest niezbędnym punktem wyjścia psychologii poznania, nie wyklucza ono jednak badań, które pozwolą ściślej ująć zagadnienie poznania i wykryć warunki i przyczyny poznawania.

W braku tedy określenia postaramy się przynajmniej opisać zjawisko poznania.

Pszczoła wylatuje z ula, kieruje się w stronę plam barwnych, któremi są kwiaty, siada na nich, wysysa je, przelatuje z jednego kwiatu na drugi, aby wreszcie zebrać wszystko, co jej jest potrzebne do robienia miodu. Jest rzeczą oczywistą, że działanie mechaniczne wiatru przenoszącego fale wonności, działanie fizyczne światła na barwy, działanie chemiczne słodyczy kwiatów nie wystarczają, aby całkowicie wytłumaczyć to zjawisko, wybrane przypadkiem jako przykład poznania zmysłowego. Skutki w tym konkretnym wypadku, aczkolwiek każą przyjąć działanie przyczyn fizycznych, przekraczają jednak znacznie ich możliwość. Działania mechaniczne wystarczą do wytłumaczenia oplatania się powoju dokoła gałęzi krzaku, i nie potrzebujemy w tym celu przyjmować istnienia organów zmysłowych w powoju, gdy tymczasem działanie instynktu pszczoły byłoby nie do wytłumaczenia, gdyby pszczoła nie była zaopatrzona w narządy odbiorcze, pozwalające jej wejść w styczność z wielką ilością przedmiotów, rozszerzać i zmieniać pole działania poza granice natury fizycznej, w której są zamknięte jestestwa pozbawione czucia.

Tem samem istoty obdarzone poznaniem zdobywają niezaprzeczną wyższość nad istotami, które go nie mają.

Pojęcie poznania zdaje się przedewszystkiem łączyć z pojęciem stosunku między bytem poznającym a poznawanym. Byt poznający oznaczają często nazwą *podmiot poznający*, albo po prostu: *podmiot*; byt zaś poznawany — nazwą *przedmiot poznawany* albo: *przedmiot*.

Istotnie, czy obserwujemy poznawanie zwierząt czy nasze własne, w naszej świadomości, zawsze się nam wydaje, iż ma ono dwa jakby czynniki: *my* poznajemy coś; takie jest świadectwo zdrowego rozsądku.

Lecz czy prosta obecność dwóch czynników wystarcza, aby powstało poznanie? Kawałek cukru, wpuszczony do wody, rozpuści się w niej i z nią się zmiesza, będzie w wodzie obecny, a jednak nie wywoła zjawiska poznania. Dwoistość czynników zatem, jeśli ma służyć poznaniu, musi przejść w pewien rodzaj *utożsamienia*. Podmiot, poznając, w pewien sposób staje się przedmiotem poznawanym, nie przestając mimo to być tem, czem jest w sobie. Poznać — to przyjmować w siebie, w sposób bardzo wewnętrzny, przedstawienie rzeczy, którą się poznaje, zachowując przytem swą własną naturę; to jakby karmić się *idealnie* rzeczami przez doskonałą *asymilację*, która przedmiotów nie niszczy ani ich nie zmienia. Poznający doskonalili się bytem przedmiotu, nie narażając tego ostatniego przez poznawanie na żadną stratę, ani też samemu nie tracąc nic z tego, co stanowi istotność poznającego.

Podmiot łączy się z przedmiotem w sposób tak zupełny, iż w pewnym znaczeniu *staje się* przedmiotem. Obserwacja psychologiczna wykazuje nam w rzeczy samej, że gdy podmiot w silnym stopniu skupia uwagę, to do tego stopnia zatapia się w kontemplacji przedmiotu, że mniej lub więcej traci świadomość siebie.

Poznanie tedy więcej wymaga zjednoczenia czynników niż ich rozróżnienia, gdyż możemy pojąć istotę tak doskonale poznawalną i tak doskonale poznającą, że będącą jakgdyby przeświecającą dla samej siebie, istota taka poznaje się w tej swojej tożsamości. Tak poznaje siebie Bóg. Duchy czyste posiadają również pewne poznanie własnej substancji. Lecz wszelkie poznanie zmysłowe, a nawet wszelkie poznanie umysłowe ludzkie zawiera pewien czynnik dwoistości, który skłonni jesteśmy uważać za cechę istotną wszelkiego poznania, podczas gdy czynnik ten jest tylko przypadkowym warunkiem poznania.

W poznaniu zatem *zjednoczenie* jest rzeczą naczelną i można powiedzieć, iż poznanie polega na tem, aby *stać się czemś od siebie różnym*. Starajmy się jednak dobrze uchwycić znaczenie tego twierdzenia. Wosk, otrzymując odcisk pieczęci, nabiera kształtu

pieczęci, lecz traci kształt posiadany poprzednio. Wosk nabrał kształtu pieczęci, odtwarza pieczęć, lecz jej nie zna, gdyż nie przechowuje kształtu pieczęci, jako kształtu pieczęci, a jako kształt swój własny, t. zn. jako nową przypadłość, która zjawiła się w jego substancji na miejsce innej, która zniknęła. Tymczasem poznanie nie polega na tem, aby poprostu stać się czemś innym, lecz aby *stać się czemś innym jako innym*.

Dlatego to zjednoczenie materjalne (cukier w wodzie) i stawanie się materjalne (odcisk pieczęci w wosku), nie spełniające tego ostatniego warunku, nie mogą służyć jako przykłady poznawania.

Istotnie, zjednoczenie w poznawaniu jest więcej wewnętrzne niż styczność lokalna, a mniej niszczące niż złączenie się, w którym ciała tracą naturę własną, aby wytworzyć nową całość złożoną. Ciała chemiczne, reagując na siebie wzajemnie, łączą się tak ściśle, że aż zatracają się, aby się przekształcić w nowy wytwór. Formy substancjalne składników znikają, aby się mogła pojawić nowa forma substancjalna czyli wytwór o innej naturze. Reakcja chemiczna jest *przetworzeniem*, wykazuje zmianę natury lub formy (rozumianej w znaczeniu *formy substancjalnej*), lecz nie obecność jednej istotności w drugiej.

Poznanie wymaga takiej właśnie obecności i to do tego stopnia wewnętrznej, że aż dochodzącej do asymilacji, na mocy której przedmiot poznany wciela się, że tak powiemy, w podmiot poznający; lecz zjednoczenie w poznaniu jest zarazem tak delikatne, iż doskonale zachowuje byt natur biorących udział w akcie poznania.

Zjednoczenie materjalne nie posiada tych właściwości, gdyż materia jest pierwiastkiem ograniczenia i ujednostkowania, przygważdżającym formę substancjalną do określonej ilości materji.

W bytach złożonych z materji i formy materia jest pierwiastkiem potencjalności, forma zaś aktualności. Forma zatem jest najwięcej poznawalną w bytach, gdyż jest tem, co jest najwięcej aktem. Natura wszelkiej rzeczy jest poznawalna w takiej mierze, w jakiej jest wyzwolona z materji i doprowadzona do stanu formy, gdyż w ten sposób staje się zdolną do udzielenia, a poznanie polega właśnie na szczególnego rodzaju udzielaniu się natur.

Aby podmiot poznający mógł przyjąć w siebie przedstawienie przedmiotów i w sposób niematerjalny stał się temi przedmiotami, musi sam posiadać pewnego rodzaju niematerjalność, według powiedzenia scholastycznego: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, wszystko, co jest przyjęte, jest przyjęte na sposób przyjmującego. Tak np. płyn przyjmuje kształt naczynia, które go zawiera.

Im więcej tedy istota jakaś wyzwala się z materji, tem lepiej może poznawać, gdyż *niematerjalność jest podstawą poznania*, to

też różnym stopniom niematerjalności odpowiadają różne stopnie poznania.

Pierwszy stopień — to poznanie zmysłowe. Przedmiotem jego są ciała konkretne czyli ujednostkowane przez materję, lecz ujęte przez władze zmysłowe są nie te ciała jako ciała konkretne, a jedynie ich *przedstawienia*, — w przeciwnym razie paliłoby się nasze oko, gdybyśmy patrzeli na płomień świecy.

Władze zmysłowe są istotnościowo zależne od narządów zmysłów. Ponieważ zaś zawsze zachodzi stosunek proporcjonalności między poznającym a poznawanem, dlatego zmysły poznają zawsze ciała z ich cechami indywidualnymi i materjalnymi.

Te warunki, wiążące poznającego ściśle z materją, sprawiają, że stopień poznania zmysłowego jest najniższy.

Umysł człowieka stoi już na wyższym stopniu, jest zasadniczo zdolny ująć byt w całej jego rozległości; jednakże w czynnościach swoich potrzebuje zawsze współdziałania ciała materjalnego, a poznanie jego pochodzeniem swem tkwi zawsze w świecie zmysłowym. Natomiast przyswaja sobie jedynie umysłowe formy poznawcze, które abstrahuje z danych zmysłowych. W ten sposób dosięga istotności powszechnych i koniecznych, pozbawionych cech indywidualnych.

Anioł i dusza odłączona od ciała są w jeszcze wyższym stopniu niematerjalni, jako całkowicie wyzwoleni z tego, co podpada pod zmysły. Zarówno dla anioła jak dla takiej duszy przedmiotem właściwym poznania jest ich własna substancja, w której urzeczywistnia się dokładnie ten sam stopień niematerjalności, co i w podmiocie poznającym.

Lecz wszelkie stworzenie, nawet anioł, składa się z aktu i możności. Jedynie w Bogu, Akcie czystym, umysł osiąga niematerjalność bezwzględną, a poznanie — szczyt doskonałości.

Chociaż zjednoczenia zachodzącego w poznaniu nie należy pojmować na sposób połączeń istniejących w świecie materjalnym, to jednak trzeba przypuścić, jako warunek konieczny, pewne zjednoczenie w porządku bytu, gdyż bez tego wogóle nie zaszedłby akt poznania.

Zjednoczenie to może być tożsamością; ten wypadek zachodzi w Bogu poznającym siebie i w czystym duchu, gdy kontemplanuje własną substancję. Natomiast w tych wypadkach, gdy zjednoczenie nie jest tożsamością, trzeba z konieczności przyjąć pewne podobieństwo rzeczy poznawanej, które to podobieństwo zastępuje przedmiot i przedstawia go wiernie.

Bez obecności takiego podobieństwa w zmysłach zewnętrznych nie wytłumaczymy uczucia czyli wrażenia, a i poznanie umysłowe nie nastąpi, jeżeli przez abstrakcję z wyobrażeń nie wytworzymy podobieństwa umysłowego. Ogólnie nazywa się te po-

dobieństwa poznawcze formami *wrażonemi*¹⁾ na podstawie pewnej analogji z pieczęciami, które wyciskają jakieś kształty. Oczywiście nie wolno nam zapominać, że ta analogja jest tylko przeżonością.

O poznaniu mówimy, jak nas na to stać, zauważa Kajetan, komentator św. Tomasza; lecz zdajemy sobie dobrze z tego sprawę, że gdy chcemy te zjawiska zrozumieć albo tylko nad nimi rozmyślać, przechodzimy do zupełnie innego porządku niż dziedzina wyobraźni.

Prócz form wrażonych należy jeszcze zaznaczyć rolę form *wyrażonych*, wytworzonych przez działalność podmiotu poznającego, który dzięki nim utrwała sobie to, co ujął, *wyrażając* to sobie.

Formy wyrażone nie odgrywają żadnej roli w działaniu zmysłów zewnętrznych ani zmysłu wspólnego, gdyż — jak to zobaczymy w dalszym ciągu, formy te są potrzebne jedynie dla podtrzymania działania wyobraźni i umysłu. Formy wyrażone byłyby zbyteczne w poznawaniu zapomocą zmysłów, gdyż kresem takiego poznania jest ujęcie bezpośrednie samych przedmiotów, i dlatego podobieństwo, któreby czyniło przedmioty obecnymi dla zmysłów, nie jest potrzebne. Rzecz się przedstawia zupełnie inaczej, gdy chodzi o wyobraźnię, której zadaniem jest uobecniać pamięci i umysłowi przedstawienia przedmiotów często nieobecnych. Taka władza poznawcza musi w pewien sposób utrzymywać w sobie przedstawienia przedmiotów, co czyni właśnie zapomocą form, — wyobrażeń²⁾.

Wyobrażenia, we właściwej sobie dziedzinie, spełniają zadanie podobne jak idee, i dlatego św. Tomasz i wyobrażenia nazywa formami *wrażonemi*. Lecz, ściśle mówiąc, jedynymi prawdziwymi formami *wrażonemi* są *pojęcia*, które właśnie spełniają funkcję *wyrażania*, która jest funkcją właściwą tych podobieństw. Mają one rację bytu w umyśle człowieka, gdyż ten nie obejmuje przedmiotu jako konkretnego, ale jest zmuszony przygotować go sobie przez abstrakcję; musi zatem posiadać równoważnik konkretnego, w którym pozna sam przedmiot, gdyż poznawać — to stawać się poznawanym. W pojęciu umysł „mówi sobie” to, co poznaje. A ponieważ czynność ta podobna jest do mowy wewnętrznej, stąd pojęcie albo ideę często nazywają *słowem ducha* — *verbum mentis*. Nazwa ta służy jako analogja — nędzna i bardzo daleka — dla przedwiecznego zrodzenia Słowa, drugiej osoby Trójcy Prze-

¹⁾ Tłumaczenie łacińskiego *species impressa*.

Species może znaczyć: forma, kształt, obraz, i ma ten sam źródłosłów co *specio* albo *spicio* i *specto*: patrzeć, kontemlować.

Impressus — od *imprimo* — wrazić w coś, zrobić odcisk na czymś.

²⁾ W łacinie scholastycznej: *phantasma*.

najświętszej, zrodzenia z nadmiaru pełności, podczas gdy dla nas *słowo ducha* jest wymogiem niedostateczności naszych władz umysłowych. Aczkolwiek wkraczamy już w dziedzinę teologii objawionej, omówimy choć w kilku słowach widzenie uszczęśliwiający (visio beatifica). Według św. Tomasza w widzeniu *tem* nie działają żadne formy ani wrażone, ani wyrażone, gdyż żadna idea skończona nie może przedstawiać ani wyrażać Boga nieskończonego. To też umysł błogosławionego, podniesiony do wyższego porządku przez światło chwały, łączy się bezpośrednio z Istotnością boską bez żadnego pośrednictwa, i dlatego widzenie Boga, które stanowi formalnie t. zn. istotnościowo szczęśliwość, urzeczywistnia zjednoczenie najwnętrzniesze, jakie tylko da się pomyśleć pomiędzy stworzeniem i Bogiem.

Jeszcze ostatnia, bardzo doniosła uwaga na temat *form*: wyobrażenia i idee nie są *tem*, co poznajemy, lecz *tem*, przez co poznajemy. Z istoty swej są *środkami* i pierwszą ich funkcją jest przedstawiać i dawać poznać. Zarówno zmysły, jak i umysł przede wszystkim kierują nas ku rzeczom. Wyobrażenia i pojęcia mogą same stać się celem poznania jedynie w ujęciu dalszem, gdy namysłowo rozważamy nasze czynności poznawania.

Te dwa rodzaje *form*: wyobrażenia i pojęcia są tedy jakby środkami umożliwiającymi zjednoczenie niematerialne poznania, które przedstawia się jako zasymilowanie istotności albo form przedmiotów przez podmiot poznający, który uzupełnia się i wzbogaca bytem innych przedmiotów, nie umniejszając ich jednak w czemkolwiek.

Akt poznania udoskonala poznającego trwając w nim, przedstawia nam zatem przykład typowy *czynności immanentnej*; to też istoty poznające są żywinami *tem* wyższego stopnia, im rodzaj ich poznawania jest doskonalszy czyli więcej niematerialny.

Zanim wszakże przejdziemy do życia umysłowego, musimy rozpatrzyć życie zmysłów.

ROZDZIAŁ XVI.

POZNANIE ZMYSŁOWE.

I. — CZUCIE.

Św. Tomasz często powtarza następującą zasadę: jest pewna proporcja między przedmiotem poznawanym a władzą poznającą. Przedmiotem poznania zmysłowego jest poszczególny konkret wraz ze wszystkimi swymi cechami indywidualnymi; odpowiadające takiemu przedmiotowi władze poznawcze muszą zatem również być konkretne i zindywidualizowane przez materję; takimi zaś są zmysły.

Poznanie zmysłowe tak ściśle i stale związane jest z działaniem narządów cielesnych, iż dusza zmysłowa byłaby bezwzględnie niezdolna poznawać, gdyby jej zabrakło narządów zmysłów. Łatwo zauważyć, iż uszkodzenie oka czy ucha wystarcza, aby niejednokrotnie uniemożliwić całkowicie widzenie lub słyszenie. Z faktów takich można wywnioskować, iż podmiotem poznania zmysłowego jest *całość złożona*, utworzona przez połączenie duszy z ciałem, a nie sama tylko dusza zmysłowa.

Czucie czyste dosięga jedynie tej rzeczywistości, którą stanowią jakości czyli właściwości zewnętrzne ciał.

Lecz zmysłowe „formy wrażone” nie są materialne i nie należy ich przedstawiać sobie jako małych cząsteczek, odrywających się od ciał, aby przeniknąć do naszych zmysłów. Przyjąć należy rzeczywisty wpływ fizyczny, działanie sprawcze ciała fizycznego na organ zmysłu; lecz „forma” odczuta nie przenosi się materialnie, gdyż jest bytem psychicznym, wywołanym przez działanie przedmiotów fizycznych na narządy zmysłów. W ten sposób zmysł przyjmuje „formy” materialne, wszakże bez ich materji.

Opisane dopiero co akty poznawcze nazywamy *czuciami* albo *wrażeniami*. Rozróżniamy wrażenia dotykowe, termiczne, węchowe, smakowe, słuchowe i t. d.

W doświadczeniu zwykłym nie możemy uchwycić czucia *czystego*. Występuje ono zawsze w łączności ze składnikami pamięciowymi czy ukrytymi sądami, jak się o tem przekonamy, gdy

będzie mowa o postrzeżeniach. Dlatego też świadomość nasza nie ujmuje czucia czystego jako czegoś niezłożonego. Wrażenie, wyłuskane jakby z dodatków pamięciowych, jest najelementarniejszym zjawiskiem poznania.

Istotne czynniki wrażenia sprowadzają się do trzech: 1^o podniety z zewnątrz; 2^o środowiska, któreby było przewodnikiem podniety, a które sprowadza się do przewodnictwa nerwów; 3^o narządu, ulegającego zmianie.

Organa, które dosięgają swoich przedmiotów bezpośrednio, t. zn. bez pośrednictwa innych zmysłów, nazywają się *zmysłami zewnętrznymi*.

Scholastycy przeciwstawiają im *zmysły wewnętrzne*, do których zaliczają wyobraźnię, pamięć i t. d., nie w tem znaczeniu jakoby te ostatnie pouczyły nas o stanie wewnętrznym naszego ciała, lecz że one *opracowują* w duszy dane zmysłów zewnętrznych, a działalność ta pozostaje, że się tak wyrazimy, ukryta dla świata zewnętrznego.

Popularnie przyjmuje się istnienie pięciu zmysłów, odnoszących się do przedmiotów formalnie różnych.

Przedmiotem *dotyku* są liczne własności ciał, między którymi naczelnie miejsce zajmują te, które wywołują wrażenia twardości i miękkości. Wrażenia ciepła i zimna są od poprzednich o tyle różne, że — ściśle biorąc — można je przypisywać osobnemu zmysłowi; można jednak również połączyć zmysły; temperatury i dotyku czynnego pod nazwą rodzajową dotyku, gdyż są one mniej więcej równomiernie rozmieszczone po całym ciele. Już starożytni zaznaczali złożoność zmysłu dotyku, a prace współczesnych psychologów dowodnie ją wykazują. Istnieje nawet dążenie, aby nazwą „zmysł dotyku” lub „wrażliwość ogólna” objąć całe grupy dość różnych wrażeń.

Przedmiot dotykalny spostrzegamy przez bezpośrednie zetknięcie się jego z naszym ciałem; staje się on bodźcem, wywołującym wrażenia, które my lokalizujemy mniej lub więcej dokładnie w poszczególnych częściach ciała.

Dotyk wydaje się być najpierwotniejszym zmysłem, którym jedynie zdają się być wyposażone zwierzęta niższe. Jest on podstawowym, wszystkie zaś inne zmysły mogą przez analogję być do niego sprowadzone. Dlatego to Arystoteles mawiał, że np. smak jest rodzajem dotyku.

Jednakże ciała, posiadające smak, muszą być doprowadzone do stanu płynnego, aby mogły działać na zmysł *smaku*. Brodawki smakowe znajdują się jedynie na języku, lecz nie na podniebieniu, mimo przypisywanej mu roli smakosza.

Substancje, posiadające zapach, działają na *powonienie* jedynie w stanie lotnym. Zakończenia nerwu węchowego umieszczone

są w nosie znacznie wyżej niż nozdrza, którym dość ogólnie przypisuje się zdolność wąchania.

Wielokrotnie już zaznaczono związek istniejący między smakiem a powonieniem.

Wydaje się, jak gdyby właściwości dźwiękowe działały na organ *sluchu* z odległości poprzez próżnię. Doświadczenie natomiast i nauka pouczają nas, że w rzeczywistości drgania dźwiękowe rozchodzą się jedne za drugimi w ośrodkach materialnych: lotnych, płynnych lub stałych.

Narząd słuchu jest bardzo złożony u człowieka, który zdolny jest równocześnie postrzegać natężenie, wysokość i barwę tonu.

Jakości widzialne ciała wydają się nam być więcej wyzwolone z materji niż dźwięki, gdyż ośrodek, w którym się rozchodzą, jest nieważki. Jednakże uczeni, pamiętając zresztą o hipotetyczności istnienia eteru, nie uważają go za coś niematerialnego. Również i oko, przyjmując obraz poszczególnej rzeczy barwnej, mimo wielkiej doskonałości swej budowy, jest narządem materialnym.

Sposób, w jaki zmysły postrzegają swój przedmiot, pozwala podzielić je na dwie grupy: zmysły niższe i wyższe.

Do *zmysłów niższych* zaliczamy dotyk, smak i powonienie. Działanie, jakie przedmioty tych zmysłów wywierają na organizm, jest dość podobne do stosunku akcji i reakcji czysto fizycznej, jest to *immutatio naturalis*. Nadto wrażenia tych zmysłów są bardzo subiektywne. Wrażenie ucisku lub zapachu wydaje się nam być wewnętrzną zmianą w naszym „ja”. Wreszcie zmysły te są bezpośrednio związane z przyjemnością i bólem.

Zmysłami wyższymi są wzrok i słuch. Przedmioty tych zmysłów działają na nie w sposób mniej materialny i mniej subiektywny. Wrażenie barwy czy dźwięku normalnie nie wywołuje w nas odczucia jakiegś zmiany w oku czy uchu. Zmysły te z całą oczywistością coś nam przedstawiają i lepiej niż inne pozwalają nam poznawać. Za ich pośrednictwem odczuwamy piękno, a przyjemność wzrokowa lub słuchowa może bardzo łatwo przemienić się w rozkosz estetyczną.

II. — ZMYŚŁ WSPÓLNY.

Stwierdziliśmy, że zmysły są władzą materialną i dlatego niezdolne są do namysłu istotnego nad swemi czynnościami, gdyż ujednostkowienie materji nie dopuszcza pewnego rodzaju zdwojenia, jakiego wymaga refleksja.

Tymczasem jednostka czująca rozróżnia poszczególne wrażenia, których doznaje w jedności swej świadomości. Należy przeto czynność tę przypisać zdolności wewnętrznej, którą scholastyicy nazywali *sensorium commune*, *sensus communis*, a którą my

nazwiemy *zmysłem wspólnym* albo jeszcze *świadomością zmysłową*. Zmysł ten można uważać jakby za źródło wrażliwości, udzielającej się każdemu ze zmysłów. Tak pojęty, byłby zmysł wspólny początkiem i kresem wszelkich zmian czuciowych, a zarazem zapewniałby koordynację wszystkich wrażeń.

Ponieważ każdy zmysł ma swój narząd, więc i zmysł wspólny mieć go powinien. Dotychczas jednak nie udało się go zlokalizować.

Zmysł wspólny jest podstawowym, do niego dochodzą wrażenia poszczególnych zmysłów zewnętrznych; w tych wrażeniach zaś wyróżnia on właściwości wspólne ciał, nazwane z tej racji *przedmiotami wspólnymi* (*sensibile commune*), jak np. objętość, ciężar, ruch i t. d., czyli te właściwości, w których poznaniu bierze udział więcej niż jeden zmysł.

III. — WYOBRAŹNIA.

Każde wrazenie zostawia po sobie jakby ślad, który jest *obrazem*, zastępującym przedmiot; odpowiednio do wrażeń różniamy i wyobrażenia wzrokowe, słuchowe, dotykowe, ruchowe i t. d.

Wytwarzanie obrazów przypisujemy zmysłowi wewnętrznemu, zwanemu wyobraźnią, a różnemu od zmysłu wspólnego. Ten ostatni bowiem wymaga dla swej działalności obecności przedmiotu, wyobraźnia zaś działa niezależnie od obecności lub nieobecności konkretnego.

Zmysły poszczególne i zmysł wspólny są władzami przedewszystkiem odbiorczymi, podczas gdy wyobraźnia *wytwarza* czynnie swój przedmiot, dlatego to już wyżej¹⁾ wspomnieliśmy, że wyobrażenie może być porównane do „słowa” władz umysłowych.

Czynności wyobraźni (fantazji) są trojaki: 1^o odbiera postrzeżenia zmysłu wspólnego — który zawsze służy jako pośrednik między poszczególnymi zmysłami — i przechowuje je w nieobecności konkretnych, które je wywołały; 2^o przypomina je i odtwarza (w dalszym ciągu wykażemy, iż czynność ta nie może być pomieszana z pamięcią); 3^o kojarzy wyobrażenia między sobą.

Ta ostatnia czynność: kojarzenie wyobrażeń, podlega pewnym prawom, których ogólne zarysy zaobserwował już Arystoteles²⁾.

Wyobrażenia kojarzą się na podstawie *styczności w czasie* w chwili ich nabywania. Tak np. jeśli na widok pewnych znaków

¹⁾ Str. 119.

²⁾ *De Memoria et Reminiscentia*.

zrobiliśmy kilkakrotnie określony ruch, to widok znaku wywoła odtworzenia ruchu. W taki sposób uczymy się np. czytać lub grać na jakim instrumencie.

Podobieństwo jest również powodem kojarzenia. Podobieństwa kształtów, wielkości, dźwięków wytwarzają jak gdyby samorzutnie połączenia wyobrażeń.

Przeciwieństwa doprowadzają do tego samego wyniku: *białe* przywołuje *czarne, szybkie* — *powolne*, gdyż przeciwieństwa schodzą się w tym samym rodzaju.

Wyobraźnię nazywamy *odtwórczą*, gdy jedynie ponownie przedstawia obrazy dostarczone przez uprzednie wrażenia i postrzeżenia. *Wytwórczą* zaś nazywamy ją wówczas, gdy — dzięki jakby sąsiedztwu z umysłem — rozkłada składniki, tworzące wyobrażenia, i tworzy z nich nowe całości. Wyobraźnia twórcza, najważniejsze źródło artysty, właściwą jest tylko człowiekowi, który taką samodzielność w organizowaniu wyobrażeń zawdzięcza rozumowi. Zwierzę posiada tylko wyobraźnię odtwórczą.

Wyobraźnia może być niekiedy powodem sądów fałszywych, gdy mianowicie wyobrażenie występuje w świadomości z taką wyrazistością, że brane jest za przedmiot rzeczywiście istniejący. Jest to zjawisko *halucynacji*.

IV. — PAMIĘĆ.

Gdy wyobrażenia rozpoznajemy jako doznania z przeszłości, wówczas nazywamy je *przypomnieniami*.

Jest rzeczywiście różnica między wyobrażeniem, prostym przedstawieniem przedmiotu, służącym nam jedynie do podtrzymania biegu naszych myśli, a wyobrażeniem, w którym rozpoznajemy przedmiot jako już kiedyś postrzeżony. Przypomnienie jest tak samo jednostkowe i indywidualne, jak konkretny przedmiot, który też odzwierciedla z właściwymi mu warunkami czasu i miejsca. Wyobrażenie czyste poznaje się po tem, że jest ono jakby 'pozaczasowe. Bardzo często możemy posłużyć się równie dobrze jakimś jednym wyobrażeniem lub innym, byleby obydwa były tego samego rodzaju, nie możemy zaś tego robić z przypomnieniami.

Dlatego też zdolność pamiętania jest różna od zdolności wyobrażania; *przeszłość jako przeszłość* poznajemy *pamięcią*. Jednakże i pamięć i wyobraźnia mają wspólną podstawę, jedna i druga zakładają działanie zmysłu wspólnego, podstawy całego poznania zmysłowego.

Pamięć jest dobra, gdy przechowuje długo i znaczną ilość wyobrażeń, a przywołuje je szybko.

W dziełach św. Tomasza, zwłaszcza w jego komentarzu do arystotelesowskiego *De Memoria et Reminiscentia*, znajdujemy

obfitość bardzo trafnych spostrzeżeń psychologicznych. Znał on bowiem dobrze wartość dobrej pamięci, on, który w modlitwie odmawianej przed dyktowaniem, pisaniem czy mówieniem kazania, w osobnej prośbie modlił się o „zdolność pamiętania“.

Oto co mówi: ciała, które z trudnością przyjmują odcisk, zachowują go też trwale, np. kamień; przeciwnie, ciała, z łatwością przyjmujące kształty, jak np. woda w naczyniu, z tą samą łatwością je tracą. Coś podobnego dzieje się z pamięcią. Ci, którzy sobie szybko i łatwo przyswajają, nie należą zwykle do dobrze przechowujących.

Dodaje następujące pożyteczne rady, aby sobie dobrze przypominać:

- 1^o To, co się chce pamiętać, przyswajać sobie w pewnym porządku.
- 2^o Skupić się nad materiałem głęboko i usilnie.
- 3^o Często rozważać materiał pamięciowy według porządku przyswojenia.
- 4^o Powtarzać od początku, aby pamiętać następstwo materiału.

Pamięć zmysłowa odnosi się przedewszystkiem do wyobrażeń przechowywanych w wyobraźni. Należy ją odróżnić od pamięci, która przechowuje poznanie umysłowe. Pamięć bowiem umysłowa, podstawa wiedzy, jest raczej dyspozycją do odtwarzania poznania umysłowego, a zatem raczej stanem umysłu niż osobną władzą poznawczą. Pamięć w ścisłym tego słowa znaczeniu — to pamięć zmysłowa, gdyż przypomina poszczególne przedmioty z *cechą przeszłości*. Dlatego też posiadają pamięć jedynie takie jestestwa, które zdolne są odczuwać trwanie, co najmniej w sposób konkretny.

V. — WŁADZA OCENIANIA ZMYSŁOWEGO I ZMYŚLNOŚĆ.

Dusza zmysłowa zwierząt wyższych obdarzona jest nadto zdolnością rozpoznawania i oceniania pożyteczności lub szkodliwości rzeczy poznanych ze względu na dobro jednostki lub gatunku. Tak np. ptak zbiera kawałki słomy, aby z nich uwić gniazdo, owca zaś ucieka na widok wilka, w którym rozpoznaje wroga.

Tę zdolność, która robi użytek z instynktu w poszczególnych wypadkach, nazwano *władzą oceniania zmysłowego* (*vis aestimativa*). Posługuje się ona składnikami, których nie dostarczają nam wrażenia, a mianowicie: pożytecznością lub szkodliwością praktyczną w ściśle określonych, konkretnych wypadkach. Ona też udziela zwierzęciu samorzutności i żywotności bardzo realnej,

jest jakby odległym naśladownictwem umysłu i tłumaczy nam te pozory roztropności, które obserwujemy w życiu zwierząt.

Teoria ta jest w równej mierze daleka zarówno od upatrywania w zwierzętach jedynie mechanizmów i automatyzmów, jak i od mieszania instynktu z rozumem. Szanuje ona fakty wszelkiego rodzaju, a zarazem w sposób bardzo szczęśliwy tłumaczy to, co możnaby nazwać rozumem zwierząt.

U człowieka oceny instynktowe nabierają odmiennych cech wskutek „sąsiedztwa” rozumu. Występują mianowicie jakby pewnego rodzaju sądy, które odnoszą się do wypadków poszczególnych i konkretnych, nie odwołując się do pojęć ogólnych. Dlatego też zdolność tę nazwano *rozumem szczegółowym* (ratio particularis) lub *zmysłnością* (cogitativa)¹⁾.

VI. — POSTRZEGAWCZOŚĆ.

Po krótkiej analizie poszczególnych składników poznania zmysłowego musimy z kolei zbadać ich rolę w zjawiskach złożonych.

W rzeczywistości wchodzimy w styczność ze światem zewnętrznym raczej za pośrednictwem postrzeżeń niż czystych czuć, t. zn. że do wrażeń naszych dołączają się rozliczne składniki. Około jądra wrażeń zmysłowych grupują się, często nieświadomie, przypomnienia wrażeń dawniej doznanych, wyobrażenia, łączące się według praw kojarzenia, oceny zmysłowości a nawet odgłosy zmysłowe naszych stanów wzruszeniowych i naszych dążeń.

Jeśli rzucimy okiem na pomarańczę, to jako wrażenie czyste otrzymalibyśmy: plama zabarwiona na określony kolor. Takie właśnie plamy barwne usiłuje dać nam pewien kierunek malarzski, powołując się na pierwotność wrażeń. Inna zupełnie jest reakcja normalna osobnika zdrowego. Kolor owocu przypomina mu jego zapach i smak, o ile je już zna. Ocenia również jego objętość i ciężar, dowodem czego fakt, że mięśnie naprężą się akurat w tej mierze, w jakiej to jest potrzebne, aby ująć owoc. Jeśli zaś przedmiot, który wzięto za pomarańczę, okaże się piłką celuloidową, wysiłek w ruchu ujmowania okazuje się nadmierny, i odczuwamy niemiłą niespodziankę.

Jeśli komu dokuczają upał lub pragnienie, to w spostrzeżeniu pomarańczy może wystąpić nadto ocena zmysłowości, która orzeka, że posiadanie tego owocu może być pożyteczne i pożądane.

Doświadczenia nasze dawniejsze stale uprzedzają doświadczenia obecne. W ten sposób oszczędzamy sobie dużo czasu i wy-

¹⁾ S. Th. I, q. 78, a. 4.

siłku, a nasze życie psychiczne może się wzbogacać i postępować naprzód.

Płacimy za ten zysk możliwością błędów, które łatwo mogą się wśliznąć w taki zespół różnorodnych składników.

VII. — PRZEDMIOT WRAŻENIA WŁAŚCIWY, WSPÓLNY, PRZYPADKOWY; BŁĘDY ZMYŚŁOW.

Błąd powstaje często, gdy wrażenie nie jest bezpośrednie.

Z tego stanowiska należy rozróżnić wśród przedmiotów podpadających pod zmysły takie, które są bezpośrednio ujmowane, jak barwa i kształt: *przedmioty właściwe (per se)*, i takie, które ujmujemy tylko pośrednio, jak substancja: *przedmiot przypadkowy (per accidens)*.

Przedmioty właściwe są jeszcze dwojakiego rodzaju. Właściwości dotykowe, smakowe, węchowe, słuchowe i wzrokowe ujmujemy bezpośrednio odpowiednimi zmysłami, dlatego też nazywamy je *przedmiotami właściwymi* w ścisłym tego słowa znaczeniu; poznajemy je nieomylnie i w stosunku do nich zmysły się nie mylą. Jeśli się zdarza błąd, dodaje św. Tomasz¹⁾, to przypadkiem, wskutek złego stanu narządu. Gorączkującemu np. wydaje się miód gorzkim. Aczkolwiek i w tym wypadku zmysł poucza nas ściśle o podniecie, oczywiście w stosunku do chwilowego stanu zmysłu. Zmysł jest zawsze prawdomówny, a błąd powstaje dopiero przy tłumaczeniu zjawiska czucia.

Prawdziwość naszego poznania zmysłowego stanowi podstawę prawdziwości całego naszego poznania, to też poddawanie jej w wątpliwość otwiera drogę sceptycyzmowi.

Takie właściwości, jak: ruch, spoczynek, liczba, kształt, rozmiary, są również przedmiotami właściwymi, lecz w szerokim tego słowa znaczeniu, nie są bowiem przedmiotem jednego tylko zmysłu, lecz kilku równocześnie. Są to *przedmioty wspólne*, które się sprowadzają wszystkie do ilości. Ilość poznajemy za pośrednictwem jakości: barw lub oporu. Nie należy jednak przedmiotów wspólnych mieszać z przedmiotami przypadkowymi, gdyż przedmioty wspólne są istotnie przedmiotami właściwymi, t. zn. że jako takie podpadają pod zmysły. I tak, wzrok widzi nie tylko barwę, lecz *rozciągłość barwną*, a prawdopodobnie i bryłowość, dotyk zaś odbiera wrażenia dotykowe *objętościowe*.

Do tejże grupy przedmiotów wspólnych zalicza się czas, położenie, jedność, odległość, bliskość. Możemy się mylić w ocenianiu przedmiotów wspólnych, gdyż w czynności tej bierze często udział i umysł, który może błędzić. Istotnie też, często

¹⁾ S. Th. I, q. 85, a. 6.

że sędzimy o położeniu, oddaleniu i wielkości rzeczy. Gdyby dane nauki nie prostowały naszego sądu, moglibyśmy wierzyć, że słońce ma stopę szerokości.

Gdy mówimy, że widzimy jabłko lub że słyszymy dzwony, to w rzeczywistości widzimy jedynie pewne przestrzenie różnobarwne i słyszymy drgania dźwięczące. Zmysłami naszymi chwytamy jedynie cechy przypadkowe przedmiotów, co wszakże pozwala nam, już przy pomocy umysłu, iść dalej niż zewnętrzne przejawy i dotrzeć aż do substancji, którą ujmujemy w pojęciu umysłowym. Z tego powodu rzeczy nazwano *przedmiotami przypadkowymi zmysłów*, gdyż same w sobie nie podpadają one pod zmysły, lecz jedynie są w sposób naturalny związane z przejawami zmysłowymi.

Kiedy widzimy człowieka, możemy równocześnie mieć jego obraz w oku, a w umyśle pojęcie. W ten sposób wyobrażenie będzie przedstawiać pojęcie ogólne.

Dla umysłu ludzkiego, zmuszonego zwracać się do obrazów, aby ująć przedmiot, pojęcie ogólne występuje najpierw pod osłoną przejawów zmysłowych.

Wzruszenia i namiętności są dla poznania zmysłowego również jedynie przedmiotem przypadkowym. Widzimy zaczerwienienie się czy zblednięcie, słyszymy drzenie głosu i z tego wnosimy o radości, strachu czy gniewie jakiegoś osobnika.

Przedmioty przypadkowe zawdzięczamy złożoności spostrzeżeń. Dlatego powodują one błędy jeszcze łatwiej niż przedmioty wspólne.

ROZDZIAŁ XVII.

O POŻĄDANIU WOGÓLE.

Poznanie zmysłowe przedstawia tylko jedną dziedzinę życia duszy zmysłowej; drugą, nie mniej ważną, jest pożądanie.

Nazwę rodzajową pożądania (*appetitus*, *ad* — do, *petere* — usiłować, osiągnąć¹⁾) nadajemy wszelkim zdolnościom, na mocy których jestestwo jakiejś lub rzecz jakaś dąży do czegoś jako do swego *dobra*. Sw. Tomasz, w *Quaestiones Disputatae de Veritate*, określa pożądanie jako *dążność, która skłania rzecz jakąś ku temu, co jej odpowiada*¹⁾. To zaś, co odpowiada jakiejś rzeczy, jest dla niej oczywiście dobrem, jest jej dobrem. Takie dobro określamy: *quod omnia appetunt* — to, czego wszyscy pożądają. Dlatego też *cel* utożsamia się z dobrem. Dążyć do celu — to dążyć do dobra: miłość jest przyczyną ruchu jestestwa ku rzeczy, która jest dla niego dobrem. Jeśli władze poznawcze można porównać do rąk, które chwytają, to władze pożądawcze porównać można do ciężarów, które pociągają. „Miłość moja jest moim ciężarem”, mawiał św. Augustyn, „*Amor meus, pondus meum*”. Niekiedy bywa podnoszona trudność, że pożądanie jest czasami wynaturzone i dąży do zła. Lecz to zło nigdy nie jest pożądane jako zło; jest ono poszukiwane jedynie jako dobro choć w istocie tylko pozorne. Przyjemność zmysłów może być moralnie zła dla podmiotu, lecz podmiot poszukuje jej jedynie jako dobra, albo jako przedmiotu odpowiadającego jakiejś skłonności zmysłowej.

Unikanie zła wykazuje również zasadnicze dążenie pożądania ku dobru, gdyż unikać zła to uchylać się od tego, co naruszałoby dobro podmiotu.

Zwrócenie się pożądania ku dobru nieobecnemu nazywamy *pragnieniem*, podczas gdy przewidywanie zła wywołuje *odrazę* i *ucieczkę*. Gdy pożądanie jest w posiadaniu dobra, doznaje *radości*, a przeciwnie — *przykrości*, gdy zło jest obecne. Przyjemność i przykrość są zatem odbiciem w świadomości różnych stanów naszych władz pożądawczych.

Skoro staniemy na stanowisku metafizycznym i będziemy rozpatrywać byty pod względem ich *czynności*, spostrzeżemy, że dą-

¹⁾ Q. 25, a. 1.

żenie czy *pożądanie* jest właściwością znacznie więcej rozposzechnioną w naturze niż poznanie. Nie wszystkie byty poznają, lecz wszystkie są w pewien sposób czynne. Tak np. ciała martwe pozbawione są poznania; tymczasem żelazo i siarka dążą do połączenia się z tlenem, gdy tylko istnieją pewne określone warunki. Powinowactwo chemiczne — to rodzaj pożądania materji nieorganicznej.

Przypomnijmy sobie jedną z naczelných zasad: *wszelki byt działa w tej mierze, w jakiej jest zaktualizowany*, a pojmiemy, że *pożądanie* jedynie wykazuje w *dziedzinie działania* (w *porządku dynamicznym*), czem jest *natura* w *dziedzinie bytu* (w *porządku statycznym*). Z tego wnioskujemy, że z każdej formy z konieczności wynika dążność. *Quamlibet formam sequitur inclinatio proportionata*. Otóż forma substancjalna jest pierwiastkiem aktualności bytu. A zatem wszelki, jakkolwiek byt posiada dążność naturalną czyli *pożądanie* naturalne, *appetitū naturalis*, albo jeszcze skłonność wrodzoną, która utożsamia się z jego naturą. Przedmiotem tego pożądania jest dobro tej natury; dlatego to każdy byt dąży do trwania w istnieniu i do rozwinięcia się według praw swojej istotności. Dlatego również możliwości z natury dążą do swych aktów czyli do właściwych sobie przedmiotów.

Jest rzeczą dosyć łatwą do zrozumienia, na czem polegają *pożądanie* bytów nie posiadających poznania. Zagadnienie staje się więcej złożone, gdy przechodzimy do *jestestw* obdarzonych poznaniem. Istotnie, zasada przytoczona powyżej: *z każdej formy wynika pożądanie*, nie znosi wyjątków. Wykazaliśmy zaś, że *jestestwo* poznające jest to takie *jestestwo*, które — nie tracąc własnej natury — zdolne jest przyjąć w siebie formę innego¹⁾. Z tego wynika, że *wszelkie* poznanie wywołuje w podmiocie poznającym nowe *pożądanie*, które dołącza się do *pożądania* naturalnego.

Jak poznanie wzbogaca i wywyższa podmiot poznający, podobnie *pożądanie* wypływające z poznania rozszerza jego działalność poza ciasne granice *pożądania* naturalnego. Powinowactwa chemiczne wywołują zawsze te same reakcje w tych samych warunkach; ciała nieorganiczne mają wyznaczony tylko jeden rodzaj czynności. Działalność zaś zwierzęcia jest znacznie więcej urozmaiconą, gdyż zwierzę nie jest ograniczone jedynie do sposobu bycia swego gatunku, czemu odpowiadają *pożądania* wrodzone, lecz ono nadto staje się tem, co poznaje, a tem samem staje się zdolnem zwracać się ku przedmiotom poznany lub przeciwnie unikać ich²⁾.

1) Patrz wyżej, rozdz. XV.

2) S. Th. I, q. 80, a. 1.

Nie można jednak mieszać pożądaní, wypływającego z poznania, z samem poznaniem, gdyż władze ich różnią się od siebie swemi przedmiotami formalnemi. Przedmiotem formalnym poznania jest rzecz obecna w umyśle *w sposób idealny albo intencjonalny*, podczas gdy przedmiotem formalnym pożądaní jest byt albo natura *istniejąca w sposób realny*. Kres poznania jest w poznającym, gdyż on właśnie staje się rzeczą poznaną, wchłaniając niejako przedmiot w siebie; tymczasem kresem pożądaní jest rzecz sama, gdyż pożądaní pociąga podmiot do rzeczywistego złączenia się z bytem fizycznym, który jest przedmiotem pożądaní. „Akt władzy poznawczej nie jest, ściśle mówiąc, ruchem, jak akt pożądaní, gdyż czynność zdolności poznawczej staje się całkowitą przez to, że poznawane jest w poznającym, podczas gdy czynność władzy pożądawczej staje się całkowitą przez to, że ten, który pożąda, skłania się ku rzeczy upragnionej. Dlatego też działanie władzy poznawczej upodobnione jest do spoczynku, działanie zaś władzy pożądawczej podobniejsze jest do ruchu”¹⁾.

Władze pożądawcze są zatem rzeczywiście różne od władz poznawczych, lecz idą za podstawowym podziałem poznania, i dlatego musimy rozróżnić *pożądaní zmysłowe*, które zwraca się do dóbr poszczególnych, przedstawionych w poznaniu zmysłowym, i *pożądaní umysłowe albo rozumne*, t. j. właściwie wolę, którą określa gatunkowo dobro powszechne pojęte umysłem.

¹⁾ S. Th. I, q. 81, a. 1.

ROZDZIAŁ XVIII.

POŻĄDANIE ZMYSŁOWE.

I. — JEGO NATURA.

Przedmiotem pożądania zmysłowego jest dobro zmysłowe poznane, bez względu na to czy jest przedstawione przez zmysły czy przez wyobraźnię; widok smakowitego owocu sprawia, że „idzie nam ślinka do ust”, obawa zaś wyobrażonego zranienia zgóry wywołuje dreszcz przestachu. Wyobrażenia spełniają rolę głównej podniety, pobudzającej pożądanie zmysłowe; one to bowiem przedstawiają przedmioty podpadające pod zmysły, z czego z koniecznością wynika skłonienie się podmiotu ku dobroci tych przedmiotów. Stopień dobroci mierzy się stopniem bytu. Wyobrażenia podsuwają duszy dobra zmysłowe, które pobudzają do czynności *pożądanie zmysłowe* jako władzę dostosowaną do celu, który należy osiągnąć.

Poznanie zmysłowe odnosi się tylko do rzeczy poszczególnych, nie jest zdolne ujmować rzeczy pod względem ogólnym, lecz jedynie konkrety z ich poszczególnymi warunkami czasu i miejsca; podobnie też i pożądanie, wypływające z takiego poznania, skłania się ku dobru poszczególnemu; celem zaś pożądania zmysłowego jest właśnie zdobycie takich dóbr poszczególnych i rozkoszowanie się niemi.

Zwierzę, mające jedynie pożądanie zmysłowe, zaspokaja całkowicie swe pragnienie rozkoszy posiadaniem dóbr zmysłowych, i tem różni się od człowieka, którego nasycić może dopiero dobro bezwzględne, gdyż wola człowieka zwrócona jest ku dobru całkowitemu.

Poznanie zmysłowe jest zależne od organizmu. Podrażnienie zmysłu stanowi istotny składnik wrażenia; podobnie i pożądanie zmysłowe jest zasadniczo związane z organizmem, a zmiany fizjologiczne, których doznaje podmiot, stanowią część składową wzruszenia.

Starożytni uważali serce za narząd pożądania zmysłowego. Istotnie, każde aktualne pożądanie czyli żądza wywiera zupełnie oczywisty wpływ na krążenie krwi, zależne od działania serca.

Zaczerwienienie się, zblednięcie, łzy są znakami lub objawami wzruszenia. Nauka współczesna zdołała stwierdzić, że zaburzenia naczyniowo-ruchowe, wykazujące wzruszenia, podlegają systemowi nerwowemu. Jednakże stan obecny nauki nie pozwala nic twierdzić o umiejscowieniu pożądanego zmysłowego. Tem nie mniej jest serce organem, który najwyraźniej objawia nasze skłonności i dążności.

Pożądanie zmysłowe, w pogoni za konkretnymi dobrami zmysłowymi, ma na względzie przede wszystkim zadowolenie jednostki, dlatego też jest bardzo subiektywne. Nie znaczy to jednak, aby każde pożądanie z istoty swej było samolubne; wiadomą ogólnie jest rzeczą, że najdoskonalszym pożądanym woli jest miłość przyjaźni, a ta jest wręcz przeciwna egoizmowi. Natomiast pożądanie zmysłowe, ograniczone do jednostki, nie jest zdolne wznieść się ponad interesy osobiste. Na podstawie powyższego rozumiemy, dlaczego sprawy materialne i pożądanie zmysłów tak często stają się powodem niezgody i walki: jednostki wzajemnie sobie zawadzają w posiadaniu dóbr zmysłowych. Dobra zaś duchowe, przeciwnie, może posiadać wielu bez wzajemnego uszczerbku, dlatego też tego rodzaju dobra zbliżają często ludzi do siebie. Materja dzieli, duch łączy.

II. — RODZAJE POŻAŻAÑ.

Pożądanie zmysłowe jest dążnością ogólną, w której wyróżniamy dwa rodzaje władz: *władzę pożądlwą* (appetitus concupiscibilis) i *władzę gniewliwą* (appetitus irascibilis).

Władza pożądlwa sprawia, że podmiot skłania się do zdobywania rzeczy dogadzających zmysłom i dąży do uniknięcia rzeczy szkodliwych.

Władza gniewliwa sprawia, że podmiot opiera się przeciwnikom, którzyby chcieli opanować rzeczy przez niego upragnione lub też narzucić mu rzeczy szkodliwe. Pożądanie gniewliwe dąży do zwyciężenia przeciwności i do panowania; przedmiotem jego są rzeczy *przykre, trudne do osiągnięcia*.

Tych dwóch władz nie można utożsamiać, gdyż rozwijają się one najczęściej wprost przeciwnie; tak np. gorące pragnienie zmniejsza gniew, a gniew gwałtowny osłabia pragnienie. Odnosi się nawet wrażenie, jak gdyby pożądanie gniewliwe było opiekunem i obrońcą władzy pożądlwej, gdyż powstaje przeciw temu, co staje na drodze do posiadania rzeczy dogadzających władzy pożądlwej i odpycha rzeczy dla niej przykre. Dlatego to wszystkie namiętności o podkładzie gniewliwym biorą początek i znajdują kres we władzy pożądlwej, jak np. gniew, który powstaje z po-

czucia, że się jest skrzywdzonym, skłania do zemsty i kończy się radością ze zwycięstwa. Dlatego też walki zwierząt toczą się zawsze o żywność lub miłość¹⁾.

Władza gniewliwa jest oznaką wyższości zwierzęcia nią obdarzonego. Zwierzęta niższe, np. ostrygi, mogą w pewnej mierze odczuwać przyjemność czy przykrość, lecz nie byłyby zdolne gniewać się. Dążenie bowiem do rzeczy trudnych wymaga, aby przynajmniej na krótką chwilę usunąć przyjemność, którą podsuwają zmysły, a tem samem pożądanie gniewliwe w pewien sposób naśladuje pożądanie rozumne, które zdolne jest dążyć do celu nieupragnionego przez zmysły. Tak tedy, dodaje św. Tomasz, gniew, który się sprowadza do pragnienia zemsty, przysługuje tylko zwierzętom wyższym, gdyż zbliża je poniekąd do istot obdarzonych rozumem²⁾.

III. — WZRUSZENIA I NAMIĘTNOŚCI.

Św. Tomasz używa jednego tylko wyrazu: *passio* — *namiętność* na oznaczenie wszelkich przejawów pożądań zmysłowych. Tak rozumiany wyraz ten oznacza aktualny przejaw pożądania zmysłowego, t. j. żądzę wraz z objawami fizyczno-fizjologicznymi, które jej towarzyszą. Język współczesny chętniej używa wyrazu *wzruszenie* dla oznaczenia aktualnych żądz *prześciowych*, wyraz zaś *namiętność* stosuje do żądz więcej *utrwalonych*.

Co do natury swej jednak jest wzruszenie tem samem, co namiętność; o czem należy dobrze pamiętać, aby jasno ująć ciąg dalszy.

Namiętność i jej skutki są zjawiskiem psychicznem wspólnem ludziom i zwierzętom. Lecz namiętności ludzkie, z powodu jedności natury człowieka, mają związek z uczuciami, których doznaje wyższa część duszy, i pod wpływem tego związku ulegają pewnym zmianom. Namiętności zawierają jako takie zawsze pewien element organiczny, podmiotem ich zaś jest całość złożona, a więc dusza i ciało.

W ten sposób są wzruszenia i namiętności zjawiskami jakby podwójnemi. Objawiają się przez przyśpieszenie lub zwolnienie bicia serca, przez drżenie, śmiech lub płacz, które są znakami zewnętrznymi uczuć strachu, radości lub smutku, które zachodzą również w duszy.

Posługując się porównaniem zaczerpniętem z teorii o materji i formie, można powiedzieć, że objawy cielesne stanowią jakby materję wzruszeń, uczucia duszy zaś są jakby ich formą. I to nam

¹⁾ S. Th. I, q. 81, a. 2.

²⁾ *De Sensu et Sensato.*

tłumaczy, dlaczego wzruszenie lub namiętność może powstawać dwojako.

Albo 1^o pod wpływem stanu duszy, reagującej na jakieś dobro lub zło, przedstawione jej przez wyobraźnię; wówczas dusza wywołuje w ciele zmiany organiczne; tak np. drżymy, ponieważ się boimy.

Uczucie działa przytem jako przyczyna formalna wzruszenia.

Albo 2^o przez objawy organiczne: mimika jakiejś namiętności wywołuje w duszy odpowiednie wzruszenie: boimy się, ponieważ drżymy. Taki jest prawdopodobnie przebieg, gdy szerzy się panika: oznaki strachu udzielają się przez naśladownictwo, a w duszach wywołują uczucie. Słynna rada Pascala: „Zginaj kolano, używaj wody święconej, a będziesz wkrótce wierzył” jest tylko zastosowaniem praktycznym tego mechanizmu psychologicznego. Na niem opiera się również Kościół, gdy nawołuje do przestrzegania przepisów liturgicznych o zewnętrznym ułożeniu i zachowaniu się podczas obrzędów religijnych. Zewnętrzne bowiem objawy sprzyjają pojawianiu się i rozwojowi uczuć.

Ruchy ciała działają jako przyczyna materialna wzruszeń.

Oddziaływanie wzajemne stron fizycznej i psychicznej występuje w tych zjawiskach z całą oczywistością, co zresztą jest całkowicie zgodne z ogólnymi prawami metafizyki działania: przyczyny różnych rodzajów są wzajemnie dla siebie przyczynami: *causae ad invicem sunt causae*.

IV. — PODZIAŁ NAMIĘTNOŚCI.

Po określeniu natury namiętności pozostaje nam jeszcze zbadać, na czym polega każda poszczególna namiętność, i porównać je między sobą celem rozklasyfikowania.

Podział namiętności odpowiada podziałowi pożądania zmysłowego na pożądliwe i gniewliwe. Dalszą podstawę rozgatunkowania tworzą cechy dobra lub zła i obecność lub nieobecność przedmiotu pożadanego.

Dążnością podstawową wszelkiego pożądania jest *miłość*; jest to skłonność ku dobru, a raczej pewnego rodzaju *upodobienie*, przystosowanie się podmiotu kochającego do przedmiotu ukochanego i upodobanie sobie w nim.

Jeśli dobro pożądane nie jest w aktualnym posiadaniu, kochający zwraca się ku niemu *pragnieniem*. Miłość jest to bowiem stan podmiotu, pewna dyspozycja, która ustanawia pewną proporcję między podmiotem a przedmiotem. Pragnienie zaś przeciwnie jest ruchem i może występować jedynie w bytach podlegających następstwu czasowemu.

Posiadanie dobra wywołuje *przyjemność (radość)*.

Wymieniliśmy trzy namiętności żądz pożądliwych, odnoszące się do dobra: *miłość, pragnienie, radość (przyjemność)*, którym — gdy chodzi o zło — przeciwstawiają się: *nienawiść, odraza i przykrość (boleść)*.

Z pośród tych sześciu wzruszeń, dwa: *przyjemność i przykrość*, zasługują na baczniejszą uwagę. Wrócimy do nich, gdy skończymy wyliczanie namiętności.

Pożądanie gniewliwe nie posiada dążności podstawowej, namiętności pierwotnej, odpowiadającej miłości lub nienawiści władzy pożądliwej, a przyczyna jest ta, że źródłem pożądania gniewliwego jest miłość, wypływa ona z władzy pożądliwej i w niej się kończy.

Wobec dobra nieobecnego a trudnego do osiągnięcia dusza odczuwa *nadzieję*, jeśli to dobro ją pociąga i wydaje się być osiągalne. Jeśli natomiast zdaje się być nieosiągalne, jeśli przeszkody, stojące na drodze do osiągnięcia go, wydają się nie do pokonania, dusza odwraca się od tego dobra w poruszeniu *rozpaczy*.

Zatem dobro nieobecne może w pożądaniu gniewliwym wywołać dwa przeciwne sobie poruszenia: jedno przyciągające, drugie oddalające, i w ten sposób zrodzić dwie różne namiętności: *nadzieję i rozpacz*.

Zło nieobecne może również wywołać dwie namiętności, odpowiadające jakby ruchom w przeciwnych kierunkach: *obawę*, jeśli zło wydaje się nie do uniknięcia, lub przeciwnie: *odwagę*, jeśli pożądanie czuje się pobudzone do przewyciężenia przeszkód i zatriumfowania nad trudnościami. Nawet niebezpieczeństwo może się stać pociągające, gdy jest nadzieja zwycięstwa.

Takiego podwójnego poruszenia: pociągu i wstępu w stosunku do tego samego przedmiotu nie znajdujemy we władzy pożądliwej, gdyż dobro, rozważane samo w sobie, nie zaś według trudności osiągnięcia go, może przedstawiać się jedynie jako kres, jako punkt dojścia, gdyż jest celem. Zło zaś, rozważane w sobie, może wywołać jedynie wstępu, gdyż jest brakiem należnego bytu.

A co się stanie, gdy zło nie tylko jest z obawą przewidywane lub zwalczane, lecz już aktualnie się narzuca? Władza pożądliwa będzie usiłowała odeń się uchylić w poruszeniu przykrości, lecz pożądanie gniewliwe będzie się starało zapanować nad tem złem uciążliwym i powstanie przeciw niemu w poruszeniu *gniewu*.

W ten sposób otrzymujemy pięć namiętności gniewliwych, co łącznie z sześciu poprzednimi tworzy jedenaście elementarnych wzruszeń lub namiętności. Z najrozmaitszych ich połączeń powstaje całe mnóstwo stanów złożonych, które stanowią bogactwo i różnorodność uczuciowego życia psychicznego.

PRZYJEMNOŚĆ I PRZYKROŚĆ. — Psychologja stanów uczuciowych ma olbrzymią doniosłość dla życia etycznego. Stanowi jakby niezbędny wstęp etyki, gdyż namiętności ludzkie są narzędziami życia moralnego.

Dwie namiętności — mówimy językiem św. Tomasza — są pod tym względem szczególnie ważne: *przyjemność i przykrość*. Ujawniają one reakcję osobnika wobec celu: albo posiada on pewne dobro, albo znosi jakieś zło. Istotnie bowiem: rozkosz, przyjemność, radość z jednej strony, a smutek, przykrość, boleść z drugiej — są to podstawowe namiętności ludzkie, bezpośrednio łączące się z miłością, która jest najpierwotniejszą skłonnością pożądaną.

Zbadajmy w krótkości naturę, przyczyny i skutki przyjemności i przykrości.

Czem jest *przyjemność*? Arystoteles odpowiada: „Przyjemność jest pewnym poruszeniem duszy i odrazu całkowitem a odczuwalnym napawaniem się w posiadaniu tego, co odpowiada naturze”¹⁾. Św. Tomasz uznaje to określenie i komentuje je. Przyjemność jest pewnego rodzaju poruszeniem duszy, poruszeniem wewnętrznym, które jest reakcją pożądaną, świadczącą o obecności dobra.

Wszelki byt dąży do swego dobra, lecz jedynie byty obdarzone poznaniem znają swoje dobro, wiedzą, co im odpowiada. *Obecność dobra i świadomość tej obecności* stanowią pierwsze dwie cechy przyjemności czyli radości.

Radość jednak sprawia posiadanie nie jakiegokolwiek dobra, lecz dobra „przyjemnego”, gdyż takie właśnie dobro odpowiada naturze podmiotu.

Przyjemność przedstawia się jakby ruch zmysłowy, wynikający z *wykończenia*, jakby *uwieńczenie działalności, która rozwijała się w kierunku normalnym*. Takie też jest znaczenie owych słów w określeniu: odrazu całkowite napawanie się posiadaniem *constitutio tota simul*. Św. Tomasz objaśnia, iż wyrazy te wskazują, że przyjemność nie jest stawaniem się, lecz wynikiem czynu, przyjemność tkwi w kresie ruchu. „Przyjemność uzupełnia czyn nie jako wewnętrzny stan towarzyszący czynności, lecz jako dopełnienie, które się dołącza, jak urok wieku u młodych”²⁾. Powyższe porównanie Arystotelesa jest zapewne z tego powodu bardzo sławne, że dowodzi tak dalece głębokiej i słusznej teorii przyjemności, iż zdobyła ona sobie ogólne uznanie.

„Przyjemność jest czemś całkowitem”, mówi jeszcze Arystoteles. Jako stan wynikający nie z poszukiwania dobra, lecz z jego posiadania, nie jest przyjemność poruszeniem i sama w sobie jest

¹⁾ *Rhetor.* I, 11. — S. Th. I—II, q. 31, a. 1.

²⁾ *Ethic. Nicom.* X, 4.

poza czasem. Przypadkowo jednak może być w czasie, gdy dobro posiadane samo podlega działaniu czasu. Dlatego to przyjemność zmysłowa podlega prawu następstwa w czasie. Natomiast przyjemność spowodowana dobrem niezmiennem sama też cieszy się pewną niezmiennością, i dlatego właśnie radości umysłowe nie wywołują przesytu, jak to się dzieje z przyjemnościami zmysłowymi.

Które też przyjemności są większe: cielesne i zmysłowe czy umysłowe i duchowe? Z racji doskonałości przedmiotu są oczywiście wyższe przyjemności umysłowe, przedewszystkiem jako lepiej poznane: umysł przenika głębiej niż zmysły i miłuje więcej, bo wewnątrz i trwalej łączy się ze swym przedmiotem. Można wszakże podnieść zarzut, iż wielu ludzi więcej ceni przyjemności zmysłowe niż umysłowe. Powód tego jasny: aczkolwiek radości umysłowe są większe, to jednak przyjemności zmysłowe są silniejsze i natura ludzka odczuwa je w znacznie wyższym stopniu. Również i poznanie zmysłowe bierze górę nad umysłowym, wielu zaś ludziom brak siły moralnej, niezbędnej do życia konsekwentnie i całkowicie zgodnego z rozumem. Tego rodzaju jednostkom brak właściwego usposobienia do należytego oceniania radości ducha.

Postarajmy się znaleźć przynajmniej niektóre z *przyczyn przyjemności*¹⁾.

Dwa warunki są konieczne, aby mogła istnieć przyjemność: posiadanie dobra odpowiadającego naturze i świadomość tego posiadania. Obydwa te warunki polegają na działaniu, gdyż zarówno aktualne poznawanie, jak zdobywanie dobra są działaniami. Pierwszą tedy przyczyną przyjemności jest *działanie odpowiadające naturze*.

Dla natur podległych zmienności, czyli dla natur zmysłowych, przyczyną przyjemności staje się sama zmiana. I to na mocy uprzednio przytoczonej racji: odpowiedności działania i natury. Dlatego też św. Augustyn mówi, że gdy słyszymy początek jakiegoś poematu, nie lubimy się zatrzymać na tych wyrazach, lecz pragniemy, aby wiersze następowały po sobie, iżbyśmy się mogli cieszyć całością utworu.

Obecność dobra sprawia nam przyjemność, lecz i wspomnienie posiadanego dobra albo nadzieja przyszłego mogą wywołać stan przyjemności aczkolwiek mniej silny.

Możemy również doznać przyjemności dzięki działaniu innych osobników; mogą oni bowiem albo nam dóbr dostarczać, albo uczyć nas cenić dobra, które posiadamy: na tem właśnie polega przyjemność pochodząca.

Przyjaźń jest również wielkiem źródłem przyjemności, gdyż być kochanym znaczy być dobrem dla kogoś, a zaś kochać kogoś

1) S. Th. I—II, q. 32.

to — cieszyć się dobrem, które kochanego spotyka, cieszyć się ze wszystkiego, co dla przyjaciela uczynić, a nawet wycierpieć można.

Podobieństwo, wytwarzające pewnego rodzaju jedność, również jest przyczyną przyjemności: młodzież szuka towarzystwa młodych.

Wreszcie jako podłoże przyjemności estetycznych występuje podziw. Tę przyjemność zawdzięczamy przedewszystkiem poznaniu. Spodziewamy się poznać coś nam nieznanego, swobodna zaś działalność umysłu, który porównywa rzeczy między sobą, jest również przyjemna, gdyż odpowiada naturze naszych zdolności poznawczych.

Jakie są *skutki przyjemności*?

Pierwszym jest pewne jakby rozszerzenie wewnętrzne. Przyjemność wynika z poznania i z tej racji jest pewnem wzbogaceniem bytu. Lecz przedewszystkiem rozszerza duszę uczucie, jak gdyby w tym celu, aby uczynić ją zdolną do objęcia dobra, które kocha.

Przyjemność wywołuje pragnienie przyjemności. Gdy chodzi o przyjemność niedoskonałą, to rodzi ona pragnienie nowej przyjemności, któraby ją uzupełniła. W wypadku zaś przyjemności doskonałej i duchowej powiedzenie: przyjemność pragnie przyjemności, należy rozumieć o uczuciu wolnem od przesytu. Takie też jest znaczenie słów Eklezjasty (XXIV, 29)¹⁾: „Ci, którzy mnie piją, nadal pragnąć będą“. Przeciwnie, dobra zmysłów rodzą przesyt.

Mniej dogodnym skutkiem przyjemności zmysłowej jest pewne utrudnienie czynności umysłowych. Rozporządzamy mianowicie tylko ograniczoną ilością energii żywotnej. Jeśli tedy przyjemności cielesne są gwałtowne, to zagarniają na swój użytek całą działalność duszy i są rzeczywistą przeszkodą dla działania rozumu spekulatywnego, a także i praktycznego, gdyż często przyjemność zmysłowa zmniejsza lub niweczy roztropność.

Jeśli jednak przyjemność nie przekracza granic wskazanych jej przez rozum, wówczas spełnia rolę wybitnie użyteczną dla życia, a mianowicie: udoskonala działanie. Przyjemność jako taka już jest doskonałością a nadto jest celem, który jakby się dołącza do celu działania. Nadto przyjemność pobudza działającego do czynu. Któż nie wie, że czyni, w których znajdujemy przyjemność, spełniamy staranniej.

Przykrość jest przeciwieństwem przyjemności; wynika z *obecności zła* i ze *świadomości tej obecności*²⁾.

Przykrość z większą jeszcze słusznością niż przyjemność nazywamy wzruszeniem, gdyż termin ten oznacza wszelkie poru-

1) S. Th. I—II, q. 33, a. 2.

2) S. Th. I—II, q. 35.

szenie pożądania zmysłowego, ale przede wszystkim takiego, które ma związek z jakimś brakiem. Zdrowy rozsądek zaznacza to ujęcie przez synonimiczne niekiedy zbliżenie wyrazów: doznawać przykrości i cierpieć, przykreść i ból.

Z pośród zmysłów jedynie dotyk zdolny jest doznawać bólu fizycznego, inne zmysły doznają raczej przykrości, gdy są pozbawione właściwego sobie dobra. Przyczem *przykreścią* nazywamy dolegliwość odczuwaną na skutek *poznania zewnętrznego*, zachowując nazwę *smutek* dla tych dolegliwości, które wypływają z *władz wewnętrznych*: wyobraźni, pamięci, umysłu, podobnie jak nazywamy radością przyjemność wywołaną poznaniem wewnętrznym.

Jeśli przykreść jest przeciwieństwem przyjemności, to jakim sposobem mógł św. Augustyn napisać, że wprawdzie łyzy są gorzkie, lecz niekiedy radują, a Prawda najwyższa powiedzieć: „Błogosławieni, którzy płaczą!” Jakież zachodzi *stosunek między radością a smutkiem?*

Przedmiotem pierwszej jest dobro, przedmiotem drugiego zło, i z tego stanowiska są sobie przeciwne.

Lecz może się zdarzyć, że jedna z dwóch przeciwnych sobie rzeczy przypadkowo staje się przyczyną drugiej. W ten sposób może radość powstać ze smutku. Brak pewnego dobra sprawia, iż tem usilniej go poszukujemy; tak np. pragnący znajduje żywą przyjemność, gdy gasi pragnienie, tem samem bowiem zaradza złemu, które go męczyło.

Można znosić przykrości, a nawet samemu je sobie zadawać w tym celu, aby zdobyć wielką radość. Tego rodzaju są przykrości doczesne w porównaniu ze szczęściem wiecznym: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni!”

Podczas przedstawienia teatralnego może przykreść złączona z pewnego rodzaju zachwytem wywołać radość, gdyż ogarniające nas wzruszenie wykazuje nam miłość, która nas ożywia w stosunku do sympatycznych dla nas postaci. Wszystko zaś, co się odnosi do miłości, wywołuje rozkosz, gdyż pozwala nam odczuwać naszą miłość. Teraz rozumiemy znaczenie słów św. Augustyna: w teatrze cierpienie raduje.

Gdy się zastanawiamy nad sobą samymi, dochodzimy do wniosku, iż niektóre przykrości mogą być pożyteczne dla celów wyższych i w ten sposób możemy się cieszyć z cierpienia. Przytoczony dopiero co św. Augustyn mówi też: „Niechaj się smuci pokutnik, a niechaj się raduje z tego, że się smuci!”

Zatem w sposób najzupełniej powszechny można twierdzić, iż wszelka przyjemność jest przeciwna wszelkiej przykreści. Stan duszy wywołany przyjemnością jest przeciwnym stanowi duszy wywołanemu przykreścią, a z tego wynika, że: wszelka przyjemność jest lekarstwem na wszelką przykreść.

Istnieje jednak jedna przyjemność, która nie ma przeciwieństwa, a jest nią kontemplacja. Radość poznawania, sama w sobie, jest przyjemnością duchową o wartości pozytywnej, wynikającej z aktu doskonałego.

Możemy się jeszcze zapytać, czy z większą usilnością staramy się unikać cierpienia, czy też gorliwiej szukamy przyjemności. Biorąc rzecz bezwzględnie, musimy uznać, iż namiętność ponosząca nas ku przyjemności jest silniejsza od tej, która nas odpycha od przykrości. Taki zaś stan rzeczy tłumaczy się tem, że żądza przyjemności jest pierwotna i podstawowa, gdyż dobro jest czemś bezwzględnie i pozytywnym, podczas gdy zło jest zawsze względne: jest ono jedynie brakiem dobra.

Może się jednak zdarzyć przypadkowo, iż jakąś przykreść odczujemy dotkliwiej niż przyjemność zaspokojenia naturalnego pożądanego, a to wtedy, gdy cierpienie jaskrawo przeciwstawia się stanowi zwykłemu.

Pierwszą *przyczyną przykrości* jest obecność zła.

Nieobecność dobra staje się również przyczyną cierpienia, a gdy pragnienie w swym samorzutnym pędzie ku dobru doznaje przeciwności, wówczas można powiedzieć ze św. Augustynem — biorąc pragnienie jako równoważnik miłości, skoro jest jej pierwszym poruszeniem — iż pragnienie jest przyczyną wszystkich cierpień.

Dobro każdej rzeczy polega na pewnego rodzaju jedności tej rzeczy. Pożądanie tedy dąży do jedności tak jak do dobra; wszystko zatem, co stanowi przeszkodę w tem dążeniu, sprawia nam przykreść.

Przykreść może również powstać z poczucia naszej niemocy wobec siły, która sprzeciwia się naszym skłonnościom.

Jak skutkiem radości jest rozszerzenie się duszy, tak *skutkiem przykrości* jest przeciwnie przygnębienie duszy, pogrążenie się jej w przykreści, a tem samem utrudnienie w dążeniu do odpowiadającego jej dobra. Przykreść, smutek zużywa dla siebie siły żywotne i miast być wzmocnieniem, jak radość, osłabia ciało i duszę; nie jest też podniecią do czynu, lecz raczej podcina zapał. Niekiedy jednak pobudza smutek do czynu, a mianowicie, gdy jest nadzieja przezwyciężenia w ten sposób przykrości.

Jednym ze skutków przykrości, zupełnie podobnym do jednego ze skutków nadmiernej przyjemności, jest utrudnienie działalności umysłu, gdyż cały człowiek stanowi jedność, rozporządzającą jedynie ograniczoną ilością energii. Cierpienie, fizyczne czy moralne, pochłania siły i, jeśli jest znaczne, może uniemożliwić duszy zajęcie się czem innym. Ta właściwość może skądinąd być użytkowana, gdy chcemy przeciwdziałać zbyt silnemu pociągowi zmysłowemu. Wiadomo też ogólnie, że cierpienie umiarkowane pomaga do wewnętrznego skupienia.

Różnorodne są sposoby usuwania smutku; wszystkie opierają się na tej zasadzie, że wszelka przyjemność jest lekarstwem na wszelką przykrość, gdyż skutki ich są sobie przeciwne. Chcąc przewyciężyć smutek, trzeba starać się skompensować go przyjemnościami, zmęczenie zaś zastąpić rozrywkami i wypoczynkiem.

V. — NAMIĘTNOŚCI I CZYNY LUDZKIE.

Namiętności są jakby sprężynami wszelkiej działalności zwierzęcej i ludzkiej.

Namiętnościami zwierzęcia kieruje władza oceniania zmysłowego.

W człowieku rozum i wola panują nad pożądaniem zmysłowym. I tak dochodzimy do opanowania gniewu czy strachu na skutek rozważań ogólnych. Również pociąg pożądania zmysłowego, niezwykłalny u zwierzęcia, u człowieka zależy od przyzwolenia woli, podobnie jak wszelki ruch natury niższej zależy od przyczyny pierwszej¹⁾.

Wola może niekiedy zwrócić nas ku dobru poszczególnemu bez współdziałania namiętności; jednak, gdy chodzi o intensywne pobudzenie całego człowieka do działania, wola musi poruszyć namiętności pożądania zmysłowego²⁾.

O naturze stosunków, zachodzących między pożądaniem zmysłowym a wolą, mówi św. Tomasz, co następuje: „Dusza rządzi ciałem despotycznie, lecz rozum ma na pożądanie jedynie wpływ polityczny i królewski”.

Władza despotyczna przysługuje w panowaniu nad niewolnikami, którzy nie mają możności opierać się rozkazom wydanym, gdyż nie posiadają nic swego. Władza polityczna i królewska jest ta, zapomocą której rządzi się istotami wolnymi, a te poddają się nadawanemu kierunkowi, lecz i same nad czemś panują i mogłyby się zbuntować przeciw danym rozkazom.

Podobnie dusza rządzi ciałem despotycznie, gdyż członki ciała nie opierają się rozkazom duszy; noga czy ręka natychmiast wykonywa ruch, którego dusza pragnie, gdyż przeznaczeniem członków ciała jest być poruszanymi przez wolę. Natomiast dziedziną pożądania zmysłowego kieruje rozum politycznie, mogą nawet zachodzić między nimi starcia, gdyż pożądanie pragnie zdobyć dobra sobie właściwe, podczas gdy dobra te mogą nie odpowiadać dobru rozumowi. Pożądanie zmysłowe ma tego rodzaju naturę, iż może być pobudzone nietylko przez władzę zmysłowego oceniania u zwierząt, a u ludzi przez zmyślność kierowaną

¹⁾ S. Th. I, q. 81, a. 3.

²⁾ S. Th. I—II, q. 77, a. 6.

rozumem, lecz nadto ulega wyobraźni i zmysłom. Z doświadczenia zaś życia codziennego wiemy, że pożądanie, zarówno pożądliwe jak i gniewliwe, przeciwstawia się rozumowi, gdy zmysły lub wyobraźnia podsuwają nam coś przyjemnego, czego rozum zabrania, lub coś przykrego, lecz przez rozum nakazanego. Chociaż jednak pożądanie gniewliwe i pożądliwe opiera się niekiedy rozumowi, nie wynika stąd bynajmniej, iż mu nie podlega¹⁾).

Nie spodziewajmy się tedy poddać naszego pożądania zmysłowego kierownictwu rozumu przemocą lub zarządzeniami despotycznymi. Musimy pracować nad utrzymaniem porządku w naszej działalności moralnej, lecz to się nam powiedzie jedynie pod warunkiem użycia taktyki zastosowanej do natury trudności, jakie są do pokonania. Dobra polityka częstokroć będzie polegała na tem, aby raczej obejść przeszkodę niż atakować ją wprost. Na tem polega właśnie sztuka wychowywania siebie i innych.

Zagadnienie to należy wszakże już do Etyki, Psychologia jedynie o nie zabacza.

Pozostaje nam jeszcze zbadać poznanie i pożądanie w życiu umysłowym, czyli *umysł* i *wolę*. Badania te należą do Psychologii *duszy umysłowej*.

¹⁾ S. Th. I, q. 81, a. 3 ad 2.

CZEŚĆ TRZECIA.

DUSZA UMYSŁOWA.

DZIAŁ PIERWSZY.

UMYSŁ I WOLA

przez E. de BEAUCOUDREY.

WSTĘP.

Zwierzęta posiadają duszę, która jest równocześnie wegetatywną i zmysłową. Dusza człowieka posiada naturę o wiele wyższą; jest ona i wegetatywną i zmysłową, lecz nadto jeszcze *umysłową* albo *rozumną*.

Dusza taka, obdarzona umysłem i wolną wolą, zdolna poznawać naturę każdego ciała, ujmować ogół i absolut, zdolna działać samorzutnie i dążyć do dobra nieskończonego, na skutek tych działań, przekraczających możliwość bytu materialnego, przedstawia się nam jako istotność niezłożona, duchowa, samoistna.

Ściśle złączona z ciałem, nie potrzebuje bezwzględnie tego ciała, aby istnieć; sama w sobie zaś nie jest złożona z materji i formy. Jest niecielesna, jest *formą absolutną*¹⁾.

Forma ta jest z istoty swej niezłożona. Dlatego też nie może powstać przez zrodzenie, ani zniszczyć przez rozkład, jak zwierzęta czy rośliny, które rodzą się i giną wskutek łączenia się i rozkładu części składowych.

Istotnie, dusza nie może być wytworzona z materji uprzednio istniejącej, gdyż w takim razie sama byłaby materialna; nie może również być zrodzona przez inną substancję duchową, gdyż to kazałoby przypuszczać, że substancje duchowe przetwarzają się, podobnie jak materialne, jedne w drugie. Należy zatem przyjąć, że dusza ludzka powstaje przez stworzenie, a ponieważ jedynie

¹⁾ S. Th. I, q. 75.

Bóg ma moc stwarzania, więc musimy powiedzieć, że duszę ludzką stwarza bezpośrednio Bóg. Nadto, jako niezłożona z części, któreby się mogły odłączyć jedna od drugiej, jest ona nierozkładalna, niezniszczalna i mogłaby zginąć jedynie przez unicestwienie.

Z racji swej natury duchowej zbliża się dusza ludzka do natury anielskiej i nosi wyrażone w sobie podobieństwo umysłu i mądrości Boga. To też, podczas gdy wszystkie stworzenia możemy uważać za ślady Stwórcy, przedstawiające Go tak, jak skutek przedstawia przyczynę, jedynie istoty duchowe można nazwać *obrazami* Boga, gdyż odtwarzają Boga nie tylko pod względem bytu i życia, lecz nadto pod względem natury umysłowej. W duszy znajduje się nawet pewne odbicie Trójcy Przenajświętszej: dusza, obdarzona umysłem i wolą, poznaje i kocha, dlatego też można powiedzieć, iż umysł jej przedstawia zrodzenie Słowa, wola zaś, zdolność kochania — pochodzenie Ducha Św. Jeśli tedy człowiek uczyniony jest na podobieństwo Boga, to w duszy swej duchowej prawdziwie odbija obraz Trójcy Przenajśw.

Dusza ludzka zatem ukazuje się nam niezwykle wywyższona ponad naturę zwierzęcą, gdyż między bytem materialnym a duchowym odległość jest duża, różnica zaś istotna. Z drugiej strony jednakże, w hierarchii substancji niematerialnych zajmuje dusza szczebel najniższy; aczkolwiek duchowa, nie jest jednak *duchem czystym*; bez ciała, którego jest *formą*, stanowi osobę niecałkowitą. Dlatego też złączenie z ciałem nie tylko nie jest dla duszy poniżeniem — jak to utrzymywał Platon — lecz przeciwnie dusza dla własnego większego dobra posiada ciało, którego narządy pozwalają jej zetknąć się z przedmiotami poznania i właśnie w tym celu zostały utworzone.

Dusza ludzka, jako umysłowa, posiada dwie naczelne władze: *Umysł*, który ze swej strony obejmuje dwie różne *władze*, i *Wolę*.

Władze te zużytkowują działalność ciała i posługują się władzami zmysłowymi jako narzędziami i to niekiedy niezbędnie. Lecz w istnieniu swoim i we właściwych sobie czynnościach są bezwzględnie niezależne od wszelkiego narządu cielesnego. Myśl nie jest wytworem mózgu, jak to twierdzą materialści, podobnie jak posąg nie jest wytworem dłota, aczkolwiek rzeźbiarz musiał się posługiwać tem narzędziem, aby wykonać dzieło. W podobny też tylko sposób potrzebuje dusza ciała do urzeczywistnienia swych czynności.

Przechodzimy do poznania tych władz, t. j. umysłu i woli.

ROZDZIAŁ XIX.

POJĘCIE.

I. — PRZEDMIOT POZNANIA UMYSŁOWEGO.

Zwykła obserwacja psychologiczna wykazuje nam różnicę istotną, zachodzącą między poznaniem zmysłowym a umysłowym, które się wyraża w *pojęciu*. Podczas gdy zapomocą poznania zmysłowego ujmujemy jedynie cechy konkretne i jednostkowe rzeczy, w poznaniu umysłowym myślimy cechy oderwane i ogólne.

Pojęcie jest *oderwane*, t. zn. daje nam poznać przedmiot jedynie poprzez cechy istotne, stanowiące jego naturę, natomiast pozbawiony wszelkich cech jednostkowych. Pojęcie człowieka przedstawia jedynie, czym jest człowiek wogóle, a pozostawia na stronie wszelkie właściwości, które przysługują temu czy innemu osobnikowi, pojęcie nie mówi nam, czy człowiek należy do rasy białej, czarnej czy żółtej, czy jest duży czy mały, młody czy stary; poznajemy jedynie człowieka jako człowieka. W podobny sposób wiemy, co to jest piękno, niezależnie od tych czy innych konkretów, w których je spostrzegliśmy, niezależnie od widoku natury czy dzieła sztuki, słowa czy czynu, które najpierw obudziły w nas ideę piękna.

Pojęcie jest *powszechne*. Ponieważ pomija cechy indywidualne, więc odnosi się bez różnicy do wszystkich bytów objętych rodzajem czy gatunkiem, który wyraża. Pojęcie człowieka odnosi się do wszystkich ludzi bez różnicy i mimo całej doniosłości różnic, które między nimi zachodzą; pojęcie piękna odnosi się do wszystkich rzeczy pięknych.

Pojęcie jest *wieczne i konieczne*, t. zn. abstrahuje od czasu, a nawet od istnienia. Obejmuje rzeczy przyszłe równie dobrze jak przeszłe lub teraźniejsze. Może nawet przedstawiać *możliwości*, które istnieją jedynie w umyśle¹⁾.

Słowem pojęcie przedstawia nam naturę, istotność, niezależnie od jej zrealizowania w określonym czasie lub miejscu; pomija

¹⁾ O istocie *możliwości* patrz *Ontologia* str. 54.

w rzeczy to, co materialne, indywidualne, przypadkowe, aby ująć jedynie to, co niematerialne, gatunkowe, istotne.

Te cechy pojęcia wykazują, że przedmiot umysłu jest inny niż zmysłów.

Podczas gdy te ostatnie przedstawiają nam zjawiska i zewnętrzność rzeczy, umysł pozwala nam ujmować *naturę*¹⁾ rzeczy, ich istotność.

Oczywiście pojęcie nie przedstawia zawsze całkowitej natury bytu ze wszelkimi cechami, które ją stanowią. Pierwsze pojęcia, które sobie tworzy dziecko, są jeszcze niedokładne i nieokreślone; dają mu one jedynie poznanie niejasne i bardzo niedoskonałe, gdyż dziecko nie wyróżnia jeszcze wyraźnie cech, stanowiących naturę gatunkową przedmiotu. Podobnie ma się rzecz z wielu pojęciami zdrowego rozsądku, które pozwalają nam poznać jedynie cechy najogólniejsze lub najłatwiejsze do ujęcia w bytach. W każdym jednak razie pozwala nam pojęcie ująć jakąś naturę lub istotność jako różną od innych.

Większa doskonałość poznania umysłowego w porównaniu ze zmysłowym pochodzi stąd, że umysł posiada znacznie wyższy *stopień niematerialności* niż zmysły. Wszelkie poznanie wymaga pewnej niematerialności podmiotu poznającego, aby tenże był zdolny przyjąć w siebie formę obcą, i im więcej podmiot jest wyzwolony z materji, tem wyższy jest sposób poznawania. Poznanie zmysłowe jest najniższe, gdyż zmysły posiadają jedynie słaby stopień niematerialności, który da się pogodzić z władzą zmysłową. Podmiotem poznania umysłowego natomiast jest władza duchowa i stąd jej wyższość.

Przedmiotem dorównanym tej władzy, jak zresztą wszelkiego umysłu, jest wszelki *byt*. Św. Tomasz mówi: umysł przede wszystkim ujmuje byt, jest to pierwsza rzecz poznawalna dla umysłu, podobnie jak dźwięk jest pierwszą rzeczą postrzegalną dla słuchu²⁾.

Natura zatem umysłu sprawia, iż przedmiotem dorównanym umysłu ludzkiego jest cała dziedzina poznawalnego, *omne intelligibile*. Lecz umysł ten stoi na najniższym stopniu umysłów. Ścisłe złączony z ciałem, jak gdyby otulony materją, może poznawać jedynie przy pomocy obrazów, których mu dostarczają wrażenia. Dlatego też *przedmiotem dostosowanym*, proporcjonalnym, takim, który umysł ludzki ujmuje bezpośrednio, jest istotność rzeczy materialnych. Do poznania zaś bytu duchowego może się umysł wzniesć jedynie przy pomocy światła zmysłowego. Przedmiotem właściwym umysłu ludzkiego, jako złączonego z ciałem, są istotności rzeczy materialnych, z poznania zaś różnych natur rzeczy

1) Scholastyczna *quidditas* od *quod quid est* — czem coś jest.

2) S. Th. I, q. 5, a. 2. Patrz również: *Ontologia* str. 33—43.

widzialnych wznosi się umysł do poznania rzeczy niewidzialnych¹⁾. Poznanie to wszakże jest u człowieka zawsze bardzo niedoskonałe²⁾.

II. — POWSTAWANIE POJĘĆ.

Dusza nasza nie posiada w sobie poznania prawdy, jak np. aniołowie. Umysł ludzki nie posiada idei wrodzonych. W początkach, u małego dziecka, jest jak czysta karta, na której nic nie jest napisane, „tabula rasa”. Jest *w możności* w stosunku do przedmiotów poznawalnych, inaczej mówiąc ma moc *stać się* każdą rzeczą w sposób idealny, lecz aktualnie nie jest jeszcze żadną z nich, nie zna ich właściwie mówiąc.

Umysł, aby poznać, będzie musiał w pewien sposób przyjąć w siebie byty materialne, złączyć się z niemi, przez to złączenie zaktualizować się, stać się temi bytami, nie utożsamiając się wszakże z niemi, gdyż poznać to *stać się innym jako innym*. Umysł wszakże, aczkolwiek złączony z ciałem, jest duchowym, a wskutek tego nie może przyjąć nic materialnego; będzie zatem musiał zawładnąć formami rzeczy materialnych w sposób odpowiadający jego własnej naturze, według zasady: „podmiot ujmuje przedmiot według swojej formy³⁾”. Zatem umysł ujmie formy materialne w sposób niematerialny, a tem samem oderwany i po-

1) S. Th. I, q. 84, a. 7.

2) Rzeczą zasadniczą jest rozróżnić dobrze *przedmiot dorównany* i *przedmiot dostosowany* umysłu ludzkiego. Tylko pierwszy jest *kresem* umysłu i daje miarę jego *zdolności*; jest on *wspólny* dla wszystkich umysłów stworzonych, z racji ich niematerialności. Drugi nie wyczerpuje zdolności umysłu, lecz jedynie odpowiada *działalności* jemu *właściwej*, jego *virtuti operativae*, która zależy od stopnia zbliżenia do Aktu czystego, według którego to stopnia różniczkują się gatunki umysłów; inną jest *virtus* umysłu ludzkiego, innemi siły umysłów anielskich, z których każdy jest gatunkowo różny od innych. Dzięki swej *zdolności* może być umysł ludzki wzniesiony przez Boga do święta rzeczy poznawalnych, przekraczającego poziom dziedziny człowiekowi *właściwej*, którą stanowi abstrakcyjne poznawalne zmysłów. Umysł, oświecony *wiarą* lub *światłem chwały*, w akcie wiary lub kontemplacji ujmuje prawdy, które są ponad *virtutem operativam* wszelkiego umysłu stworzonego lub mogącego być stworzonym. To wzniesienie umysłu jest możliwe dzięki jego niematerialności: zdolność niematerialna umysłu zawiera pozytywną zdatność do stanu nadprzyrodzonego, *możność posłusznosciową* (potentiam obedientialem) odpowiedzenia na wezwanie boskie, skoro Bóg raczy wezwać umysł do tego stanu. Wszakże owa zdatność do wiary czy widzenia uszczęśliwiającego jest jedynie *możnością posłusznosciową*, t. zn. *możnością*, która może stać się aktem jedynie na skutek specjalnej interwencji Boga, która jest *posłuszną* jedynie Bogu samemu.

3) S. Th. I, q. 84, a. 1.

wszechny; jakeśmy to już widzieli: „dusza przez umysł poznaje ciała poznaniem niematerialnym, powszechnem i koniecznym”¹⁾).

Lecz w jaki się to sposób dzieje? W jaki sposób może forma bytu materialnego zostać zimmateralizowaną i tem samem być uzdolnioną do połączenia się z władzą duchową? Innemi słowy, w jaki sposób treść umysłowa abstrahowana jest ze zmysłowej, w której istnieje jedynie potencjalnie?

Takie jest zagadnienie poznania umysłowego, które rozwiązuje teoria dwóch umysłów: umysłu *czynnego* albo *działającego* i umysłu *biernego* albo *możliwościowego*. Nie stanowią one dwóch substancyj, tylko dwie różne zdolności, które posiada dusza ludzka.

Św. Tomasz, komentując Arystotelesa, przyjmuje, iż umysł czynny jest zdolnością, dzięki której dusza sprawia, że wszystko staje się umysłowo poznawalne; umysł zaś bierny — to zdolność duszy stawać się wszelką rzeczą poznaną²⁾. Pierwszy abstrahuje i przez swą czynność sprawia, że przedmiot poznawalny staje się aktualnie poznawalnym; drugi poznaje: z racji swej bierności przyjmuje przedmiot już aktualnie poznawalny i ujmuje go. Są to dwie czynności, które — aczkolwiek nierozdzielne w całkowitym akcie poznawczym — są jednak rzeczywiście różne i zakładają zdolności różne.

Umysł czynny.

Czynnością właściwą tego umysłu jest *abstrahowanie*. Wprawdzie i zmysły zdolne są w pewien sposób abstrahować, postrzegać jedną cechę przedmiotu niezależnie od innych, z którymi ona jest w rzeczywistości złączona; według przykładu św. Tomasza wzrok widzi kolor owocu, lecz nie czuje jego zapachu. Abstrakcja umysłu czynnego jest zasadniczo różna; polega ona właściwie na myślowem pozbawieniu jakiegoś bytu wszystkich jego cech indywidualnych z zatrzymaniem jedynie tych cech, które stanowią naturę gatunkową; skutek tej pracy — to aktualna poznawalność form zmysłowych³⁾. Wiemy już, że wszelki byt materialny składa się z materji i formy; formy, która jest jego pierwiastkiem gatunkującym, jego *Idea* o tyle, o ile idea jest w rzeczy jako jej *przyczyna wzorcowa*⁴⁾; materja jest dla bytu materialnego pierwiastkiem ujednostkowania. Formy zmysłowe istnieją zatem w rzeczywistościach zewnętrznych konkretnie, zindywidualizowane przez materję, i takimi ujmujemy je w obrazach, których nam

¹⁾ S. Th. I, q. 84, a. 1.

²⁾ S. Th. I, q. 79, a. 3.

³⁾ Patrz: Wstęp str. 23.

⁴⁾ Patrz tamże str. 22.

dostarczają wrażenia. Już i wrażenie pozwala nam w *pewien* sposób ująć ogół, gdyż zestawiając zapomocą zmysłu wspólnego i zmyślności różne wrażenia, rozróżniamy jakości wspólne dla bytów podobnych od jakości właściwych każdemu poszczególnie i różniących je między sobą. Lecz to zmysłowe poznanie ogółu jest bardzo niedokładne, ponieważ ogół występuje przytem zawsze pomieszany z tem, co jednostkowe. Wyobrażenia przedstawiają przedmioty równocześnie i z ich cechami istotnymi, stanowiącemi ich formę gatunkową, i z ich poszczególnemi przypadłościami; z konieczności są wyobrażenia odtworzeniem *tej* rzeczy konkretnej, rzeczywistej lub urojonej, *tej* rzeczy, a nie tamtej innej. W takim stanie, niejako w osłonach obrazów, formy zmysłowe nie są poznawalne dla umysłu lub co najwyżej są poznawalne w możności; jako takie nie mogą być ujęte przez władzę duchową. Trzeba zatem władzy, któraby te formy niejako wyłuskała z warunków materialnych, jednostkowych i konkretnych i w ten sposób uczyniła je aktualnie poznawalnemi. Tą władzą jest właśnie umysł czynny¹⁾. „Ponieważ według Arystotelesa formy rzeczy materialnych nie istnieją bez materji i ponieważ, z drugiej strony, formy istniejące w materji nie są aktualnie umysłowo poznawalne, wynika z tego, że natura albo forma rzeczy zmysłowych, przez nas poznana, również nie jest aktualnie poznawalna... trzeba zatem przyjąć w umyśle pewną zdolność, która czyni rzeczy aktualnie poznawalnemi, abstrahując gatunki z ich warunków materialnych“²⁾.

Arystoteles przyrównywa umysł czynny do światła; jak światło słońca pozwala nam widzieć barwy ciał, podobnie umysł czynny jest światłem, pozwalającym nam przeniknąć aż do istoty rzeczy. Według św. Tomasza dusza ludzka w swej funkcji poznawania jest oświecona przez Boga, stosownie do słów św. Jana, który mówi, że *Słowo Boga jest prawdziwą światłością, oświecającą każdego człowieka na ten świat przychodzącego*; lecz to oświecenie Boże nie umniejsza w niczem działalności własnej umysłu czynnego. Owo oświecenie bowiem otrzymuje on z racji swej natury, jako uczestnik umysłu Bożego, przyczem pozostaje sam w sobie, jako przyczyna druga, światłością naszego umysłu.

Jak tedy postępuje umysł czynny? Chwyta ogół, to, co powszechne, w obrazach jednostkowych; odłącza cechy istotne, należące do natury rzeczy, od cech przypadkowych, zmiennych

¹⁾ Wśród filozofów, poprzedników św. Tomasza lub jemu współczesnych, niektórzy, jak Arabowie Awicenna i Awerroes, zamiast umieścić umysł czynny w duszy, pojmowali go jako substancję rozłączoną i jedyną, wyższą ponad dusze ludzkie i sprawiającą, że przedmioty stają się poznawalne dla duszy. Inni, chrześcijanie, przypisywali bezpośrednio Bogu czynności umysłu czynnego.

²⁾ S. Th. I, 79, a. 3.

w poszczególnych jednostkach tego samego gatunku, wyłuskuje cechy istotne z materji konkretnej, która je otacza, i w ten sposób tworzy to, co scholastycy nazywają *umysłową formą poznawczą*¹⁾. Forma ta jest przedstawieniem lub *podobieństwem natury przedmiotu*, nie natury, która aktualnie urzeczywistniona jest w określonym bycie, lecz natury obdarzonej istnieniem idealnym, które ją czyni umysłowo poznawalną. Św. Tomasz zaznacza przytem, że wprowadzie „forma” abstrahuje od materji, lecz jedynie od materji indywidualnej, nie zaś od materji wogóle; istotnie bowiem, przedmiot — aby się stać poznawalnym — musi być pozbawiony swej określonej materji, podstawy swego ujednostkowania, lecz nie z materji wogóle, t. zn. materji, o ile ona stanowi część istotną przedmiotu materialnego. Tak np. mówi św. Tomasz, aby pojąć człowieka, trzeba abstrahować od tego ciała i tych kości, które ma Piotr czy Paweł, lecz nie od ciała i kości, które należą do gatunku człowieka²⁾. W przeciwnym wypadku umysł nasz przedstawiałby sobie byt materialny jako duchowy, czyli nie miałby poznania prawdziwego.

Forma poznawcza, środek konieczny w poznaniu umysłowym; pośrednik między duszą duchową a przedmiotem zmysłowym; jest owocem działalności umysłu czynnego opracowującego wyobrażenia. Można się zatem zapytać, jaki udział w przyczynowości ma wyobrażenie, a co należy przypisać umysłowi czynnemu.

Wyobrażenie, z powodu swej materialności, nie może być przyczyną całkowitą, ani nawet naczelną, formy poznawczej. Z drugiej strony, właśnie wyobrażenie narzuca idei treść gatunkową; ponieważ mamy w świadomości określone wyobrażenie, dlatego właśnie umysł czynny, z natury swej obojętny, wytwarza tę określoną formę poznawczą, a nie inną; zatem należy przyznać wyobrażeniu prawdziwą przyczynowość. Św. Tomasz mówi, że w tworzeniu form poznawczych „wyobrażenia są, jak narzędzia, czynnikiem wtórnym, umysł czynny zaś działaczem naczelnym i pierwszym”³⁾.

Wyobrażenia są *jakby materją*, którą posługuje się umysł czynny we właściwej sobie czynności. On je obrabia, i — aby je uzdolnić do uczestniczenia w tworzeniu umysłowych form poznawczych — udoskonala je, jak gdyby oświeca, tak, aby następnie móc je zużytkować. „Wyobrażenia są jakby oświecone przez umysł czynny, forma zaś poznawcza wydobyta jest z nich mocą tegoż umysłu. Są one oświecone w tem znaczeniu, że — jak poznanie nasze zmysłowe staje się silniejsze lub czynniejsze,

¹⁾ Patrz: *Psychologia*, O poznaniu wogóle.

²⁾ S. Th. I, q. 85, a. 1 ad 2.

³⁾ *De Veritate*, q. 10, a. 6 ad 7.

virtuosior, przez łączność z umysłem — podobnie i wyobrażenia, mocą umysłu czynnego, stają się zdolne, *habilia*, aby z nich tenże umysł abstrahował umysłowe formy poznawcze¹⁾).

Wszak właśnie zadaniem właściwym narzędzia jest wytwarzać w rękę pracownika, który się niem posługuje, skutek wyższy niż natura narzędzia. Widzimy np. jak pendzel i farby, któremi posługuje się artysta, uczestniczą w przedstawieniu piękna. Analogicznie wyobrażenia, aczkolwiek same w sobie zmysłowe, stają się — dzięki działalności umysłu czynnego — zdolne wywierać rzeczywisty wpływ przyczynowy na powstawanie form poznawczych i nadawać im jakości wyróżniające, które sprawiają, iż każda forma przedstawia taki przedmiot, a nie inny.

Umysł bierny.

Umysł bierny²⁾ jest umysłem rozważanym jako *możność poznawania*.

Umysł czynny wytwarza formy poznawcze, lecz nie poznaje; poznaje jedynie umysł bierny. Będąc w możności w stosunku do wszystkiego umysłowo poznawalnego, zdolny jest stać się aktualnie każdym poznawalnym i poznać je przez samą tę aktuację. Forma poznawcza, wytworzona przez umysł czynny, nazywana również *formą wrażoną*, określa swą treścią umysł odbiorczy, wraża weń niejako podobieństwo natury przedmiotu i w ten sposób sprawia, iż umysł przechodzi z możności do aktu. Jest on wówczas przygotowany na ujęcie poznania; rodzi się w nim, mocą własnej jego działalności, słowo myślnie, możnaby powiedzieć mowa wewnętrzna, która jest jedynie pojęciem, ideą w stanie zaktualizowania. Słowo to nazywają scholastycy *formą wyrażoną*, odróżniając je w ten sposób od formy wrażonej, wytworzonej przez umysł czynny. Forma wrażona jest pojęciem dopiero wirtualnie.

Akt poznania umysłowego jest aktem doskonałym, czynnością żywotną i immanentną. Spełniając ten akt, umysł odbiorczy nie wychodzi poza siebie, również nie poddaje się jedynie biernie formie wrażonej, jak wosk pieczęci, lecz łączy się z nią bardzo ściśle i, jakby zapłodniony przez to złączenie, rodzi w sobie swoje *słowo myślnie*, swoje pojęcie. Przytem pojęcie nie powstaje z połączenia umysłu i jego przedmiotu jako rodzaj wytworu, jako całość, której składnikami byłyby umysł i przedmiot, lecz poję-

¹⁾ S. Th. I, q. 85, a. 1 ad 4.

²⁾ Wyrazu *bierny* nie należy rozumieć w tem znaczeniu, jakoby ten umysł był pozbawiony wszelkiej działalności; jest on bierny jedynie w tem znaczeniu, iż *przyjmuje* w siebie działanie przedmiotu. Dlatego też nazywają go jeszcze *umysłem odbiorczym*.

cie tworzy się, ponieważ umysł w pewien sposób staje się rzeczą poznaną, utożsamia się ideowo ze swym przedmiotem jako poznanym, aczkolwiek ontologicznie pozostaje jako byt odeń różnym.

Słowo myślnie zatem nie jest czemś dla umysłu zewnętrznem; rodzi się wskutek aktualizowania się władzy, która je wytwarza poznając i poznaje wytwarzając; słowo myślnie jest jakby żywotnym owocem naturalnej działalności umysłu. Z drugiej strony słowo to zawiera doskonałe podobieństwo natury przedstawionej w wyobrażeniu i istniejącej konkretnie w przedmiotach zewnętrznych tę naturę posiadających. To też dusza, kontemplując swój owoc żywotny, swoją ideę, ujmuje istotę rzeczy: ujmuje ją we własnem swem wnętrzu, dzięki zjednoczeniu umysłu i poznawalnego, zjednoczeniu idealnemu, w którym każdy ze składników zachowuje swój byt właściwy, aczkolwiek musimy przyznać, iż wewnętrzna natura tego zjednoczenia pozostaje dla nas tajemniczą wskutek tego, iż niezdolni jesteśmy poznać całkowicie naturę jednego ze składników, mianowicie naturę duszy duchowej.

Pojęcie w ten sposób wytworzone może być rozpatrywane z dwóch stanowisk: albo jako subiektywna modyfikacja umysłu, jako środek, zapomocą którego umysł poznaje; albo jako przedmiot poznania czyli rzecz, którą umysł ujmuje w akcji poznania. Ze stanowiska pierwszego rozpatrywane nazywamy pojęciem *pojęciem formalnem*, z drugiego — *pojęciem obiektywnem*.

To, co umysł ujmuje najpierw we właściwej sobie czynności, to nie pojęcie formalne albo forma poznawcza jako subiektywna. Ona nie jest najpierw poznawana, gdyż jest jedynie środkiem poznania. „Forma poznawcza jest w stosunku do umysłu tem, zapomocą czego umysł poznaje; przedmiotem poznania staje się jedynie wtórnie¹⁾. Gdyby bowiem przedmiotami ujętymi przez nas w akcji poznania były jedynie umysłowe formy poznawcze znajdujące się w duszy, wynikałoby z tego, mówi św. Tomasz, że przedmiotem nauk nie byłyby rzeczy w sobie tak, jak istnieją poza duszą, lecz same formy poznawcze istniejące w duszy²⁾; nauka straciłaby wszelką wartość obiektywną, my zaś nie wiedzielibyśmy, czy to, co pojmujemy, odpowiada rzeczywistości, czy też jest raczej wytworem naszego umysłu.

Tem, co przedewszystkiem poznajemy, nie może być również rzecz konkretnie materialnie istniejąca, gdyż taka rzecz nie jest aktualnie poznawalna dla umysłu. To, co umysł ujmuje bezpośrednio i przez się, *primo et per se*, to jest to, co pojmuje w sobie z rzeczy poznanej; to coś jest zarazem doskonałym podobieństwem tej rzeczy, podobieństwem, w którym umysł chwyta istotność przedmiotu w stanie idealnym albo *intencjonalnym*, t. zn.

¹⁾ S. Th. I, q. 85, a. 2.

²⁾ Ibid., l. c.

wyzwolonym z wszelkich cech materialnych i konkretnych. Pojęcie, *conceptio*, które św. Tomasz nazywa również *intentio intellecta* albo jeszcze *verbum interius*, słowo wewnętrzne, jest, mówi on, podobne do rzeczy; forma poznawcza (wrażona) bowiem, pierwiastek działalności umysłowej, powstaje przy pomocy wyobrażeń, a tem samem jest przedstawicielem czyli podobieństwem przedmiotu zewnętrznego; z tego wynika, że umysł bierny, zaktualizowany przez formę poznawczą, wytwarza pojęcie podobne do przedmiotu i w tem pojęciu *pojmuje sam przedmiot*. To też, gdy człowiek wyraża swą myśl bądź w prostym wypowiedzeniu, bądź przez określenie, mowa jego, *verbum exterius*, wyraża nie subiektywną modyfikację umysłu, lecz pojęcie obiektywne, a za pomocą tego pojęcia naturę rzeczywistości zewnętrznej¹⁾.

Dlatego też, przyjąwszy tę teorię, unika się systemów idealistycznych, które wychodzą z założenia, że pojęcie jest jakby rodzajem obrazu czy zwierciadła wytworzonego przez umysł, i wyczerpują się w poszukiwaniu stosunku tego obrazu do oryginału, wreszcie dochodzą do usunięcia tego ostatniego, pozostawiając jedynie obraz urojony, który zdaje się przedstawiać jakąś rzeczywistość zewnętrzną, w istocie zaś sam jest jedynym przedmiotem poznany. Można by takie poznanie porównać do dzieła artysty, któremu by się zdawało, że odtwarza rysy istniejącej osobistości, podczas gdy rzeczywiście malowałby jedynie zjawy swej wyobraźni.

W pojmowaniu scholastyków idea sobie nie wystarcza. Ponieważ z istoty swej jest *stosunkiem rzeczywistym* podmiotu poznającego do przedmiotu poznawanego, nie może zatem być rozumiana bez przedmiotu, ale też nie może być pojęta poza podmiotem. Umysłowi zawdzięcza pojęcie swą niematerialną, ideową naturę, swą poznawalność; rzeczy — swą gatunkowość, która sprawia, że jakieś pojęcie posiada tę treść, a nie inną.

To też umysł przez ideę osiąga rzeczywistości nie w odbiciu lub zwierciadle mniej lub więcej wiernem, lecz bezpośrednio i dorównanie. Ponieważ zaś umysł jest „nastawiony” na byt, zatem w tem pierwszym ujęciu, jakim jest zwykłe pojęcie, nie ma nawet możliwości błędu. Każda bowiem władza ujmuje właściwy sobie przedmiot według praw swej natury i nie może błędzić w stosunku do takiego przedmiotu. I umysł tedy nie myli się w tej najprostszej swojej czynności, jaką jest poznanie proste i jeszcze niedokładne natury przedmiotu podpadającego pod zmysły w oderwaniu od indywidualnego istnienia tego przedmiotu.

Jeśli niekiedy zdoła się wśliznąć błąd w pojęcie, to albo dlatego, że ono jest złożone i przynajmniej domyślnie zawiera

¹⁾ *Contra gentes* I, c. 53; — *De potentia* q. IX a. 5.

sąd, albo też, jak to się zdarza we śnie lub obłąkaniu, umysł został zmylony przez fałszywe wyobrażenia, spowodowane niedostatkami poznania zmysłowego.

III. — UOGÓLNIANIE POJĘĆ.

Pojęcie można rozważać z dwóch różnych stanowisk: ze stanowiska treści czyli cech obiektywnych, które stanowią jego wartość, i ze stanowiska *zakresu (objętości)* czyli jednostek, do których się odnosi. W pojęciu człowiek np. cechy: zwierzę i rozumne stanowią treść, zaś ludzie wszelkich czasów i wszystkich miejsc tworzą zakres.

Treść zawdzięczamy abstrakcji, zakres poznajemy przez uogólnienie.

Pojęcie, jako rezultat pierwszego ujęcia umysłowego, daje nam istotność niezależną od jednostek, w których się urzeczywistnia. Należy tedy pojęcie to uogólnić, t. zn. odnieść je do wszystkich bytów posiadających tę istotność. Czyni to umysł, skoro tylko zastanawia się nad naturą pojęcia.

Istotnie bowiem, z racji swej abstrakcyjności, pojęcie odpowiada nieograniczonej liczbie jednostek, liczba zaś ta jest mniejsza lub większa zależnie od treści. Im więcej cech zawiera pojęcie, tem mniejszy jest jego zakres, i odwrotnie. Tak np. pojęcie zwierzę ma większą treść niż pojęcie żywina, gdyż dodaje do tego ostatniego cechę czuciowości; zato ma mniejszy zakres, gdyż wyklucza rośliny. Pojęcie bytu, pierwsze, jakie tworzy umysł, ma treść najuboższą, lecz zakres najrozleglejszy, jaki tylko być może. Gatunek najniższy, który obejmuje już tylko jednostki, ma największą treść, lecz najmniejszy zakres. Między zaś temi dwoma krańcami znajdują się wszelkie stopnie uogólnienia.

Uogólnianie dostarcza nam pojęć logicznych rodzaju i gatunku, które stanowią podstawę wszelkich klasyfikacyj naukowych.

IV. — POZNANIE DUSZY.

Zdawaćby się mogło, iż dusza nasza powinna zaraz w pierwszym akcie poznawczym i bez żadnych pośrednictw móc poznać samą siebie. Dusza bowiem, z natury duchowa, jest już sama z siebie przedmiotem umysłowo poznawalnym, a zatem, dlaczego-by jako *poznająca* nie miała przez intuicję bezpośrednią poznać samej siebie jako *poznawalnej* i to nawet przed poznaniem jakiegokolwiek natury zmysłowej? Podmiot i przedmiot są przecież w tym wypadku identyczne w swej istocie, a tem samem nietylko sobie obecne, lecz doskonale w sobie immanentne. Co zatem mogłoby przeszkadzać poszczególnym duszom w poznaniu przede-

wszystkiem siebie, w ujęciu siebie przez widzenia bezpośrednie tak, jak zna siebie anioł?

Przypomnijmy sobie jednak to, co już wiemy; w stanie połączenia duszy z ciałem przedmiotem właściwym umysłu ludzkiego są natury rzeczy materialnych; to też dopóki jakaś rzeczywistość materialna nie dostarczy materiału, umysł jest tylko w możności, nie poznaje w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z tego wynika, że dusza, aczkolwiek całkowicie poznawalna dla wszelkiego umysłu, faktycznie nie zna siebie aktualnie, świadomie, dopóki nie pozna jakiegoś przedmiotu zmysłowego. Istotnie, pierwszy akt naszego umysłu nie może się odnosić do rzeczywistości duchowej, gdyż ta nie jest jego przedmiotem właściwym, przed pierwszym zaś aktem jest umysł tylko w możności. To też umysł, aby stać się zdolnym do poznania siebie, a zarazem i duszy, której jest władzą, musi się zaktualizować przez akt poznania. „Aby poznać, że mamy duszę, mówi św. Tomasz, że żyjemy, że istniejemy, musimy postrzec, że czujemy i poznajemy i że spełniamy inne tego rodzaju czynności... Ten zaś spostrzeże, że poznaje, kto spełnia akt poznania; poznanie czegoś musi poprzedzać poznanie własnego poznawania. Dlatego to dusza dochodzi do aktualnego poznania siebie i swego istnienia przy pomocy uprzednich aktów poznania umysłowego lub zmysłowego¹⁾).

Dusza zatem stwierdza własne istnienie, łącząc się idealnie z przedmiotem zewnętrznym. Lecz skoro tylko nastąpił akt poznania abstrakcyjnego, dusza ujmuje siebie bezpośrednio jako pierwiastek swego życia i źródło swych czynności. W tym wypadku nie potrzeba już nowej abstrakcji umysłu czynnego i tworzenia formy wrazonej. Dusza jako przedmiot poznawalny jest sama dla siebie wrodzoną, skoro tedy jej możność poznania została zaktualizowana, uświadamia się sobie bezpośrednio jako rzeczywistość substancjalna, konkretna i obecna.

Takie jest owo poznanie poszczególne i indywidualne duszy przez siebie samą, poznanie, które sprawia, że — według przykładu św. Tomasza — „Sokrates czy Plato poznają, iż posiadają duszę umysłową na tej podstawie, że poznają umysłowo²⁾). Jest to poznanie duszy doświadczalne i pewne, poznanie, którego dostarcza każdemu człowiekowi jego świadomość.

Nie jest to jeszcze poznanie uogólnione i naukowe istoty duszy ludzkiej, jej natury i właściwości. Takie poznanie wymaga usilnych i przenikliwych badań. Człowiek, nawracając w poznaniu namysłowem do swego aktu poznania umysłowego, może badać, czym jest pojęcie jako pojęcie; gdy rozważa cechy pojęcia, stwierdza, iż ono przedstawia ogół (treść uogólnioną), a zatem

1) *De Veritate* q. 10 a. 8.

2) *S. Th.* I, q. 87, a. 1.

musi być niezależne od materji, która zawsze jest czemś jednostkowym. Z natury skutku wnioskuje rozum o naturze przyczyny, czyli o niematerjalności duszy, sprawczyni pojęcia. Podobnie, rozważając działalność woli i stwierdzając, że ona nie jest zgóry zdeterminowana, dojdzie rozumując do wniosku, że — skoro wolność może przysługiwać tylko duchowi — i dusza ludzka musi być duchowa.

W ten sposób poznajemy duszę jako substancję duchową i przenikamy do pewnego stopnia jej naturę. Lecz to nie jest już intuicja bezpośrednia, jest to nauka, która wymaga odwołania się do światła pierwszych zasad, wymaga sądów, rozumowań; nauka, która może mieć różne stopnie pogłębienia, ale zarazem narazić się na liczne błędy. Dla wszystkich pozostaje ta wiedza o duszy bardzo niedoskonałą, niektórzy nie posiadają jej zupełnie, u innych zaś jest ona niedokładną i błędną. Czyż nie widzimy, że wielu ludzi wcale nie zna natury swej duszy, wielu też myli się poważnie pod tym względem i zaprzecza substancjalności lub duchowości duszy?

To też, podczas gdy wszyscy ludzie mają indywidualne spostrzeżenie swej duszy i to niepodległe błędowi, wiedzę o duszy posiadają jedynie ci, którzy obrali ją sobie za przedmiot swych rozważań i dobrze posługują się swoim rozumem. Św. Tomasz mówi, iż wprawdzie każdy z nas doświadcza w pewien sposób, że ma duszę i że ta dusza w nim działa; lecz trudną bardzo jest rzeczą wiedzieć, *czem jest dusza*¹⁾.

V. — POZNANIE RZECZY JEDNOSTKOWYCH MATERJALNYCH.

Przedmiotem właściwego naszego umysłu jest, jakeśmy to widzieli, oderwana istotność bytów materjalnych. Zachodzi tedy pytanie, czy umysł ujmuje te byty jako *indywidualne*. Wszelka rzecz, podpadająca pod zmysły, składa się z materji i formy, przyczem forma gatunkowa jest ujednostkowiona przez materję. Ponieważ zaś umysł nasz, jako władza duchowa, poznaje jedynie abstrahując od materji, zatem „jest rzeczą niemożliwą, mówi św. Tomasz, aby byty jednostkowe były ujmowane przez umysł bezpośrednio”²⁾.

Rzeczy *jednostkowe materjalne* nie mogą tedy być przedmiotem bezpośredniego poznania umysłu ludzkiego i to nie przede wszystkim dlatego, że są jednostkowe, lecz dlatego, że są materjalne i że materja jest w nich pierwiastkiem ujednostkowania. Dlatego też nie byłoby rzeczą niemożliwą, aby był jednostkowy,

¹⁾ *De Veritate* q. 10 a. 8, ad 8, in contr.

²⁾ S. Th. I, q. 86, a. 1.

lecz duchowy, był ujęty przez umysł; rzeczy zaś materialne poznaje on w sposób ogólny „wyłuskując“ ich istotę z materji, z którą istotność jest złączona; poznanie *bezpośrednie* jednostek przysługuje *zmysłom*.

Lecz trzeba, zdaje się, przyjąć, iż umysł zdolny jest do pewnego stopnia poznawać jednostki materialne. Istnieją bowiem sądy, których jeden termin wyraża coś jednostkowego, drugi zaś — ogół. A czyż czynność sądenia nie wymaga, aby jedna i ta sama władza ujmowała obydwaj terminy, aby móc je zestawzić i ustalić stosunek, jaki między nimi zachodzi; czyż nie trzeba zatem, aby umysł, który jedynie poznaje ogół, pojmował również i to, co jednostkowe? Jakżeż mogę wydać sąd: „Sokrates jest śmiertelny“, jeżeli umysł mój, jedynie zdolny ująć oderwaną właściwość „śmiertelny“, nie postrzega również jednostki, Sokratesa? Terminy sądu, jako *podmiot i orzeczenie*, są *byłami myślowymi* i z tej racji są przedmiotem poznania umysłowego, a nie zmysłowego.

Dlatego też umysł zdolny jest ująć jednostkę, wprawdzie nie bezpośrednio i samorzutnie, lecz pośrednio i przez rodzaj namysłu. Umysł bowiem jest złączony z władzami poznawczymi zmysłowymi i poznaje przy pomocy umysłowej formy poznawczej, którą abstrahuje z wyobrażeń. To też może, skoro już poznał ogół, zwrócić się do formy wrażonej, przez którą ten ogół pojął, następnie do wyobrażenia, z którego tę formę abstrahował, wreszcie do przedmiotu jednostkowego, który poprzez zmysły wywołał wyobrażenie. „Umysł poznaje rzeczy jednostkowe przez pewien namysł, o ile poznając właściwy sobie przedmiot, którym jest jakaś natura ogólna, poznaje własną swą czynność, następnie przechodzi do formy poznawczej, która tę czynność wywołała, wreszcie do obrazu, z którego abstrahował formę poznawczą; w ten tedy sposób otrzymuje pewną znajomość rzeczy jednostkowych“¹⁾.

Umysł jakby zpowrotem przechodzi bieg czynności, które doprowadziły do wytworzenia pojęcia, i w tem cofaniu się dociera aż do przedmiotu jednostkowego, początkowej przyczyny całego procesu. Wówczas poznaje ten przedmiot. Lecz zarazem okazuje się, że to poznanie jest jedynie *pośrednie* i samym tylko zmysłom przysługuje ujmować rzeczy jednostkowe w jasnej i bezpośredniej intuicji.

VI. — PAMIĘĆ UMYSŁOWA.

Oprócz pamięci zmysłowej, która należy do dziedziny zmysłowej duszy²⁾, posiada człowiek, z racji swej natury rozumnej,

¹⁾ *De Veritate* q. 2 a. 6.

²⁾ Patrz *Psychologia*, str. 125 n.

pamięć umysłową. Nie jest ona wszakże odrębną władzą; jest tylko jedną z funkcyj umysłu biernego, o ile mianowicie ten przechowuje w stanie wirtualnym pojęcia już raz nabyte.

Umysł bierny, jakieśmy to widzieli, jest początkowo w możności w stosunku do wszystkiego poznawalnego; następnie, gdy na skutek działania umysłu czynnego ma sobie poddany jakiś przedmiot poznawalny, łączy się z nim, staje się tem samem aktualnie poznającym, aktualnie i świadomie posiada pojęcie. Lecz między czystą możliwością a aktem doskonałym, inaczej mówiąc, między stanem niewiedzy całkowitej a znajomością bezpośrednio obecną w umyśle, jest miejsce na stan pośredni, coś w rodzaju środka między możliwością i aktem. W takim stanie znajduje się umysł, który — zdobywszy jakąś wiadomość lub zespół wiadomości — nie uświadamia ich sobie w określonej chwili, lecz może je przywołać, może im kazać odżyć, gdy tylko się mu to spodoba, i to bez pomocy ponownego spostrzeżenia zmysłowego i bez nowej abstrakcji. Mówi się wówczas, że umysł posiada *habitus*, wiedzę potencjalną, coś w rodzaju nabytego kapitału, który może nieustannie pomnażać swą pracą i z którego też jak z zapasu, stale będącego do jego rozporządzenia, może czerpać wszelkie dane, które będą dlań punktem wyjścia dla dalszego postępu.

Pamięć umysłowa jest tedy zdolnością przechowywania i przywoływania idei, lecz nie jest zdolna, jak pamięć zmysłowa, rozmieszczać przedmioty poznane w przeszłości, wyznaczać im określony czas. Moja pamięć zmysłowa zachowa wspomnienie Piotra czy Pawła z pewnego okresu ich życia i w pewnych określonych okolicznościach, podobnie przypomni sobie jakiś piękny widok oglądany w czasie, którego data jest mi znana; natomiast umysł mój posiada *pojęcia*, przedstawiające istotę rzeczy, a tem samem abstrahujące od istnienia konkretnego rzeczy w czasie i przestrzeni. „Człowiek” wogóle nie należy w większej mierze do przeszłości niż do terażniejszości lub do przyszłości, nie należy wyłącznie do żadnej poszczególnej epoki ani do poszczególnego miejsca.

Dlatego też, mając jako przedmiot ogół, nie może umysł odnosić tego przedmiotu do przeszłości, ani spostrzegać przeszłości, jako konkretnego odcinka czasu. Lecz gdy sobie przypomina wiadomości już znane, pojmuje, że myśli te nie są nową zdobyczą, pojmuje, iż posiadał je już w pewien sposób i tylko ponownie wie to, co już dawniej wiedział. Na tem przywołaniu i rozpoznaniu już znanego polega ta czynność umysłu, którą nazywamy pamięcią umysłową.

ROZDZIAŁ XX.

SĄD.

I. — TWORZENIE SIĘ SĄDU.

Pojęcie jest wynikiem pierwszej czynności umysłu, znajdującego się w obecności przedmiotu myśli; jest to *proste ujęcie* (*simplex apprehensio*), które samo przez się daje nam poznanie tylko niedokładne i najzupełniej zaczątkowe. Dlatego też dalszy rozwój wiedzy wywołuje konieczność sądów.

Pierwsze idee, które sobie tworzy umysł, są to pojęcia bardzo ogólne, zapomocą których ujmuje wprawdzie naturę rzeczy, lecz poznaje ją jedynie w sposób globalny i nieokreślony. Św. Tomasz zaznacza, że zarówno w dziedzinie umysłu jak i zmysłów poznanie rozwija się, przechodząc od rzeczy więcej ogólnych do mniej ogólnych; dziecko, mówi on, odróżnia człowieka od innego przedmiotu, zanim zdoła odróżnić człowieka od człowieka. Podobnie przez abstrakcję umysłową pozna w sposób dość jeszcze nieokreślony zwierzę, zanim je pozna z wyróżnieniem, t. zn. jako zwierzę rozumne lub pozbawione rozumu¹⁾.

Umysł ludzki ma tedy początkowo wiedzę niedokładną. Skoro jednak tylko posiadał przedmiot poznania, rozwija nad nim swoją działalność, bada go i rozważa pod rozmaitemi względami. Dziecko spostrzega śnieg, poznaje, że jest biały, zimny, miękki; bawi się ze swym psem, stwierdza, że pies słyszy, biega, szczeka; w ten sposób uczy się dziecko rozróżniać zwierzę od przedmiotów martwych czy roślin. Dziecko kocha swych rodziców, znajduje, że są dobrzy, sprawiedliwi, mądrzy.

Tak więc umysł analizuje przedmioty uprzednio poznane jako całości; rozróżnia ich wielorakie właściwości i grupuje je. W przedmiocie materialnym wyróżni kształt, barwę, twardość, temperaturę; w istocie żyjącej — organa i funkcje, któremi jest obdarzona; w istotach rozumnych — czynności umysłu i woli: myśli, uczucia, czyny.

Następnie umysł abstrahuje te właściwości, rozważając je niezależnie od jednostek, w których je najpierw spostrzegł, ujmuje je

¹⁾ S. Th. I, q. 85, a. 3.

same w sobie i w ten sposób zdobywa pojęcia ogólne, np. pojęcie wielkości, twardości, barwy, życia, uczucia, dobroci, sprawiedliwości, cnoty. Wreszcie umysł, już w posiadaniu tych pojęć, porównywa je między sobą lub z rzeczami konkretnymi i — stosownie do tego, czy takie zestawienie wykazuje zgodność lub niezgodność — łączy lub rozdziela te przedmioty myślowe i tworzy *wypowiedzenia* myślowe, składające się z *podmiotu, łącznika i orzeczenia*.

Podmiotem może być bądź pojęcie ogólne, bądź przedmiot jednostkowy spostrzeżony zmysłami. W tym ostatnim wypadku wszakże trzeba, aby umysł współdziałał, tworząc z tej rzeczy materialnej byt myślowy, mianowicie podmiot wypowiedzenia. Podmiot wyraża to, co w bycie konkretnym jest trwałego, co pozostaje w nim wśród zmian, którym ulega, i co sprawia, iż byt ten jest tą określoną naturą, a nie inną. Ze stanowiska psychologicznego podmiot jest tem, co umysł aktualnie ujmuje na skutek uwagi samorzutnej lub dowolnej, tem, co z tego czy innego powodu w chwili obecnej nas interesuje lub przynajmniej zaprzęta.

Orzeczenie jest pojęciem, uprzednio już dzięki abstrakcji zdobytem przez umysł; jest właściwością, która — ujęta początkowo w całości złożonej — została z niej wyodrębniona i w sobie ujęta. Orzeczenie zatem wyraża właściwość, która może przysługiwać pewnemu podmiotowi lub też nie.

Łącznik służy do połączenia lub rozdzielenia podmiotu i orzeczenia, służy do ustanowienia między niemi stosunku odpowiedniości lub nieodpowiedniości.

Wypowiedzenie w ten sposób wytworzone nie jest jeszcze sądem w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest jedynie materiałem na sąd, przedmiotem myślowym, który musi być opracowany jako sąd.

II. — NATURA SĄDU.

Sam w sobie nie polega sąd ani na łączeniu, ani na porównywaniu dwóch pojęć, nie jest on również prostym spostrzeżeniem stosunku między dwoma pojęciami. Sąd określa się jako akt *umysłu, który łączy przez twierdzenie lub dzieli przez przeczenie*. To twierdzenie zaś czy przeczenie należy rozumieć jako odnoszące się nie do pojęć, lecz do rzeczy, do realności poza-umysłowych. Istotnie bowiem, sądzić — to ściśle biorąc — twierdzić, że dwa pojęcia: *podmiot i orzeczenie*, zróżniczkowane w umyśle, *utożsamiają się w bycie rzeczywistym* — lub też wykluczają się, jeśli sąd jest przeczący. Gdy mówię: „Człowiek jest śmiertelny“, posiadam pojęcie człowieka i śmiertelności, i dwa te pojęcia są we mnie wyraźnie wyróżnione; mogę myśleć o człowieku, nie myśląc o śmiertelności, lub mogę właściwość tę przypisywać innym bytom, nie myśląc o człowieku, lub wreszcie mogę ją rozważać samą

w sobie. Lecz ja stwierdzam, że te pojęcia, różne w moim umyśle, utożsamiają się w rzeczywistości, jaką jest człowiek, i że każdemu istniejącemu człowiekowi odpowiada właściwość *śmiertelny*.

Sąd zatem jest aktem umysłu, zapomocą którego umysł uzgadnia się z tem, co — w jakiś sposób — istnieje poza nim. Z natury swej jest sąd przyświadczeniem umysłu, przyłgnięciem (*adhaesio*) do prawdy wyrażonej w prostym wypowiedzeniu.

Niektórzy myśliciele utrzymują, iż sądzić — to ustanawiać stosunek między przedmiotem a sobą, w tem znaczeniu, że stwierdza się poprostu, iż byt jakiś w ten lub inny sposób pobudza nasze zmysły, istnieje lub nie istnieje dla naszej myśli, zjawia się aktualnie z taką naturą lub taką właściwością, gdyż korzystną dla nas rzeczą jest tak właśnie sobie ten byt przedstawiać.

Zapewne, jakaś korzyść — w bardzo szerokiem tego słowa znaczeniu — jest przyczyną każdego sądu. Sąd bowiem jest wynikiem uwagi umysłu, który — przynajmniej domyślnie — postawił sobie pytanie na temat podmiotu wypowiedzenia i z pośród wszystkich możliwych orzeczeń tego podmiotu wybrał to, które odpowiada jego stanowisku czy jego chwilowym zainteresowaniom. Każdy też określa rzecz lub kwalifikuje ją zależnie od rozległości swojej wiedzy, kierunku swej ciekawości, przedmiotu swych studjów lub konieczności działania.

Sąd sam w sobie jednak *zmierza ku obiektywności*. W sądzie ustalamy stosunek obiektywny między pojęciami; stwierdzamy, że w rzeczywistości rzeczy są tem, co my o nich wypowiadamy, że są takimi nie tylko dla nas, lecz niezależnie od nas. To też sądy nasze dążą do tego, aby się stać bezosobowemi. Skoro usuniemy na bok te sądy, które wyrażają jedynie wrażenia przez nas doznane, czyli czyste fakty świadomości, to widzimy, że sąd abstrahuje od podmiotu myślącego i wyraża prawdę absolutną. Nie możemy bynajmniej: „Sądzę, iż dwa razy dwa jest cztery, miło mi wierzyć, że Bóg istnieje”, lecz raczej „dwa razy dwa jest cztery; Bóg istnieje”. Podobnież twierzimy: „szatan istnieje” i to bez względu na naszą korzyść czy pragnienia, dlatego że to wypowiedzenie ujawnia się nam jako wyrażenie prawdy.

Sąd jest pierwszym aktem umysłu, który można nazwać prawdziwym lub fałszywym. Ze stanowiska poznania ludzkiego określamy prawdę: *Adaequatio rei et intellectus*, dorównanie rzeczy i umysłu. Jednak prawda w ścisłym tego słowa znaczeniu występuje dopiero wtedy, gdy umysł spostrzeża i stwierdza tę zgodność. Prawda logiczna bowiem jest stosunkiem między dwoma kresami: podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym, jest to zarazem stan umysłu, ujmującego ten stosunek i stwierdzającego, że coś jest lub nie jest, gdy faktycznie to coś jest lub nie jest.

Wprawdzie już w pojęciu posiada umysł w sobie podobieństwo jakiegoś bytu, ujmuje jego naturę i w tem znaczeniu może

być uznany za zgodny ze swym przedmiotem: nie wie jednak jeszcze umysł w tym akcie, czy przedmiot istnieje poza nim taki, jakim on go ujmuje, nie wie, czy jego pojęciu odpowiada jakaś rzeczywistość. Niema zatem jeszcze wyraźnie zaznaczonego stosunku między umysłem a jego przedmiotem, i dopiero sąd wyraźnie to zaznacza.

Istotnie, dopiero w sądzie umysł wychodzi z siebie. Zamiast znosić biernie działanie rzeczy, sam jakby wychodzi naprzeciw nim i czynnie się do nich upodabnia. To też w sądeniu jest podmiot myślący czynnym, podczas gdy we wrażeniu lub prostem pojęciu jest przedewszystkiem odbiorczym. Poznawszy byt jakikolwiek, byt myślowy czy rzeczowy, poznający wyraźnie odnosi swe pojęcie do samego bytu; stwierdza, że pojęcie jest zgodne z rzeczą postrzeżoną, utożsamia je z przedmiotem; wypowiada: to istnieje albo nie istnieje, posiada taką naturę, taką właściwość lub ich nie posiada. Umysł wytwarza w ten sposób stosunek między podmiotem i orzeczeniem i twierdzi, że w rzeczywistości — istniejąc aktualnie lub tylko w możności — to orzeczenie odpowiada lub nie odpowiada temu podmiotowi. Mamy zatem w tym akcie dwa terminy i równanie między nimi.

Jeśli równanie jest słuszne, jeśli rzeczywiście zachodzi zgodność między rzeczą a umysłem, wówczas posiada on prawdę. W przeciwnym razie, gdy umysł — z jakiegokolwiek powodu — przypisuje jakiemuś bytowi cechy, które mu nie przysługują, np. gdy twierdzi: „zwierzę jest rozumne“, lub też gdy twierdzi, że coś istnieje, co istotnie nie istnieje, i przeciwnie, wówczas popełnia błąd; umysł przeciwstawia się rzeczywistości.

III. — SĄDY ANALITYCZNE I SĄDY Z DOŚWIADCZENIA.

Klasyfikacją sądów zajmuje się logika. Ze stanowiska psychologii rozróżniamy sądy analityczne i sądy oparte na doświadczeniu:

1^o Do *sądów analitycznych* zaliczamy te, w których orzeczenie stanowi część *natury podmiotu*. Skoro tylko umysł poznaje całą treść istotną podmiotu, spostrzega, iż orzeczenie należy do podmiotu. Orzeczenie wszakże nie jest bezpłodnem powtórzeniem podmiotu, jest ono zawarte w podmiocie tylko wirtualnie, trzeba zaś, żeby umysł je „wyłuskał“ celem wyraźnego uświadomienia go sobie, np.: człowiek jest obdarzony rozumem. Sądy tego rodzaju wyrażają prawdy konieczne i przez się znane, *per se notae*. Są one *a priori*, to znaczy, iż nie potrzeba się odwoływać do doświadczenia zmysłowego, aby stwierdzić, że orzeczenie przysługuje podmiotowi.

2^o *Sądy z doświadczenia* — orzeczenie nie stanowi części natury podmiotu; jakieś orzeczenie odpowiada podmiotowi aktual-

nie, lecz mogłoby być mu odjęte, a istota podmiotu nie byłaby zmieniona; np. Sokrates siedzi. — Takie sądy wyrażają prawdy przypadkowe, które nie są przez się znane. Są one *a posteriori*; jedynie doświadczenie pozwala nam dostrzec stosunek między podmiotem a orzeczeniem.

Nie wszystkie sądy analityczne posiadają ten sam stopień oczywistości. Rzecz jakaś, mówi św. Tomasz¹⁾, może w dwójaki sposób być przez się znana, *per se nota*: najpierw sama w sobie, *secundum se*, a następnie w stosunku do nas, *quoad nos*. Nie wszystkie prawdy w sobie oczywiste są takimiż dla człowieka, gdyż umysł ludzki nie jest zdolny *ogarnąć* całości poznawalnego. Sąd: „Bóg istnieje” jest wewnątrznie przez się znany, orzeczenie zawarte jest w treści podmiotu, gdyż w Bogu istnienie z koniecznością utożsamia się z istotnością. Lecz sąd ten nie posiada bezpośredniej oczywistości *dla nas*. Aby poznać istnienie Boga, musimy oprzeć się na prawdach samych w sobie mniej jasnych, lecz dostępniejszych dla naszego umysłu. Przeciwnie, sąd: „każde ciało jest rozciągle” jest dla nas bezpośrednio oczywisty.

Nadto między sądami oczywistymi w stosunku do nas są takie, które są oczywiste dla *wszystkich* ludzi, gdyż wszyscy rozumieją ich terminy, np. „całość jest większa niż część”, każdy bowiem wie, co to jest całość i co to jest część, i widzi z oczywistością, że pierwsza jest większa od drugiej.

Inne natomiast sądy są oczywiste tylko dla umysłu *uczonego*, który zna dokładnie naturę podmiotu, mogą zaś nie być oczywiste dla niewykształconego, który posiada bardzo niedokładną znajomość podmiotu; np. sąd: „anioł nie znajduje się w miejscu”. Ktokolwiek posiada dokładne pojęcie substancji duchowej, wie, że ona nie zajmuje przestrzeni, lecz człowiek zwykły, który przedewszystkiem odwołuje się do zmysłów i wyobraźni, nie uchwyci natychmiast tej cechy²⁾.

Wszystkie sądy, nawet sądy analityczne, wymagają współdziałania władz poznawczych zmysłowych. W życiu obecnem bo-

¹⁾ S. Th. I, q. 2, a. 1.

²⁾ Omówione sądy można ująć w następującym zestawieniu:

I. Sądy analityczne, „*per se nota*”, *a priori*.

1. *Secundum se tantum* — same w sobie jasne.

Np.: Bóg istnieje.

2. *Secundum se et quoad nos* — same w sobie i dla nas jasne.

Np.: Człowiek jest istotą rozumną.

a) *Sapientes* — dla uczonych. Np.: Anioł nie jest w miejscu.

b) *Omnes* — dla wszystkich. Np.: Każde ciało jest rozciągle.

II. Sądy z doświadczenia, *a posteriori*.

Np.: Sokrates siedzi.

wiem poznajemy rzeczy materialne jedynie za pośrednictwem zmysłów, substancje zaś duchowe przez porównanie z materialnymi. Z tego wynika, iż umysł wydaje sądy jedynie z pomocą zmysłów.

Nawet gdy w sądzie występują pojęcia przechowywane w pamięci, to i wtedy umysł odwołuje się do wyobrażeń, z których wytworzył pojęcia, a zatem i wtedy posługuje się wyobraźnią i pamięcią zmysłową. Dlatego też, gdy działalność tych władz jest utrudniona przez uszkodzenie jakiegoś narządu lub jego złe funkcjonowanie, sąd sam również jest zmaćony.

Jednakże w sądach *a priori*, gdy umysł posiada już podmiot i orzeczenie, może je łączyć przez twierdzenie lub dzielić przez przeczenie, nie odwołując się do ponownych doświadczeń. W tym wypadku umysł bierny całkowicie wystarczy do wytworzenia sądu; sam on ujmuje i stwierdza związek między podmiotem i orzeczeniem.

Przeciwnie w sądach *a posteriori*: stwierdzenie doświadczalne jest niezbędne dla ustalenia stosunku między terminami sądu. Ponieważ stosunek ten jest przypadkowy, nie może rozum sam nic o nim twierdzić, i trzeba bezpośredniego odwołania się do poznania zmysłowego, które wykaże, czy taki lub taki stosunek zachodzi czy nie zachodzi między podmiotem i orzeczeniem.

IV. — PRZEKONANIE, WIARA.

Być przekonanym, wierzyć — to przylgnąć do sądu, który się uważa za prawdziwy, zatem znaczy to wydawać sąd, o ile ten sąd zawiera przyświadczenie (assentiment) umysłu, pełne przyświadczenie jakiej prawdy, która się przedstawia jako pewna.

Niekiedy przyświadcza umysł przedstawicznemu sobie sądowi bez uprzedniego zbadania motywów, któreby powinny uprawnić pewność, a daje dlatego jedynie, że nie spostrzeża żadnej racji pozytywnej do wątpienia. Jest to *przekonanie* (croyance) *samo-rzutne*, spotykane u dzieci i u osób nieświadomych rzeczy, przekonanie, którego powstanie tłumaczy naturalna potrzeba umysłu ludzkiego posiadania prawdy; umysł nie chce być w zawieszeniu, lecz chce stwierdzić i ustalić się.

Częściej jednak uznajemy sąd lub go nie uznajemy, ponieważ motyw rozumowe wykazują prawdę lub fałsz jakiegoś sądu. Jeśli się tedy daje przyświadczenie, to dlatego, że się widzi, iż rozumna jest rzeczą dać je, odmówić zaś przyświadczenia byłoby jakby zamknąć oczy na światło umysłowe. W wypadku umotywowania mamy *przekonanie namysłowe*.

W stanowczem twierdzeniu czy takimże przeczeniu zawiera się wówczas pewność, w twierdzeniu — pewność, że proste wypo-wiedzenie jest prawdziwe, w przeczeniu — że jest fałszywe.

Lecz między temi dwoma krańcami, które się stykają, znajdują się inne, pośrednie stany umysłowe.

Niekiedy na skutek namysłu umysł nie widzi żadnej racji, aby wydać sąd raczej twierdzący niż przeczący, lub też spostrzeża jednakowej wagi racje, które przemawiają za każdą z tych dwóch możliwości. Wówczas powstaje *wątpienie*, umysł nie może się ustalić, pozostaje w zawieszaniu, nie wypowiadając się. W takim położeniu są ci, którzy mówią: nie twierdzę, ale też nie przeczę, nie wiem.

Niekiedy zdarza się, iż mamy więcej motywów po jednej stronie niż po drugiej. Umysł posiada powody wystarczające do przyjęcia jakiegoś sądu, aczkolwiek racje, przemawiające za sądem przeciwnym, nie wszystkie są usunięte. Powstaje wówczas *mnienie*; skłaniamy się ku sądowi prawdopodobniejszemu, gdyż wydaje się być rzeczą dobrą i sprawiedliwą myśleć w ten sposób; lecz niepewność nie jest wykluczona, czujemy, że pozostała możność głębszego zbadania, że nowe poszukiwania mogą doprowadzić umysł do zmiany zdania.

Wreszcie, gdy za przyświadczeniem przemawiają tak silne racje, że umysł twierdzi bez najmniejszej obawy mylenia się, wówczas mamy *pewność*, *spokój* umysłu, posiadającego prawdę lub przynajmniej to, co za prawdę uważa.

Pewność taka powstaje bądź pod wpływem doskonale jasnego ujęcia przedmiotu poznawalnego czyli pod wpływem *wewnętrznej oczywistości* sądu, bądź wypływa z *oczywistości zewnętrznej* tego, co twierdzimy, np., gdy wierzymy w jakąś prawdę historyczną, opierając się na czyjś świadectwie. W pierwszym wypadku rozstrzyga sam umysł; w drugim — wierzenie wymaga współdziałania woli.

Gdy sąd jest oczywisty i bezpośrednio ujęty, stwierdza go umysł z koniecznością. Odnosi się to do pierwszych zasad, którym żadna istota rozumna nie może odmówić swego przyświadczenia. Gdy sąd, nie posiadając wprawdzie tak bezpośredniej oczywistości, nawiązuje jednak ściśle do tych zasad, wywołuje również przyświadczenie rozważającego umysłu, który rozumiejąc związek logiczny, jaki łączy ten sąd z pierwszemi zasadami, musi go uznać za prawdziwy. W ten sposób prawdy matematyczne i wszelkie ściśle dowodzenia naukowe narzucają się umysłowi, który w tych wnioskach odnajduje jasność punktu wyjścia. Mamy wówczas wiedzę, która rodzi *pewność rozumową* (naukową). Taka wiedza opiera się na samym rozumie, a ponieważ mamy świadomość tego, więc jesteśmy pewni. We wszystkich takich wypadkach samo poznawalne, jako dorównany przedmiot umysłu,

doprowadza umysł do stanu pewności; przyświadczenie przeto staje się aktem samego umysłu. Udział woli ogranicza się jedynie do tego, że ona to właśnie skłania uprzednio umysł do rozważenia terminów sądu.

Wreszcie zachodzą wypadki, gdy brak motywów, któreby swą jasnością zmuszały umysł do przyświadczenia. Odnosi się to do wszystkich prawd niedowiedliwych dla umysłu skończonego, jakim jest umysł ludzki, do wszystkich sądów, wypowiadających coś o konkretnym istnieniu, o faktach przypadkowych, a nie podpadających bezpośrednio pod nasze zmysły. Ze stanowiska bowiem samego tylko umysłu nie okazuje się rzeczą niemożliwą, dla czegożby sądy tego rodzaju nie miały być fałszywymi, dla czegożby jakiś konkretny byt nie miał nie istnieć, albo dla czegożby jakiś fakt nie miał zajść inaczej, niż to stwierdza czyjeś świadectwo. W takich wypadkach trzeba, aby wola przerwała wątpliwości umysłu i skłoniła go do twierdzenia na podstawie racyj wystarczających, choć nie zniewalających. Mamy wówczas *pewność moralną*, jest to akt wiary w ścisłym tego słowa znaczeniu; w ten sposób przyjmujemy wszystkie tajemnice wiary, wszystkie prawdy historyczne i moralne.

Pewność powyższa może być równie silna jak pewność metafizyczna czy naukowa, lecz opiera się na motywach innego rodzaju, źródłem jej nie jest *wyłącznie* światło rozumu. Istotnie bowiem, podczas gdy pewność naukowa zawiera w sobie jasne widzenie prawdy, doskonałe przeniknięcie tego, co się twierdzi, to przy pewności moralnej może współistnieć pewna niejasność przedmiotu. Pewność tę wywołuje nie oczywistość *wewnętrzna* sądu ani związek konieczny z pierwszemi zasadami poznania, lecz motywy *zewewnętrzne*, jak np. zaufanie, jakie mamy do czyjegoś świadectwa, zgodność tego sądu z doświadczeniem, zgodność jego z dobrem. Wówczas wiemy i wierzymy, lecz dzieje się to nie tylko na skutek przyświadczenia umysłu, jak w wypadku wiedzy, i nie tylko dlatego, że się wie, iż się wierzy, lecz nadto na skutek *zgody woli*, ponieważ się chce wierzyć, ponieważ jest rzeczą dobrą wierzyć. To też taka wiara, nawet najsilniejsza, dopuszcza postępowanie w poznaniu. Nawet po daniu przyświadczenia na tego rodzaju prawdę można usiłować lepiej ją poznać, przeniknąć, o ile to możliwe, całą jej poznawalność. Wówczas do pewności naszej dołącza się pewnego rodzaju wiedza, która wszakże nie wytwarza między nimi żadnej proporcji. Czyż nie widzimy nieraz, że najprostszy umysł wierzy równie silnie jak wielki teolog?

Wiara w tym znaczeniu jest częściowo dziełem woli, ta zaś z natury swej skłania się ku wszelkiemu przedmiotowi, w którym znajduje jakieś dobro. Z tego wynika zarazem, iż wiara może

być wywołana przez pobudki najróżnorodniejsze¹⁾. Wszelkie uczucie i wszelki interes, miłość czy nienawiść, pragnienie, ambicja; wszelki wpływ indywidualny czy społeczny, oddziaływanie rodziców, wychowawców, tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób dzielą się swemi myślami z innymi; wszelki nawet przesąd czy moda zdolne są stać się, przynajmniej częściowo, przyczyną ludzkich wierzeń. Dzieje się zaś tak dlatego, że w tych wszystkich wypadkach, gdy sąd nie jest jasny z siebie, oczywisty nietylko sam w sobie, lecz i *dla nas*, przyświadczenie jest wolne, gdyż ani racje, przemawiające za twierdzeniem, ani racje, przemawiające za przeczeniem, nie są zniewalające. Wówczas to wola skłania umysł, aby dał swe przyzwolenie temu sądowi, który ona uważa za prawdziwy. Zachodzi ścisła współpraca umysłu i pożądanego rozumnego, to też słusznie powiedzieć można, że w wypadkach pewności moralnej *człowiek wierzy całą duszą*²⁾.

¹⁾ To nam tłumaczy, dlaczego wiara może się odnosić do błędu. Skoro ktoś wierzy dla interesu lub z namiętności, należy się obawiać, że łatwo odwróci się od prawdy.

²⁾ Pewność wiary opiera się na powadze świadka, powadze wykazanej przez cały zespół znaków, z czego wynika *oczywistość wiarogodności*. Pewność taka, aczkolwiek *moralna*, może być bezwzględna i dorównywać pewności *metafizycznej*.

Należy rozróżnić *wiarę ludzką* i *wiarę boską*.

W niektórych wypadkach wiara ludzka polega na tego rodzaju świadectwach, że — zważywszy liczbę i rodzaj świadków — błąd jest niemożliwy; istnienie Napoleona I jest prawdą jedynie historyczną, tem niemniej *bezwzględnie* pewną.

Co się zaś tyczy wiary *boskiej*, to oczywistość wiarogodności stanowi takiego rodzaju kryterjum prawdy, że *sąd wiarogodności*, pociągający za sobą obowiązek wiary, posiada pewność *bezwzględną*. Ponadto oczywistość wiarogodności, która uprzedza akt wiary, jest zewnętrzna w stosunku do tego aktu: prawdy objawione pozostają nadal ciemne, są one zresztą nadprzyrodzone. Pod wpływem łaski, która sąd wiarogodności [„jest rzeczą słuszną wierzyć”] podniosła do porządku nadprzyrodzonego, wola z całą wolnością decyduje się i rozkazuje umysłowi, aby dał swe przyświadczenie: wówczas umysł wykonuje akt wiary, wewnątrznie nadprzyrodzony, nie pod naciskiem oczywistości rozumowej, która go przygotowała, lecz opierając się na powadze Boga, Dawcy objawienia. Wiara nadprzyrodzona posiada pewność *bezwzględną* i *metafizyczną* (*reductive*).

ROZDZIAŁ XXI.

PIERWSZE ZASADY.

I. — CECHY PIERWSZYCH ZASAD.

Pierwszemi zasadami nazywamy sądy, które są punktem wyjścia wszystkich naszych rozumowań, a zatem i całej wiedzy.

Każda nauka buduje swój system, wychodząc z pewnej liczby zasad, na których opiera swe wnioski. Lecz ponad temi zasadami, właściwymi poszczególnym naukom, istnieją zasady wspólne dla wszelkiego poznania.

Zasady pierwsze są to sądy, w których orzeczenie stanowi część istotną podmiotu. Są one *a priori* oczywiste przez się, w sobie i *znane przez wszystkich ludzi*, jeżeli nie wyraźnie świadomie, to przynajmniej *implicite*, domyślnie, gdyż wszyscy się nimi posługują przy myśleniu. Nie można ich udowadniać, gdyż w tym celu trzeba by odwołać się do prawd mniej od nich oczywistych. One bowiem posiadają najwyższy stopień oczywistości.

Są one konieczne i powszechne; nikt nie może myśleć bez nich, poza nimi lub wbrew nim. Posiada je każdy umysł; stosuje je już dziecko od chwili pierwszego przebudzenia się rozumu, i zarówno największy prostaczek, jak największy uczony, każdy myśli zgodnie z temi zasadami. Są one warunkiem wszelkiego myślenia, wszelkiej prawdy, najgłębszą podstawą zarówno nauki, jak zwykłego poznania potocznego.

II. — PIĘĆ PIERWSZYCH ZASAD.

Wyróżniamy pięć pierwszych zasad.

1°. *Zasada tożsamości* lub niesprzeczności. Wynika ona bezpośrednio z pierwszego pojęcia naszego umysłu, z idei *bytu*.

Byt ujmujemy w każdej rzeczy i tem samem widzimy, nie uciekając się nawet do poznania namysłowego, że każdy byt jest tem, czem jest, i nie jest tem, czem nie jest, że jest tym bytem określonym, nie zaś tamtym innym. Z tego wypływa formuła zasady tożsamości: „*to, co jest, jest; to, co nie jest, jest tem, co nie jest*” albo: „jedna i ta sama rzecz nie może równocześnie i pod

tym samym względem być i nie być". Ze stanowiska subiektywnego można powiedzieć: „Jest rzeczą niemożliwą jednocześnie coś twierdzić i temu samemu przeczyć”.

Ta zasada jest podstawą wszystkich innych.

2^o. *Zasada racji dostatecznej*. Wynika ona bezpośrednio z zasady tożsamości. Istotnie bowiem, skoro tylko jakaś rzecz jest, trzeba, aby miała to, przez co jest tą rzeczą. Powiemy zatem: *każdy byt ma swą rację bytu*. A ponieważ wszelki byt istnieje bądź w sobie, bądź w innym bycie, można powiedzieć: Wszelki byt ma rację tego, co mu przysługuje, bądź w sobie, bądź w innym. Każdy byt tedy ma w sobie to, co go czyni możliwym, konsekwentnie zatem — w stosunku do podmiotu poznającego — to, co go czyni poznawalnym; to też, aczkolwiek my nie pojmujemy w pełni żadnej rzeczy, twierdzimy jednak, że każda jest zdolna być poznana, że każdy byt ma swą poznawalność, z czego wynika dalsza formuła: *każdy byt jest poznawalny*, innemi słowy: może być pojęty, jeśli nie przez umysł skończony, to przez umysł nieskończony.

Zasada racji dostatecznej w dalszym rozwoju prowadzi do trzech innych zasad: zasady substancji, zasady przyczynowości i zasady celowości.

3^o. *Zasada substancji*. Zmysły postrzegają jedynie sposoby bycia nieograniczonej różnorodności, zjawiska złożone i bezustannie się zmieniające. Pod tym prądem zawsze ruchliwym, umysł — jakeśmy to widzieli — chwyta byt, coś, co jest tem, a nie jest tamtem; coś, co jako takie wymyka się zmienności. Umysł spostrzeżę, iż mnogość i ruch mogą być pojęte jedynie jako funkcje czegoś jednego, co jest sobą mimo zmian, i dlatego stwierdza zasadę: *każde zjawisko zakłada substancję*.

Sposoby bycia muszą mieć swą rację dostateczną w jakimś bycie, zjawiska muszą być umysłowo poznawalne; gdyby zaś przy powszechnej zmienności nie było nic trwającego, istniałaby jedynie wielość zewnętrznych przejawów, powstających i zanikających bez żadnego podłoża, któreby było ich podstawą i łączyło je między sobą; istniałoby jedynie następowanie po sobie faktów odosobnionych i zasadniczo różnorodnych; inaczej rzecz wyrażając: nie moglibyśmy wyłumaczyć ani ciągłości ani zmienności. Sposoby bycia każą z konieczności przyjąć, iż istnieje byt o różnych właściwościach, lecz w sobie jeden; ruch każe przypuszczać istnienie bytu, który się staje, lecz w sobie jest identyczny. *Substancja* jest właśnie tym bytem, który pozostaje jeden i trwający przy wielości swych postaci, który *istnieje w sobie* i jest podłożem przypadłości. Wyobraźnia nie zdoła wyobrazić sobie takiego bytu. Lecz umysł przy pomocy doświadczenia zewnętrznego, gdy tylko „zmysł wspólny” złączy w jednym przedmiocie wszystkie dane zmysłów zewnętrznych, ujmuje w tym przedmiocie *rzecz*.

Jeszcze lepiej pojmuje ją umysł przez doświadczenie wewnętrzne; czyż bowiem tutaj pewność wnętrza, jaką mamy, że jesteśmy jedną osobą mimo zmienności naszych stanów świadomości, mimo prądu coraz to innego naszych myśli, pragnień, chceń, nie dostarcza nam jakby intuicji substancji? Dziecko, nim zdolne jest rozumować, mówi *ja*, każdy zaś z nas zna siebie jako byt jeden i tożsamy, zatem jako substancję¹⁾.

4°. *Zasada przyczynowości*. Doświadczenie zewnętrzne przedstawia nam zjawiska, które następują jedno po drugim, zjawiają się lub znikają według tego, czy pierwsze zjawyły się lub znikły. Doświadczenie wewnętrzne pozwala nam uchwycić działalność, która wypływa z nas i w swym rozwoju wywołuje określony rezultat, rodzi określony skutek. Z takich faktów wyprowadzamy pojęcie przyczyny. Następnie umysł nasz bezpośrednio ujmuje, że wszelki byt, nie wystarczający sobie, potrzebuje przyczyny sprawczej, która w ten czy inny sposób nadaje mu istnienie i jest racją tego istnienia. Według zasady racji, każda rzecz musi mieć rację dostateczną; otóż byt przypadkowy nie ma racji dostatecznej w sobie, musi zatem mieć ją w innym bycie, inaczej mówiąc musi mieć przyczynę. Stąd prawo przyczynowości: „*Wszelkie zjawisko czyli wszelki byt przypadkowy ma przyczynę*“. Jedyne byt konieczny, Bóg, ma w sobie swą rację bytu, nie potrzebuje nic z poza siebie, aby istnieć, i dlatego może być nazwany *bezprzyczynowym*.

5°. *Zasada celowości*. Pojęcie celu albo przyczyny celowej wyprowadzamy z własnego doświadczenia wewnętrznego, gdy działając mamy zamiar, stawiamy sobie cel. Umysł nasz stosuje to pojęcie do wszystkiego, co działa, i wydaje sąd: *Wszelki byt działa dla jakiegoś celu*. Wydaje się to być rzeczą konieczną. Istotnie bowiem, mówi św. Tomasz, gdyby działający w działaniu swem nie zdążył do żadnego celu, nie wytwarzałby raczej jednej rzeczy niż innej, chyba że byłoby to dziełem przypadku; czyn jego nie posiadałby racji bytu, byłby niepoznawalny. Nadto, przypuśćmy, że usunięto przyczynę celową, t. zn. to, ze względu na co ktoś działa. Wynikłoby z tego, że ów ktoś nie działałby, gdyż nie miałby żadnego powodu, aby czynić raczej to, niż coś innego, a nawet, aby czynić cokolwiek bądź²⁾. Przyczyna celowa jest ostatnią w wykonaniu, gdyż trzeba działania wszystkich innych przyczyn, aby urzeczywistnić cel, lecz jest pierwszą w zamierzeniu, gdyż bez niej inne przyczyny nie przeszłyby do działania i nie powstałyby żaden skutek. Gdyby rzeźbiarz miał przed sobą bryłę marmuru, dłuto i młot, a nawet model posągu w wyobraźni, posąg nie będzie istniał, jeśli rzeźbiarz dla jakiegokolwiek celu: urzeczywistnienia

¹⁾ Patrz: *Ontologia* str. 57 n.

²⁾ S. Th. I—II, q. 1, a. 2.

swego ideału, zdobycia sławy czy fortuny, nie zdecyduje się wykonać pomyślanego dzieła.

Celowość wszakże nie istnieje w każdym bycie tak, jak my ją stwierdzamy w sobie¹⁾. Istoty rozumne wybierają cel pod wpływem pożądania rozumnego czyli woli. Człowiek, zanim zacznie działać, stawia sobie jakiś cel i dąży do niego świadomie, a ponadto, przynajmniej w wypadkach, gdzie ma możność wyboru, z wolnej woli.

Istoty bezrozumne, przeciwnie, zwracają się do swego celu na skutek jakiegoś impulsu, który nie jest ich własnym. Zwierzęta pobudza do działania instynkt. Uświadamiają one sobie, przynajmniej niejasno, cel, do którego bezpośrednio dążą, lecz nie mogą się odeń odwrócić, nie mają wolności wyboru celu. Owca, która ucieka przed wilkiem, ucieka, aby uniknąć niebezpieczeństwa, lecz ucieka z koniecznością, powodowana popędem naturalnym. Rzeczy pozbawione świadomości są kierowane do celu bądź przez czynnik zewnętrzny, bądź na mocy właściwej swej natury; strzała leci do celu, wypuszczona ręką łucznika, a ciało niepodtrzymałwane upada na ziemię wskutek ciężkości.

W każdym jednak wypadku trzeba, aby jakiś umysł postrzegł cel i ku niemu kierował ruch. Tak np. cel, do którego dążą byty bezrozumne, jest im wyznaczony bądź przez jakąś istotę rozumną, bądź przez Boga samego. To też św. Tomasz mówi, że wszystkie byty bezrozumne są w pewnym znaczeniu w takim stosunku do Boga, w jakim pozostaje narzędzie w stosunku do głównego działacza²⁾.

III. — POCHODZENIE PIERWSZYCH ZASAD.

Pierwsze zasady nie są *wrodzone* umysłowi ludzkiemu, gdyż umysł jest w możności tak długo, dopóki człowiek nie ma spostrzeżeń zmysłowych. A zatem i pierwsze zasady, jak całe poznanie umysłowe, powstają drogą abstrakcji umysłowej z wyobrażeń. Jednakże pierwsze zasady są w pewien sposób *wewnętrzne umysłowi*. Znajdują się one w stanie możnościowym w umyśle biernym. To też skoro tylko umysł czynny, przez działalność sobie właściwą, zaktualizuje umysł bierny, przedstawiając mu formę poznawczą, ten ostatni tem samem posiada i natychmiast stosuje owe zasady.

Ujmując pierwsze pojęcia: bytu, przyczyny, celu, w sposób zupełnie naturalny wypowiada w formie sądów zasady, których prawda okazuje się mu z całą oczywistością. Św. Tomasz mówi, że pierwsze zasady są jak sprawności naturalne, *habitus naturales*,

¹⁾ S. Th. I—II, q. 1, a. 2

²⁾ Ibid.

nie sprawności nabyte przez powtarzanie czynności, lecz sprawności-usposobienia (dyspozycje), tkwiące potencjalnie w duszy ludzkiej.

Od chwili pierwszego przeblýsku rozumu umysł czynny sprawia, iż dyspozycje te przechodzą z możności w akt, a następnie, przy każdej swej czynności, posługuje się nimi jak narzędziami, przy pomocy których oświeca stopniowe postępy myśli. Św. Tomasz ilustruje to mówiąc, że „umysł czynny jest jak artysta, zasady zaś dowodzenia to jego narzędzia”¹⁾.

Z powyższego wynika, że zasady pierwsze nie powstają ani wyłącznie przez poznanie zmysłowe, ani też wyłącznie przez umysłowe, lecz powstają na skutek działalności umysłu, przetwarzającego materiał dostarczony przez poznanie zmysłowe²⁾.

¹⁾ De Anima q. 1 a. 4, ad 6.

²⁾ Umysł posiada dyspozycję naturalną poznania pierwszych zasad; gdy tylko posiada pojęcia całości i części, natychmiast pojmuje, że całość jest większa niż część. Ta dyspozycja naturalna, będąca bezsprzecznie doskonałością umysłu, jest nazwana *habitus principiorum*. Św. Tomasz umieszcza „rozumienie pierwszych zasad” między „habitus” naturalne czyli wrodzone: „*Inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura*”. *Habitus* ów jednak nie jest wrodzony całkowicie, *totaliter a natura*; jest on częściowo wrodzony, częściowo zaś nabyty, gdyż pojęcia, np. całości i części, nie są wrodzone, lecz nabyte (S. Th. I—II, q. 57, a. 2; q. 51, a. 1.).

ROZDZIAŁ XXII.

ROZUMOWANIE.

Sądzić znaczy ujmować i stwierdzać stosunek bezpośredni między dwoma prostymi terminami. Lecz istnieją takie treści myślowe, których stosunków umysł ludzki nie obejmuje od pierwszego wejrzenia; jest on wówczas zmuszony szukać, w jaki sposób da się połączyć kilka pojęć, kilka sądów, jak z prawdy znanej zdoła wywieść prawdę jeszcze nieznaną, jak od sądu udowodnionego może przejść do innego, który jeszcze nie jest udowodniony.

Ta konieczność myślenia wnioskuje się czyli rozumowania jest oznaką niedoskonałości naszego umysłu. To też, mówi św. Tomasz, duszę ludzką właśnie dlatego określa się jako *rozumną*, że nie posiada pełni światła umysłowego¹⁾. Umysł boski zna wszystko w jednej prostej intuicji, bez żadnej wielości idei; umysł anielski, aczkolwiek nieskończenie oddalony od takiego widzenia, zdolny jest jednak bezpośrednio, całkowicie i doskonale dokładnie ujmować swój przedmiot; aniołowie nie ujmują rzeczy przez swoją własną istotność, jak to czyni Bóg, lecz skoro tylko ujmują idee wlane, które są w nich, posiadają zarazem wyraźnie uświadomione wszystkie prawdy, które się w tych ideach zawierają; nie potrzebują zatem przechodzić myślowo od więcej znanego do mniej znanego. Człowiek zaś, przeciwnie, zaczyna od wiedzy niedokładnej i niecałkowitej i, aby zdobyć nowe wiadomości, musi nieustannie postępować od rzeczy jasno zrozumianych do tych, które takimi jeszcze nie są, od prawdy udowodnionej do wypowiedzenia niepewnego, a nawet zaledwie uchwyconego. Czyni to właśnie z pomocą rozumowania.

Rozumować zatem — to łączyć sądy w taki sposób, aby one zależały jedne od drugich, aby — skoro pierwsze są dane — ostatni wynikał z nich samą mocą zasady rozumowej, niekiedy zaś ponadto przy pomocy dowodu doświadczalnego. Aby rozumowanie było ściśle, trzeba, żeby wniosek bezpośrednio lub pośrednio nawiązywał do której z pierwszych zasad.

¹⁾ S. Th. I, q. 58, a. 3.

Rozumuje się, aby odpowiedzieć na zadane pytanie, aby bądź dojść do nowej prawdy, bądź dowieść rozumowo sądu uprzednio już jakimkolwiek sposobem poznanego.

Rozumowaniem zajmuje się przedewszystkiem logika. Psycholog zaś pyta się, jak powstaje rozumowanie i jak umysł postępuje przy rozumowaniu.

Praca umysłu w rozumowaniu polega na ustaleniu między dwoma sądami stosunku, który nie jest bezpośrednio dostrzegalny, zatem na szukaniu pośrednika czyli *terminu średniego*, któryby był zdolny złączyć z sobą te sądy. Chcę wiedzieć, czy dusza ludzka jest nieśmiertelna, szukać zatem będę między cechami duszy takiej, któraby mogła służyć do ustalenia stosunku zgodności między tą substancją a nieśmiertelnością.

Jakie są warunki tego poszukiwania?

Aby znaleźć stosunek między dwoma przedmiotami myśli, trzeba przedewszystkiem, aby umysł zanalizował te przedmioty. Rozróżnia zatem ich właściwości, między temi zaś rozróżnia znów istotne, właściwe i przypadkowe. Gdy umysł ma dany sąd, wówczas szuka założeń tego sądu, bada, jakie inne sądy wynikają zeń z koniecznością lub tylko jako możliwe. I w ten sposób, przy pomocy analiz i stopniowych rozróżnień, umysł dochodzi do wynalezienia odpowiedniego terminu średniego.

Postanawiam np. wykazać nieśmiertelność duszy ludzkiej; analizuję termin „nieśmiertelność“; zawiera on niepodzielność i niezniszczalność bytu, żadnej innej cechy nie wymaga z koniecznością; wiem już zatem, że jakiś pierwiastek prosty i duchowy jest co najmniej zdolny być nieśmiertelnym. Z drugiej strony badam naturę duszy ludzkiej: człowiek jest bytem obdarzonym życiem, czuciem, rozumem, wolną wolą; zauważam, że działalność ostatnich dwóch władz nie może wypływać z pierwiastka materialnego. Z tego wnoszę, że dusza jest duchowa, a tem samem nieśmiertelność odpowiada jej naturze.

Nadto, aby rozumować w dziedzinie pewnej określonej nauki, trzeba, aby umysł posiadał już pewien zapas wiedzy, aby znał pojęcia i pierwsze podstawy tej nauki, gdyż one — przynajmniej częściowo i domyślnie — służą przy dowodzeniu. Tak np. matematyk, szukający rozwiązania jakiegoś zagadnienia, musi sobie móc uprzytomnić określenia, aksjomaty i założenia, na których chce oprzeć dowodzenie; moralista, który ma rozstrzygnąć jakąś konkretną sprawę sumienia, musi znać zasady etyki.

Nie można jednak dawać jakichkolwiek przepisów bezwzględnych, któreby niezawodnie prowadziły do znalezienia terminu średniego. Do tego potrzeba bystrości umysłu, zdolności do szybkiego postrzegania podobieństw i różnic, do chwytania stosunków, analogij tam, gdzie inni widzieliby jedynie niepowiązane między

sobą rzeczy. Bystrość umysłu według Arystotelesa polega na znajdowaniu terminu średniego w krótkim czasie, daje on przytem taki przykład¹⁾: bystry jest ten, który widząc, że zawsze świeci część księżycy zwrócona ku słońcu, natychmiast chwytą przyczynę tego zjawiska, mianowicie: księżyc świeci odbitem światłem słońca.

Ponadto musi umysł być krytyczny. Dzięki tej właściwości nie pomiesza stosunku przypadkowego z istotnym, między wszelkimi możliwymi stosunkami rozróżni ten, który odpowiada na postawione zagadnienie, wyróżni też dowód, który najlepiej oświetla sprawę i najwięcej jest przekonywający.

W ten sposób umysł, znając jeszcze pozatem prawidła logiczne, łączy z sobą sądy z taką ścisłością, iż uniemożliwia powstanie wątpliwości.

¹⁾ Anal. post. I. I c. 34.

ROZDZIAŁ XXIII.

WOLA.

Wiemy, iż każdy byt posiada dążenia lub popędy, wynikające z jego natury¹⁾. Istoty obdarzone poznaniem posiadają prócz tego *pożądania naturalnego* skłonność, która je zwraca do dóbr, jakie im przedstawiają ich władze poznawcze.

Zdolność ta, nazwana *pożądaniem wywołanem*, jest władzą czynną, ponieważ sama z siebie zdąży ku dobru i jest przyczyną sprawczą swego aktu czyli działania. Pod innym wszakże względem jest władzą bierną, gdyż musi być najpierw pobudzona przez przedmiot poza nią będący, potrzebuje przyczyny celowej, któraby ją doprowadziła do działania. Tą przyczyną celową jest *dobro takie, jakiem jest postrzeżone*. Istotnie bowiem byty, nie posiadające zupełnie poznania, mogą wprawdzie dążyć nieświadomie do swego naturalnego dobra, lecz żaden byt nie szuka, nie pragnie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, tego, czego nie zna.

Przedmiotem zatem pożądania wywołanego jest dobro poznane i ono to określa gatunkowo pożądania. Człowiek posiada dwa rodzaje poznania, istotnościowo między sobą różne: poznanie zmysłowe i umysłowe. Pierwsze w dziedzinie dobra, jak zresztą w każdej innej, ujmuje jedynie przedmioty materialne, konkretne, jednostkowe; drugie — to, co powszechne i bezwzględne. Tej różnicy podstawowej w sposobie poznawania odpowiadają pożądania gatunkowe różne. To też podczas gdy istoty, posiadające jedynie władze zmysłowe, dążą wyłącznie do dóbr przez zmysły poznanych, istoty rozumne zwracają się nadto i do przedmiotów poznania umysłowego. Człowiek, podobnie jak zwierzę, obdarzony jest *pożądaniem zmysłowym*, lecz nadto posiada dążność do kochania *dobra poznanego umysłem*. Tę dążność nazywamy *pożądaniem rozumnym* czyli *wolą*.

I. — PRZEDMIOT WOLI.

Przedmiotem umysłu jest byt wogóle, każdy i wszelki byt. Przedmiotem woli jest byt jako dobro, wszystko, co umysł pojmuje

¹⁾ Patrz *Psychologia*, str. 131 nn.

jako dobre, wszystko, co wywołuje pragnienie, przywołuje miłość, daje radość. Wola zatem zwraca się ku wszelkiej rzeczy, która jej jest przedstawiona *jako dobro*. Wola chce nie tylko dobra własnego, lecz również dobra innych władz; dąży do poznania prawdy, do spostrzegania piękna, zaspokajających władze wyższe; dąży też do ćwiczenia zmysłów, do przyjemności patrzenia, słuchania, smakowania, wachania, bo to są dobra zmysłów; chce zdrowia, doskonałego rozwoju życia wegetatywnego, słowem wszelkich, jakichkolwiek dóbr poszczególnych i to dlatego, że stanowią część całkowitego dobra istoty, która gatunkowo jest istotą rozumną.

Ponieważ jednak wola jest władzą rozumną, dlatego zwraca się do dóbr zmysłowych tylko o tyle, o ile te dobra są poznane umysłem, a nie jedynie postrzeżone zmysłowo. Umysł nasz, jakżeśmy to widzieli, poznaje poznaniem namysłowem rzeczy materialne, może zatem przedstawić je woli, która wówczas skłania się ku nim, ponieważ znajduje w nich *ogólną cechę dobroci*.

Z drugiej strony wola jest bezwzględnie niezdolna dążyć do *zła, jako takiego*. Ktokolwiek czyni zło, pożąda go jedynie ze stanowiska dobra, jedynie dlatego, że znajduje w niem zaspokojenie swych pożądań zmysłowych, swego interesu, swej namiętności.

Chcieć zaś zło jest dlatego rzeczą możliwą, ponieważ przedmiot woli niekoniecznie musi być dobrem *rzeczywistym*. Wola idzie za rozumem, wystarczy przeto, aby jakaś rzecz — słusznie czy niesłusznie — ujęta była jako dobro, a wola do niej się zwróci. Dlatego też mówi Arystoteles: „*Celem jest dobro lub pozór dobra*“.

To nam tłumaczy, dlaczego wola często zwraca się do przedmiotów, które nie odpowiadają naturze ludzkiej, a nawet są dla niej nader szkodliwe. Wówczas bowiem umysł myli się w ocenianiu rzeczy, które rozważa, pociąga zaś za sobą wolę, która na mocy swej natury ślepo za nim idzie.

II. — CHCENIE KONIECZNE.

Wola, jak każda władza, ma przedmiot właściwy, do którego dąży z konieczności; przedmiotem tym zaś jest nie dobro jakiegokolwiek, lecz to, co umysł pojmuje jako dobro doskonałe istoty rozumnej, mianowicie *szczęśliwość*. Wszyscy z równą usilnością szukają szczęścia, mówi św. Augustyn. Zapewne, w obecnym stanie ludzkości wola nie zwraca się z koniecznością do szczęścia istotnego, do swego prawdziwego przedmiotu, którym jest Bóg, gdyż nie każdy umysł zna tę szczęśliwość. Lecz każdy człowiek ma pojęcie, przynajmniej domyślne, dobra całkowitego i nieograniczonego, dobra niezmiśzanego z żadnym złem a zaspokajającego całkowicie wszystkie pragnienia, i takie dobro wola musi chcieć.

„Chcieć szczęśliwości, mówi św. Tomasz, znaczy pragnąć całkowitego zaspokojenia woli; temu zaś nikt oprzeć się nie zdoła¹⁾). To też każda istota rozumna kocha Boga *implicite*, domyślnie, ponieważ jedynie Bóg jest dobrem bezwzględnym, lecz *explicitie*, wyraźnie świadomie, chce tego, co rozum przedstawia jako szczęśliwość, czyli szczęścia nieskończonego²⁾).

Wola z koniecznością chce szczęśliwości, nie w tem znaczeniu, jakoby do tego była przymuszana przemocą lub jakąś siłą zewnętrzną, lecz jedynie w tem znaczeniu, że ma skłonność naturalną do szczęśliwości, wszelka zaś władza psychiczna, jak i wszelki byt, z natury swej ma określone dążenia. Nie zachodzi zatem w tym wypadku konieczność pod przymusem, lecz *konieczność naturalna*; ta zaś, mówi św. Tomasz, nie jest niezgodna z wolą; więcej nawet, jak umysł z koniecznością przyjmuje pierwsze zasady, podobnie wola z koniecznością przyjmuje cel ostateczny, którym jest właśnie szczęśliwość³⁾).

Wola zatem chce szczęśliwości chceniem zarazem naturalnem i koniecznem. Z tego wynika, że również chce wszelkiego *środku niezbędnego* do osiągnięcia tej szczęśliwości. Skoro ktoś chce przebyć morze, to również chce okrętu, który go przewiezie; podobnie pragnienie szczęśliwości wzbudza pragnienie bytu, życia, poznania prawdy, gdyż bez tych dóbr nie moglibyśmy się cieszyć szczęściem. Dlatego to każdy człowiek pragnie żyć; jeśli nawet samobójca zdaje się odtrącać życie, to czyni to nie z pragnienia unicestwienia, lecz dlatego, że mając do wyboru cierpienie lub śmierć, przekłada tę ostatnią nie nad życie jako takie, lecz nad cierpienie, które mu to życie aktualnie sprawia. Podobnie, męczennik nie odrzuca życia jako takiego, lecz odpycha zło, które dla niego wiąże się z utrzymaniem życia. We wszystkim tedy poszukuje człowiek szczęśliwości lub tego, co za szczęśliwość uważa.

To pragnienie szczęścia nietylko nie znosi woli, lecz przeciwnie jest dla niej niezbędne. Jak bowiem umysł, gdyby w sposób naturalny nie przyjął pierwszych zasad, nie mógłby nigdy nic poznać, podobnie wola, gdyby nie odczuwała tego pragnienia naturalnego, pobudzającego ją do działania, nie mogłaby nigdy czegoś chcieć. Dlatego też jest rzeczą niemożliwą dla woli, aby uciekała od szczęśliwości, podobnie jak jest rzeczą niemożliwą, aby umysł

¹⁾ Por. S. Th. I—II, q. 10, a. 2.

²⁾ Szczęśliwość można rozpatrywać z dwojakiego stanowiska: 1) jako pojęcie ogólne dobra doskonałego; 2) jako istotność własną szczęśliwości czyli jej przedmiot prawdziwy. Gdy będziemy mówić o *szczęśliwości*, nie dodając żadnych objaśnień, będziemy używać tego wyrazu w znaczeniu pierwszym.

³⁾ S. Th. I, q. 82, a. 1.

zaprzeczył sądowi oczywistemu. Skoro tylko umysł ujmuje którąś z pierwszych zasad, z konieczności jej przyświadcza, podobnie, skoro tylko jakiś przedmiot całkowicie i pod każdym względem dobry nasuwa się woli, władza ta z koniecznością zwraca się ku niemu i nie może chcieć rzeczy takiemu przedmiotowi przeciwnej.

III. — CHCENIE WOLNE.

Być wolnym — to móc wybierać, wziąć jedną rzecz, odrzucić inną, nie będąc do tego zmuszonym żadnym wpływem zewnętrznym czy wewnętrznym. Otóż właśnie dlatego, że *cel ostateczny* czyli szczęśliwość absolutna pociąga wolę z koniecznością, wola ta pozostaje wolną w stosunku do wszystkich dóbr poszczególnych, które nie są szczęśliwością samą ani nawet nie są środkiem niezbędnym do jej osiągnięcia.

Podstawą wolnej woli jest rozum: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*¹⁾.

Istotnie, pożądanie idzie za postrzeżeniem, u człowieka zaś, istoty rozumnej, wola idzie za sądem rozumu; otóż sąd nie narzuca się z wyjątkiem wypadku bezwzględnej oczywistości, takiej jak oczywistość pierwszych zasad lub prawd bezpośrednio z nich wpływających; sąd wobec tego jest w mocy sądzącego, z czego wynika, mówi św. Tomasz, że „człowiek posiada wolną wolę właśnie dlatego, że posiada rozum“²⁾.

Ponieważ rozum ujmuje z jednej strony dobro bezwzględne, z drugiej zaś — mnogość dóbr poszczególnych i przypadkowych, dlatego pożądanie rozumne, z koniecznością pragnące dobra nieskończonego, pozostaje wolne wobec wszystkich dóbr cząstkowych, z których żadne nie zaspokaja go całkowicie. Jedynie dobro nieskończone, konkretne, intuicyjnie poznane narzuciłoby się woli, jak doskonała oczywistość narzuca się umysłowi.

Wolność możemy rozważać w dwojaki sposób:

1^o. Ze względu na *rozdzielenie gatunkowe* (*quoad specificationem*), gdy wola wybiera między kilku dobrami jej przedstawionemi; w tym wypadku pierwsza podstawa jej działania tkwi w umyśle, który jej daje poznać owe dobra.

2^o. Ze względu na *działanie* (*quoad exercitium*), czyli że wola może działać lub nie działać, zwrócić się do jakiegoś przedmiotu lub trwać w spoczynku; wówczas podstawa jej działania tkwi w niej samej.

Nie jest przeciwnem naturze woli ludzkiej, że — pod pierwszym względem — bywa niekiedy zdeterminowana. Gdyby bowiem

1) *De Veritate* q. 24 a. 2.

2) *S. Th.* I, q. 83, a. 1.

przedstawiono woli przedmiot absolutnie i pod każdym względem dobry, nie mogłaby przenieść nadeń dobra niepełnego; to też z koniecznością zwróciłaby się do dobra absolutnego lub pozostałaby w spokoju. Dlatego to, jakieśmy widzieli, wszyscy chcą szczęśliwości. Bóg, gdybyśmy Go poznali intuicyjnie w Jego istocie, wywierałby na wolę naszą pociąg niezwalczalny tak, iż nie byłibyśmy zdolni odwrócić się od Niego, aby kochać inne dobro.

Wszakże pod drugim względem wola nasza z istoty swej jest wolna, gdyż zawsze od niej zależy działać lub nie działać. „W stosunku do pewnych rzeczy przedmiot z koniecznością pobudza wolę, lecz nie w stosunku do wszystkich; natomiast do *wykonania aktu* chcenia wola nie jest pobudzana z koniecznością¹⁾).

Wola może być niezdeteminowana w trojaki sposób:

1^o. W stosunku do wykonania aktu, gdyż wola może aktualnie chcieć lub nie chcieć, wykonać akt chcenia lub go nie wykonać. Nawet wówczas, gdy wola nie chce żadnej rzeczy przeciwnej dobru, które jest jej przedstawione, zachowuje wolność zwrócenia się do tego dobra natychmiast lub odroczenia swego aktu na później lub wreszcie może na zawsze zaniechać chcenia tego dobra. W porządku wykonania bowiem wola porusza siebie samą, jest przyczyną sprawczą własnego swego aktu, ponadto zaś ona to porusza umysł i wszystkie inne władze. Jeśli natomiast pożądanie ma się skłonić ku jakiemuś dobru, trzeba, aby jakaś władza poznawcza przedstawiła mu to dobro; jest zatem rzeczą potrzebną, aby wola, zanim wykona akt chcenia, pobudziła umysł, iżby rozważał takie czy inne przedmioty. Otóż wola nigdy nie jest zniewolona skierować uwagę na jakieś dobro określone, a nawet na dobro doskonałe. Z tego wynika, iż wola nie jest zmuszona dążyć aktualnie do takiego czy innego przedmiotu dobrego, jakimkolwiekby on był. Z pod tego prawa usuwa św. Tomasz jedynie widzenia uszczęśliwiający. Wówczas bowiem Istotność Boga jakby opanowuje duszę, i umysł nie może się uchylić od jej oglądania, a tem samem wola nie może się powstrzymać, aby nie zdążyć ku niej bezustanku i ze wszystkich swych sił. „Wola tego, który ogląda Boga, trwa z koniecznością w Bogu tak, jak obecnie z koniecznością pragniemy być szczęśliwi²⁾).

2^o. W stosunku do rozróżnienia gatunkowego czyli do wyboru między kilku dobrami, wola jest niezdeteminowana wobec przedmiotów, które nie są ani celem ostatecznym, ani środkiem bezwzględnie koniecznym do osiągnięcia tego celu. Aczkolwiek bowiem nie wszystkie drogi prowadzą do szczęśliwości, wszakże zawsze stoi

1) De Malo, q. 6, a. 1 in fine.

Zobaczmy, że nawet w tym wypadku należy zrobić wyjątek dla widzenia uszczęśliwiającego.

2) S. Th. I, q. 82, a. 2.

ich kilka otworem, między nimi zaś ma wola, dążąca do szczęśliwości, wolny wybór. „Istnieją, mówi św. Tomasz, pewne dobra poszczególne, bez których człowiek może być szczęśliwy, i dlatego wola nie jest zmuszona chcieć tych dóbr, podobnie jak umysł nie przyjmuje z koniecznością sądów, które nie mają związku koniecznego z pierwszemi zasadami¹⁾).

Pożądanie zwierząt jest zdeterminowane nie tylko w stosunku do celu ostatecznego, lecz ponadto w stosunku do środków doń wiodących; zwierzę z koniecznością idzie za impulsem swego instynktu lub swego pragnienia. Człowiek, przeciwnie, spostrzega wiele środków, do osiągnięcia celu służących, i ma wolny wybór między nimi. „Wola z koniecznością dąży do celu ostatecznego, gdyż nie może doń nie dążyć; lecz do pewnych rzeczy podporządkowanych celowi nie musi dążyć z koniecznością. Z tego widać, że od woli zależy dążyć do tego czy do czego innego²⁾).

Wobec dóbr prawdziwych, lecz niedoskonałych, wola może zawsze znaleźć w nich samych powód do ich przyjęcia lub odrzucenia. Raz wybiera jeden przedmiot, ponieważ rozważa go pod względem, który w tej chwili jest jej przyjemny, to znów decyduje się na inny, gdyż widzi w nim jakąś inną właściwość, która ją pociąga, kiedy indziej znów woli trzeci, ponieważ nie spostrzega jego braków lub dlatego, że jest uchwytniejszy.

3^o. W stosunku do środków, prowadzących do celu, jest wola w inny sposób niezeterminowana, a mianowicie może ona — wskutek błędu w sądzeniu — chcieć rzeczy, które w rzeczywistości nie są zdolne doprowadzić jej do celu. Wówczas to wola zwraca się ku złu, nie żeby choć w najmniejszej mierze pociągała zło jako zło, lecz ponieważ znajduje w przedmiocie ją pociągającym pewne zadowolenie. Zresztą zło nie jest czemś pozytywnem: wynika ono w podmiocie, w którym tkwi, z braku pewnego dobra, które podmiot z natury swej mieć *powinien*, nie wyklucza zatem istotnej dobroci podmiotu, gdyż *wszelki byt jest dobry jako byt³⁾*). To też wola zawsze znajduje jakieś dobro w tem, czego poszukuje, i to właśnie dobro stara się osiągnąć.

Przedmioty wszakże są bardzo złożone, i przedmiot jakiś, który pod jednym względem zaspokaja pragnienia jakiejś władzy psychicznej, może równocześnie być szkodliwy dla innej. Czyż nie wiemy, że potrawy bardzo smaczne bywają niekiedy szkodliwe dla zdrowia, że nieumiarkowane dogadzanie namiętnościom, nadużycie przyjemności zmysłowych zaciemnia umysł i osłabia wolę? Istotnie, człowiek obdarzony jest wielorakimi zdolnościami, bardzo niewspółmiernymi co do wartości ontologicznej; jest istotą żyjącą

1) S. Th. I, q. 82, a. 2.

2) *De Veritate*, q. 22, a. 6.

3) Patrz *Ontologia*, str. 43.

i czująca, lecz nadto gatunkowo istotą rozumną i z tego właśnie tytułu ma właściwy sobie cel. Jeśli na miejsce tego celu podstawi jedynie zadowolenie swej niższej natury, wynika z tego naruszenie porządku, które jest dla niego złem. Jedynie wskutek niedoskonałości poznania czy zboczenia w sądzeniu, przez nieświadomość zatem lub błąd, za które człowiek częstokroć jest odpowiedzialny¹⁾, zdarzyć się może, iż człowiek przedkłada dobro niższe nad swe dobro prawdziwe. Ku szczęśliwości dąży z koniecznością, a więc tego, co go pozytywnie od celu odprowadza, może chcieć jedynie, gdy umysł jego zacznie fałszywie sądzić dobro i zło, bądź dlatego, że nie dopisuje jeden z narządów, którym się umysł pośrednio posługuje, bądź dlatego, że człowiek dał przewagę popędom niższym.

To też, mówi św. Tomasz, podczas gdy niezeterminowanie woli w stosunku do wykonywania aktu chcenia i w stosunku do różnych środków, prowadzących do celu ostatecznego, jest niezeterminowaniem, tkwiącym w naturze woli, to możliwość woli zwracania się ku złu nie należy do istoty woli, lecz jest wynikiem niedoskonałości naszej natury. „Chcieć zła nie jest wolnością, ani składnikiem wolności, choć jest pewną oznaką wolności”²⁾.

Istotnie, aby chcieć zła, trzeba być wolnym; z drugiej wszakże strony można być wolnym, nie posiadając tej możliwości. Aniołowie, z racji swego przebywania w niebie, są obdarzeni wolnością znacznie wyższą niż nasza, a jednak niezdolni są pragnąć zła; Bóg, doskonale wolny, nie może go chcieć, a nawet my sami w widzeniu uszczęśliwiającem wyzwolimy się z wszelkiej ponęty zła bez umniejszenia naszej wolności. Możliwość chcenia zła nietylko nie zwiększa naszej wolności, lecz przeciwnie wykazuje jej niedostatek.

Istota wolności nie polega zatem, ściśle biorąc, na niezeterminowaniu podmiotu, jakoby ten mógł — według swego upodobania — zwracać się ku czemukolwiek, chcieć to tego, to czego innego, nie ulegając zdeterminowaniu przez nic poza sobą. Podstawa wolności tkwi w *niedostateczności przedmiotu*, niezeterminowanie zaś opiera się ostatecznie na zdeterminowaniu. Ponieważ wola zależy od rozumu, który poznaje *dobro absolutne*, przeto zostaje zniewolona przez to dobro, skoro ono jest jej przedstawione, a równocześnie pozostaje wolna wobec wszystkich dóbr cząstkowych, gdyż jest niezdolna w któremkolwiek z nich znaleźć pełne zaspokojenie.

Lecz, powie ktoś, skoro wola jest zdeterminowana przez szczęśliwość, to dlaczego nie zwraca się do przedmiotu, któryby z pośród innych najwięcej zbliżał się do szczęśliwości, ku dobru moż-

1) Widzieliśmy wyżej, że sąd jest nieraz dziełem woli.

2) *De Veritate* q. 22, a. 6.

liwie najlepszemu? W odpowiedzi wystarczy wskazać, że w zestawieniu z dobrem nieskończonym nie istnieje wprost dobro możliwie najlepsze. Choćby przedmiot, do którego tu na ziemi dążymy, był najwięcej upragniony i wydawał się nam możliwie najdoskonalszym, znajduje się on zawsze nieskończenie poniżej dobra bezwzględnie, gdyż między nieskończonym a skończonym niema wspólnej miary. Dlatego też wszelkie dobro skończone pozostawia nas niezadowolonymi i nienasyconymi, a tem samem jest niezdolne narzucić się z koniecznością naszemu chceniu.

Z powyższego wynika, iż teoria woli św. Tomasza jest porównanie daleka z jednej strony od *determinizmu*, który nie uznaje możliwości aktu wolnego, z drugiej od *wolności obojętności*, która przedstawia wolę jako władzę bezwzględnie niezależną, akt zaś wolnej woli jako zjawisko bez przyczyny, któraby je motywowała i tłumaczyła. Według św. Tomasza wola zależy w pewnej mierze od przedmiotu, ponieważ on, jako poznany, pobudza wolę jako przyczyna celowa. Wolność zaś, ograniczona z jednej strony przez dobro absolutne, którego wola pragnie z koniecznością, z drugiej — przez zło, które — jako takie — zawsze odrzuca, może się okazać jedynie w wybieraniu między dobrami poszczególnymi. Wola ludzka jest wolna, lecz nie jest ani obojętna, ani nieskończona.

Zaznaczmy wreszcie, że wola, jak wszelka możność, jest „poruszana” przez Boga. Wola bowiem nie uchyla się od powszechnego poruszenia (*motio*) stworzenia przez Stwórcę. Jednakże Bóg porusza każdym bytem stosownie do dyspozycji naturalnych, jakie dał poszczególnym bytom, tak iż z przyczyn koniecznych działanie Boże wyprowadza skutki konieczne, z przyczyn niekoniecznych — skutki niekonieczne. Podobnież w granicach, w których wola jest wolna, porusza ją Bóg w taki sposób, iż akt woli nie jest zdeterminowany do jednego przedmiotu, a tem samem wolny jest od konieczności¹⁾.

IV. — AKT WOLNEJ WOLI I JEGO CECHY.

Wolność woli nie polega na działaniu bez motywów. Pożądanie idzie za poznaniem, a ponieważ wola jest pożądaniem rozumem, więc pozwala się prowadzić światłu rozumu. *Voluntas est potentia caeca sequens ductum intellectus*: wola jest władzą ślepą, idącą za przewodnictwem umysłu.

Dlatego też *czynami ludzkiemi* nazywamy jedynie takie, które wypływają z *woli zastanawiającej się*, czyli gdy człowiek postanawia, posługując się swoim rozumem. Inne zaś czyny, mianowicie te, w których rozum nie ma udziału, jak: odruchy, ruchy automa-

¹⁾ S. Th. I—II, q. 10, a. 4.

tyczne lub samorzutne, mogą wprawdzie być, jak mówi św. Tomasz, czynami człowieka, lecz nie są, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ludzkimi, gdyż człowiek nie spełnia ich jako człowiek¹⁾, t. zn. jako istota rozumna.

Każdy zatem czyn wolny zakłada współdziałanie umysłu. On to przedstawia woli przedmioty zdolne ją pociągnąć, pokazuje w każdym z nich doskonałości i braki, aż wola, pod wpływem sądu umotywowanego, poweźmie postanowienie: chcieć lub nie chcieć, a jeśli chcieć, to chcieć to dobro raczej niż inne.

W stosunku do dobra należy rozróżnić trzy rodzaje sądów:

1°. Sąd *spekulatywny*, który nie odnosi się do czynu; np. miłosierdzie jest cnotą.

2°. Sąd *spekulatywno-praktyczny*, który wprawdzie wypowiada jeszcze prawdę ogólną, lecz odnosi się do czynności; np. należy spełniać uczynki miłosierdzia.

3°. Sąd *czysto praktyczny*, *practico-practicum*, odnoszący się do określonego czynu konkretnego. Tak np. wobec tej konkretnej nędzy, z którą się stykam, wspomogę ją w ten sposób, w takich rozmiarach, lub przeciwnie nie zajmę się nią.

Sąd spekulatywny jest poza dziedziną czynu. Sąd spekulatywno-praktyczny, jako ogólny, nie może zdeterminować woli do działania, gdyż wszelki czyn jest jednostkowy; samo myślenie, że należy być miłosiernym, nie wystarcza, aby pobudzić do konkretnego uczynku miłosierdzia. Zatem dopiero sąd czysto praktyczny powoduje postanowienie, gdyż tylko on wskazuje mi *hic et nunc*, w konkretnych okolicznościach, w jakich się znajduję aktualnie, konkretny czyn dobry. Sąd ten jednak nie wypływa z sądu spekulatywno-praktycznego z koniecznością. Gdy wiem, że należy być miłosiernym, mogę biednemu dać jałmużnę lub wspomóc go w inny sposób, lecz mogę również pozostawić go jego losowi; wybór któregoś z możliwości zależeć będzie od jakiegoś motywu, któremu nadam wagę.

Wyboru wszakże nie dokona rozum sam przez się. W porządku bowiem praktycznym jedynie dobro absolutne zniewala umysł do przyłgnięcia doń. Dobro takie jednak nie znajduje się w żadnym konkretnie ziemskim; najlepszy nawet byt ma niedoskonałości; najwznioślejszy nawet czyn cnoty, który zdolny jest napełnić radością władze wyższe, wymaga pewnego wyrzeczenia się, a co najmniej wysiłku ze strony władz niższych; najwnętrzniesze z Bogiem zjednoczenie nie wyklucza — poza wypadkami najzupełniej wyjątkowemi — ciemności wiary; tak tedy nic w tem życiu nie przynosi nam pełnego zadowolenia całej naszej istoty. Z drugiej strony niema bytu, któryby był całkowicie i pod każdym względem

¹⁾ S. Th. I—II, q. 1, a. 1.

zły. W każdym przedmiocie może umysł rozpatrywać jakieś strony dobre, a inne złe, nie znajdując nigdy tej pełni doskonałości, która zniewala.

To też umysł pozostawiony sam sobie trwałby niezdeterninowany; trzeba zatem, aby wola wybrała, zdecydowała się na to, co jej się wydaje pożądanse.

Lecz w takim razie, powie ktoś, jedno z dwojga: albo wola nie idzie za sądem umysłu, a w takim razie jest siłą ślepa, akt wolny nie ma przyczyny, tem samem sprzeciwia się powszechnej zasadzie racji dostatecznej; albo też wola, jakeśmy to widzieli, idzie za sądem rozumu, a w takim razie nie jest wolna, zależy bowiem od motywu silniejszego, jak to twierdzi determinizm psychologiczny.

W jaki zatem sposób może wola być wclną, skoro idzie za światłem rozumu?

W momencie rozważania wola, jako *przyczyna sprawcza*, pobudza umysł, aby rozważał dobra, które się nasuwają; umysł zaś ze swej strony, *jako przyczyna celowa*, porusza wolę, przedstawiając swe dobra z różnych stron. Wola zatem jest przyczyną zgody umysłu w zakresie czynności; sąd zaś jest przyczyną aktu woli w zakresie rozróżnienia gatunkowego; w tej zaś wzajemnej przyczynowości pierwszeństwo należy się woli, gdyż ona pobudza do czynności wszystkie inne władze.

Jednakże to pierwszeństwo woli w porządku przyczynowym nie rozwiązuje trudności. Sam fakt, że wola pobudza umysł do sądenia, nie wystarczałby do zapewnienia wolności decyzji, gdyby ta miała z koniecznością być wyznaczona przez motyw narzuceny przez umysł. Lecz właśnie tak się nie dzieje; ostatni sąd czysto praktyczny nie jest właśnie zdeterminowany, a to dlatego, że umysł znajduje się jedynie wobec dóbr częściowych. Wróćmy do podanego wyżej przykładu: mogę sądzić, że dam jałmużnę, ponieważ to jest mój obowiązek lub poprostu, aby sprawić radość biedakowi i odebrać od niego dowód wdzięczności; lecz równie dobrze mogę sądzić, iż lepiej będzie powstrzymać się od tego czynu, gdyż będzie on dla mnie niekorzystny, lub że ten człowiek nie zasługuje na wsparcie.

Któraż tedy władza ostatecznie wybierze rozstrzygający sąd? *Wola*. Ona to kieruje uwagą, każe się jej zatrzymać raczej nad temi motywami i pobudkami niż nad innemi, tem samem silniej oświecla dogodności takiego wyboru, uwypukla niedogodności przeciwnego; ona to nadaje jednemu z motywów, ze stanowiska rozumowego niedostatecznemu, wagę, iż może wziąć górę nad innemi; ona to czyni jedno z możliwych postanowień najlepszem, nie *najlepszem w sobie*, lecz jedynie *najlepszem aktualnie dla podmiotu*. Wola zatem wywiera wpływ przeważający na wybór postanowienia; oczywiście pozwala ona światłu umysłu kierować sobą, lecz

sama ostatecznie dokonywa postanowienia. Postanowienie zaś to jest wolne, gdyż żaden przedmiot nie pociąga woli niepokonalnie. Nie należy jednakże w tem wystąpieniu woli upatrywać jakiegoś impulsu ślepego, czegoś w rodzaju samowolnego nastawienia wagi, aby jedna szalka przeważała. Wybór ma rację *dostateczną* w motywach, lecz ta racja nie jest *bezwzględnie determinującą*. Wola bowiem nie może osiągnąć bezpośrednio szczęśliwości, która jedynie zniewoliłaby ją. Wobec tedy dóbr częściowych przysługuje jej możliwość pragnąć ich mniej lub więcej, a nawet zupełnie się od nich odwrócić. Obojętność woli wynika zatem z niedostateczności przedmiotu, niezdolnego zaspokoić pożądania woli, a tem samem niezdolnego ją zdeterminować.

Człowiek zatem jest wolny, lecz — jakeśmy to już zaznaczyli — bynajmniej nie wszystkie jego czyny posiadają cechę wolności. Ileż to bowiem naszych słów, ruchów, czynności zwykłych należy do czynności automatycznych lub instynktowych, które spełniamy pod wpływem podniecia wewnętrznej lub zewnętrznej, pod wpływem wrażenia czy popędu, bez udziału woli!

Jakież są tedy cechy, wyróżniające akt wolnej woli?

Aby czyn jakiś był wolny, trzeba oczywiście, abyśmy mieli świadomość, iż jesteśmy jego przyczyną, i że spełniając go, nie podlegamy żadnemu przymusowi zewnętrznemu. To wszakże nie wystarcza. Zwierzę również jest sprawcą swego czynu i ono nie jest poruszane z zewnątrz, jak śmigły wiatraka, które wiatr obraca, lub jak strzała, którą łucznik wypuścił. Zwierzę ma w sobie pierwiastek czynności, samo ją wykonywa, kieruje nią, nawet ją zmienia w czasie wykonywania stosownie do podniecia instynktu lub wyobrażeń, które narzucają się jego świadomości; spostrzega też, przynajmniej niedokładnie, bezpośredni cel swej czynności i do pewnego stopnia stosuje środki do celu, do którego dąży. To też św. Tomasz mówi, że zwierzęta posiadają *pewne podobieństwo wolnej woli*, o ile mogą działać, gdy osądzą, że dobrze jest działać, lub nie działać, gdy osądzą przeciwnie. Jednakże zwierzę nie jest wolne; sąd jego nie wynika z rozumu, nie od niego zależy, lecz jest zwierzęciu wskazany przez jego naturę, działanie zaś zwierzęcia idzie niezawodnie za tym sądem zdeterminowanym. Tak np. owca na widok wilka przeraża się i ucieka; pies rozłoszczony szczeka i gryzie, chyba że inne wzruszenie, np. strach, weźmie górę, w każdym razie zwierzę nie może się oprzeć wewnętrznej podniecie¹⁾.

We wszystkich wypadkach, gdy człowiek nie posługuje się rozumem, np. w czasie snu lub nawet w czasie czuwania, lecz gdy

¹⁾ *De Veritate* q. 24, a. 2.

działa bez najmniejszego zastanowienia, bez wyboru celu i środków odpowiednich, zawsze wówczas upodabnia się do zwierząt, nie używa swej wolności.

Z drugiej strony nie jest rzeczą konieczną dla wolności postanowienia, aby ono się zjawiało jako coś nowego, oryginalnego, wykraczającego przeciw zwyczajowi, aby stanowiło wydarzenie doniosłe naszego życia lub pochłaniało całą naszą osobowość. Nie jest również wymagane, aby takie postanowienie poprzedzały długie rozważania, głębokie badania motywów, które przy jego powzięciu się nasuwają; tem mniej trzeba, aby to postanowienie sprzeciwiało się wszelkim naszym dążeniom i upodobaniom, aby wymagało znacznego wysiłku i suponowało rzeczywiste zwycięstwo nad naszymi namiętnościami. Zapewne, wszystkie te cechy są oznakami czynu wolnego, często mogą służyć do rozpoznania go, lecz nie stanowią jego właściwości koniecznych i wyróżniających, jak to twierdzą niektórzy współcześni psychologowie. Gdybyśmy ich wymagali, czynilibyśmy z aktu wolnej woli wyjątek, rodzaj zamachu stanu w naszym życiu, z człowieka zaś zrobilibyśmy najczęściej jedynie świadomy automat. Czyż nie wiemy, że święci dochodzili do tego, że spełniali akty cnót jako akty stałych przyzwyczajęń z łatwością i radością, i czyż powiemy, że z tego powodu nie działali jako istoty wolne?

Czyn jest dowolny i wolny, gdy wynika nie — jak u zwierzęcia — z empirycznego skojarzenia wyobrażeń lub nacisku wzruszeniowości, lecz z sądu rozumu, gdy podmiot, uświadamiając sobie motywy, uznaje je, czyni je swojemi, tak iż motywy takiego czy innego działania stają się *jego własnymi motywami*, doprowadzającemi do wyboru osobistego. To też postępowanie najwięcej samorzutne jak i czyny najzwyczajniejsze mogą się stać dowolnemi z chwilą, gdy podmiot sądzi, że one zdolne są doprowadzić go do celu, do którego zdąża, że są *dla niego aktualnie dobre*, i gdy je wówczas spełnia na mocy tego sądu. W ten sposób włącza on te czyny do swej osobowości, staje się ich twórcą nietylko jako ich *sprawca fizyczny*, lecz nadto jako ich *sprawca moralny*, przywłaszcza je sobie tak, iż do tych czynów stosuje się określenie czynu wolnego dane przez św. Tomasza: *actio cuius homo est dominus*.

Można jeszcze zadać sobie pytanie, do jakiego stopnia czyn spełniony pod wpływem namiętności jest lub nie jest wolny, innemi słowy, w jakiej mierze pożądanie zmysłowe porusza wolę. Czyż św. Paweł, mówiąc: „Nie czynię dobra, które chcę, lecz zło, którego nie chcę, to czynię”, nie zdawał się wskazywać, że wola niekiedy jest zniewoloną, a przynajmniej bardzo ograniczoną przez niższe pożądania?

Namiętność działa na wolę mącąc sąd, przedstawiając jako dobro to, co w rzeczywistości jest szkodliwe lub przeciwnie. Św.

Tomasz wyróżnia przytem dwie możliwości:¹⁾ albo gwałtowność namiętności uniemożliwia działanie rozumu, jak to się zdarza np. w silnym gniewie; wówczas człowiek zstępuje na poziom bezrozumnego zwierzęcia lub obłąkanego, jest jak warjat i chwilowo traci używalność wolności, ponieważ nie posługuje się już rozumem. Albo też rozum nie jest o tyle zaćmiony przez namiętność, aby już nie mógł panować nad sądem; w takim razie w tej mierze, w jakiej sąd jest w mocy sądzącego, w tej samej mierze wola może się odwrócić od przedmiotu namiętności. W tym wypadku zatem wolność trwa, jest wprawdzie zmniejszona, lecz nie uniemożliwiona.

¹⁾ S. Th. I—II, q. 9, a. 2.

CZEŚĆ TRZECIA.

DUSZA UMYŚŁOWA

DZIAŁ DRUGI.

DUSZA LUDZKA

przez MARJĘ ESNEE.

ROZDZIAŁ XXIV.

NATURA DUSZY LUDZKIEJ; SUBSTANCJA DUCHOWA.

Człowiek myśli i chce, posiada umysł, który mu pozwala ująć prawdę i byt, pożądanie rozumne, które go pobudza do dążenia do celu poznanego jako jego dobro.

Dla tych władz wyższych, które wynoszą człowieka ponad zwierzęta i kopia między nim a najdoskonalszemi zwierzętami przepaść nieprzebytą, trzeba nowego podłoża. Władze te przekraczają możność duszy zmysłowej: trzeba *duszy umysłowej* jako podłoża władz umysłowych.

Czem będzie ta dusza? Czy udoskonaloną duszą zmysłową? Nie, to byłoby za mało: dusza ludzka istotnościowo różni się naturą swą od dusz wegetatywnej i czuciowej: jest *duchowa*.

Św. Tomasz w licznych miejscach dzieł swoich stwierdził i udowodnił duchowość duszy. Przypomnijmy zaraz na wstępie naczelną zasadę, która służy jako podstawa dla jego dowodzeń: *natura ja-kiegoś bytu jest określona gatunkowo przez jego czynności*. Skoro zatem mamy czynności duchowe, to dla ich wytłumaczenia musimy przyjąć naturę duchową.

Otóż czynności właściwe duszy ludzkiej pochodzą wszystkie z umysłu i woli. Jeśli tedy czynności myślenia i chcenia są aktami duchowymi, to trzeba wyprowadzić wniosek, że i dusza umysłowa jest duchowa.

1^o. *Duchowość umysłu.* — Zbadajmy akt umysłowego poznania. Chcąc sądzić o jego niematerialności, trzeba go badać od strony przedmiotu, gdyż pierwiastek i funkcja zeń wypływająca muszą oczywiście być dostosowane, proporcjonalne do celu, który ma być osiągnięty. Poprzednio już wykazano, że przedmiot umysłu jest niematerialny; tutaj wystarczy przypomnieć to w kilku słowach.

Możemy pojmować i faktycznie często pojmujemy rzeczywistości, które w żaden sposób nie są związane z materją. Gdy myślimy o sprawiedliwości i cnocie, o prawie i obowiązku, o wolności i konieczności, o miłości i nienawiści, myślimy o czemś duchowem, tem więcej gdy sobie tworzymy ideę anioła lub Boga.

Lecz w pewnem znaczeniu robi umysł ludzki coś więcej: nie tylko pojmuje rzeczy czysto niematerialne, lecz ponadto poznając immaterializuje rzeczy, podpadające pod zmysły: umysł nasz w przedmiocie konkretnym nie dosięga właściwości uchwytnych dla zmysłów, cech indywidualnych, tego, co ten przedmiot odróżnia od innego przedmiotu tego samego gatunku. To wszystko pozostaje na stronie, niepoznane, umysł zaś ujmuje to, co jest oderwane, powszechne, wieczne. Umysł nasz, postawiony wobec przedmiotu materialnego, rozważa go w sposób całkowicie idealny. Istotność człowieka pojmujemy niezależnie od jakiegokolwiek cechy indywidualizującej; pojęcie nasze jest poza przestrzenią i czasem, i nawet gdy myślimy o jakiejś rzeczy materialnej jako rozciągłej, pojmujemy ją w sposób niematerialny.

Z jeszcze większą wyrazistością występuje duchowość przedmiotu umysłu w sądzie lub rozumowaniu. Jakie znaczenie dla zmysłów ma stosunek, który łączy orzeczenie z podmiotem albo jeden sąd z drugim? Absolutnie żadnego. Umysł, postrzegający ten stosunek, nie postrzega nic materialnego, gdyż aczkolwiek treść terminów może być zaczerpnięta z materji, to same terminy i stosunek między nimi są z konieczności oderwane, a zatem niematerialne.

Jest to, zdawałoby się, dowód dostateczny, aby nas przekonać. Św. Tomasz wszakże wzmacnia go dalszemi: człowiek przy pomocy swego umysłu zdolny jest poznać naturę wszelkich ciał; jest zatem w stosunku do tych natur w możności. Otóż to, co może poznawać jakąś rzecz, nie powinno zawierać nic podobnego do rzeczy, którą jest powołane przyjąć, gdyż to, co istnieje wewnątrz, wyklucza to, co istnieje zewnątrz. Dlatego to np., mówi św. Tomasz za Arystotelesem, żrenica, przejmująca wszelkie barwy, sama jest bezbarwna; gdyby była zabarwiona, nie byłaby zdolna poznać innych barw. Podobnie chory, który czuje gorzyc w ustach, znajduje, że wszelkie pokarmy są gorzkie, a nawet coś słodkiego nie smakuje mu już jako słodczy. Zróbmy teraz zastosowanie: gdyby umysł ludzki w naturze swej zawierał coś cielesnego, byłby

w zasadniczej niemożności — i to jest rzeczą oczywistą — poznawania już nie wszelkich ciał, ale nawet choćby jakiegokolwiek poszczególne go ciała. Doszlibyśmy do zaprzeczenia poznania¹⁾.

Lecz nie wystarczy, aby pierwiastek poznania umysłowego nie był cielesny, trzeba nadto, aby nie posługiwał się żadnym narządem cielesnym. Weźmy przykład: na to, aby jakiś płyn bezbarwny, jak woda, wydał się nam czerwony czy niebieski, niekoniecznie trzeba, aby nasze źrenice były tak samo zabarwione, wystarczy, aby wodę wiano w naczynie szklane czerwone lub niebieskie. I w jednym i w drugim wypadku dokładność naszego poznania ulegnie temu samemu sfałszowaniu. Jakikolwiek narząd materialny odgrywałby w stosunku do przedmiotu poznania umysłowego rolę owego barwnego szkła i stwarzałby niewzwalczalne przeszkody dla zdolności odbiorczej umysłu w stosunku do natur materialnych.

Ostatniego wreszcie potwierdzenia duchowości poznania umysłowego dostarcza nam fakt zdolności namysłowej naszego umysłu; przez całkowite „wejście” w siebie umysł poznaje siebie i swoją czynność. Myślmy o swoich myślach. To zaś jest czemś całkowicie niezgodnem z naturą materialną, istotą bowiem materji jest nieprzenikliwość tak, iż jedna część materji może wprawdzie jakby zagiać się na drugą, lecz pozostanie nazewnątrz niej. Oko np., najdoskonalszy z naszych narządów, nie może widzieć samo siebie, ani swej funkcji — aktu widzenia²⁾.

Aby usunąć wszelkie wątpliwości i uprzedzić zarzuty, przypomnijmy wreszcie, w jaki sposób św. Tomasz rozwiązuje trudność, często przeciw jego tezie podnoszoną: rola wyobrażeń w poznaniu umysłowem. Umysł nie może myśleć bez pomocy wyobraźni, wyobrażenia zaś zdobywamy jedynie za pośrednictwem zmysłów czyli ciała; nadto stwierdzamy związek tak ścisły między myślą a wyobraźnią, iż — gdy ta ostatnia jest w swem działaniu naruszona — czynność umysłowa tem samem również ulega skażeniu. Są to fakty oczywiste, które nam na każdym kroku potwierdza doświadczenie; św. Tomasz przyjmuje je również bez wahania. Lecz zupełnie co innego znaczy powiedzieć, że w obecnym stanie złączenia z ciałem, dusza — aby dokonać aktu poznania umysłowego — potrzebuje obrazów pochodzenia materialnego i zmysłowego; co innego zaś znaczy twierdzić, że ciało jest narządem poznania umysłowego. Ujmować pojęciowo jest czynnością niematerialną, która nie może być wewnątrznie poddana jakiejś władzy cielesnej. Ciało jest warunkiem, lecz nie przyczyną. To istotne rozróżnienie, jasno przez św. Tomasza³⁾ wykazane, pozwala

1) S. Th. I, q. 75, a. 2.

2) C. *Gent.* II, 66; II, 49.

3) S. Th. I, q. 75, a. 2 ad 3.

nam wyciągnąć wniosek, że umysł ludzki jest *wewnętrznie* niezależny od ciała, chociaż trzeba przyjąć zależność *zewnętrzną*.

2°. *Duchowość woli*. — Z chwilą, gdy się dowiodło duchowości umysłu, dowiedziona jest równocześnie duchowość woli. Pożądanie bowiem idzie za poznaniem i musi być doń dostosowane. Przedmiotem woli jest właśnie przedmiot poznany umysłem: jako prawdziwy i przedstawiony przez umysł woli jako dobro. A wszak widzieliśmy, że taki przedmiot, jako umysłowo poznawalny i oderwany, jest duchowy.

Nadto, przedmiotem dorównanym woli, takim, który zapewnia całkowicie jej zdolność pragnienia i posiadania, który ją pociąga niezwalczalnie, który ją zniewala, jest dobro bezwzględne, Dobro najwyższe. Dobro to zaś nie istnieje i istnieć nie może w świecie materialnym, który obejmuje jedynie dobra względne i cząstkowe, z istoty swej jest ono czysto duchowe.

Zniewolona przez *Dobro*, pozostaje wola wolną w stosunku do *dóbr*. Czyż zatem panować nad dobrami, móc wybierać między nimi, wybierać jedno, odrzucać inne, czyż to nie znaczy panować nad materją, przewyższać ją i cieszyć się władzą duchową? Występuje to ze szczególną oczywistością, gdy dusza wybiera sobie jaki wzniosły ideał etyczny, np. ideał chrześcijański: pracować nad przerobieniem siebie według wzoru „obyczajów boskich”, nad przetworzeniem siebie w Boga, starając się przytem wyzbyć form czysto ludzkich, przewyciężyć siebie i świat. Taki ideał przekracza najwyraźniej zdolności władz materialnych, a wymaga czynności duchowych. Zdążanie do ideału ascetycznego i mistycznego wymaga wysiłku woli, w którym muszą współdziałać siły czysto duchowe.

3°. *Samoistność duszy ludzkiej*. — Skoro zatem upewniliśmy się o duchowości duszy ludzkiej przez zbadanie czynności jej władz specyficznych: umysłu i woli, pozostaje nam jedynie wyprowadzić z tych danych, drogą naturalnego wynikania logicznego, wniosek o samoistności duszy.

Istotnie, sposób działania zależy od sposobu bytowania, czynność idzie za bytem: *operatio sequitur esse*. Dusza, wewnętrznie niezależna od materji w swoich czynnościach, będzie od niej niezależna również w swem bytowaniu, będzie istnieć przez siebie samą, *per se*, a nie przez trwanie w jakimś podłożu¹⁾.

I to właśnie jasno wyróżnia duszę człowieka od duszy zwierzęcia. Jedynie czynności umysłowe nie mają, ściśle mówiąc, narządu; pomoc narządów zmysłów jest potrzebna jedynie, aby dostarczyć materiału dla poznania; same w sobie czynności duszy umysłowej są duchowe. Przeciwnie, wszystkie czynności zwierzę-

¹⁾ S. Th. I, q. 75, a. 2; C. Gent. II, 51.

ce wymagają współdziałania ciała; czuciu np. towarzyszy podrażnienie nerwowe w narządzie zmysłu, które to podrażnienie stanowi istotnościowy składnik czucia. Dusza zwierzęcia jest formą substancjalną, która istnieć może tylko w materji i zostaje zniszczona przez rozkład całości złożonej. Dusza ludzka jest formą *samoistną*; jej stanem naturalnym jest stan połączenia z ciałem, lecz zerwanie tej łączności tak samo nie odbiera jej bytu, jak połączenie go nie daje. Ciało człowieka otrzymuje swój byt od duszy duchowej, samoistnej, t. zn. zdolnej istnieć samodzielnie po zniszczeniu ciała.

ROZDZIAŁ XXV.

STAN NATURALNY DUSZY LUDZKIEJ: JEJ ZŁĄCZENIE Z CIAŁEM.

Dusza umysłowa, duchowa i samoistna, wynosi człowieka ponad rośliny i zwierzęta i oddziela go od nich przepaścią. Godność swą zawdzięcza człowiek duszy.

Czy to znaczy, że trzeba — mówiąc o człowieku — wyznaczać ciału jedynie rolę narzędzia, zapatrywać się na nie tylko jako na narząd duszy i dojść w ten sposób z koniecznością prawie do wniosku, że istotnościowo człowiek — to dusza?

Jest to błąd, który należy zwalczać, aczkolwiek niektóre wielkie umysły dały się zbyt łatwo porwać swym sympatjom dla myśli platońskiej.

Gdyby dusza, posługując się porównaniem Platona, była dla ciała tem, czem sternik dla okrętu, nie możnaby już mówić, że człowiek jest bytem *jednym* jednością *substancjalną*; możnaby mu co najwyżej przyznać jedność *przypadkową*, jedność układu, w którym dusza kieruje ciałem i niem się posługuje — jak sternik okrętem — lecz nie tworzy z nim jednej rzeczywistości; człowiek tedy byłby, mówiąc językiem scholastyków, nie *ens simpliciter*, lecz *ens per accidens*¹⁾.

Tak wszakże być nie może. Tam, gdzie stwierdzamy tylko jedną czynność, może istnieć tylko jeden byt, jeden działacz, od którego pochodzi działanie. Bać się, gniewać się, słyszeć, widzieć, wogóle czuć, są to wszystko czynności, zakładające materję i wymagające zmian organicznych; nie można ich w żaden sposób przypisywać duszy samej, należą one do duszy i do ciała wspólnie. Ponieważ zaś jest rzeczą niemożliwą rozłączyć ich działanie, gdyż skutek jest absolutnie jeden, zatem i działający jest jeden. Świadczy o tem również nasze doświadczenie osobiste, a mowa dodaje znamienne potwierdzenie; wszak mówimy: *ja się gniewam, ja widzę, ja czuję*, odnosząc do jednego „ja” wszelkie wrażenie, wszelki stan psychiczny, który jest wspólnym dziełem duszy i ciała. Możemy zatem z całą pewnością wraz ze św. Tomaszem wypro-

¹⁾ C. Gent. II, 57.

wadzić wniosek: w człowieku ciało i dusza są częściami istotnemi, a ich połączenie tworzy jedność najściślejszą¹⁾.

Jaka jest natura tego zjednoczenia, jak ono powstaje?

Widzieliśmy wyżej²⁾, że w każdej żywinie dusza jest formą substancjalną ciała; ona to stanowi ciało przez swe połączenie z materją pierwszą. U człowieka formą substancjalną ciała jest dusza umysłowa, dusza rozumna. Św. Tomasz udowadnia to argumentem, który opiera się na zasadzie, że natura jakiegoś bytu jest gatunkowo określona przez swą formę, ta zaś przez swoiście właściwą sobie czynność³⁾. Otóż czynnością swoiście właściwą człowiekowi, jako człowiekowi, jest akt poznania umysłowego, myślenie. Zatem tego, co człowieka wyróżnia gatunkowo, czyli jego formy substancjalnej, szukać musimy w pierwiastku myślenia, a tym jest dusza umysłowa, rozumna.

Św. Tomasz jednak bynajmniej nie ukrywa przed sobą trudności, jaka istnieje w przyjęciu duszy duchowej i samoistnej jako formy ciała materjalnego. To też z całą starannością zaznacza ten punkt i wykazuje, że jest rzeczą konieczną przyjąć, iż substancja duchowa jest formą ciała ludzkiego. Rozumuje zaś w sposób następujący: jednostce ludzkiej, Sokratesowi czy Platonowi, przysługuje spełniać akty poznania umysłowego. Lecz działać można jedynie, o ile się jest aktem; aktem zaś staje się każdy byt jedynie przez formę. Skoro zatem Sokrates czy Platon spełnia akt poznania, trzeba, aby miał w sobie formę, pierwiastek swego poznawania. Forma zaś ta nie może być wewnątrznie zależna od ciała, „zanurzona” w materji, gdyż czynność jest niematerjalna. Każdy bowiem byt działa stosownie do tego, czem jest, zatem i pierwiastek takiej czynności jak poznanie umysłowe musi przekraczać materję i być duchowym⁴⁾.

Zresztą fakt, że dusza ludzka jest formą substancjalną ciała, nie jest bynajmniej dla niej poniżeniem, i duchowość jej nie ponosi z tego powodu najmniejszego uszczerbku: im forma jest wyższa, tem więcej panuje nad materją i przekracza ją w swem działaniu. Dusza ludzka, która posiada najwyższą doskonałość w zakresie form cielesnych, w takiej mierze jest ponad materją organiczną, w jakiej myśl jest niezależna od tej materji.

Dusza rozumna jest zatem formą substancjalną ciała ludzkiego. Musimy jednak zgłębić staranniejszą poglądę św. Tomasza odnoszącą się do tego zagadnienia, które jest jednym z najważniejszych w jego nauce, i które za jego czasów było jednym z najbardziej spornych. Każda jednostka posiada jedną i tylko jedną

¹⁾ C. *Gentes* II, 57.

²⁾ Patrz str. 104 nn.

³⁾ S. Th. I, q. 76, a. 1.

⁴⁾ Q. disp. *De Spir. creat.* a. 2.

duszę, którą jest dusza duchowa. Św. Tomasz zaznacza to z całą siłą przeciw tym, którzy przyjmowali dla każdego człowieka kilka dusz, odpowiadających różnym czynnościom życiowym, a więc duszę roślinną, zmysłową i umysłową¹⁾.

A dlaczego nie miałyby być w człowieku więcej dusz niż jedna? Oto dlatego, że gdyby człowiek miał mieć więcej niż jedną duszę, nie byłby już jednym bytem. Jedność stosuje się do bytu, jest doń przywiązana, byt zaś nadaje forma substancjalna. Jeśli tedy przyjmie się kilka form substancjalnych, z konieczności przyjąć trzeba również kilka bytów. Nie ocaliłoby się bowiem jedności przez przyjęcie jedności porządku, wypływającego z form podporządkowanych hierarchicznie według stopnia doskonałości, na wzór Platona, który obok sternika i pod nim umieszcza wioślarzy, przyczynających się ze swej strony do ruchu okrętu, co miało obrazować podporządkowanie dusz w człowieku. Jedność porządku nie jest prawdziwą jednością, tą, której wymaga byt, jedność w sobie, *unum per se, simpliciter*²⁾.

Zresztą, skoro forma substancjalna daje byt jako taki, jest rzeczą niemożliwą przyjąć kilka form substancjalnych. To, co już posiada byt, nie może go dopiero otrzymywać, chyba tylko pod pewnym względem, *ens secundum quid*, i przez formę przypadłościową. Jeśli tedy dusza wegetatywna jest formą substancjalną ciała ludzkiego, to wszystkie inne formy, które następnie się przyłączają, będą mogły oczywiście dać człowiekowi wyższy stopień doskonałości, uzupełnić go, lecz żadna z tych form nie da mu bytu, będą to formy przypadłościowe. Tem samym bylibyśmy zmuszeni wnioskować, że dla człowieka jest rzeczą przypadłościową posiadać czucie i rozum. Mówiąc o człowieku, że posiada poznanie umysłowe czy zmysłowe, stwierdzalibyśmy cechy tego samego rodzaju, jak te, że jest biały, czarny czy żółty. Pojawienie się duszy umysłowej nie oznaczałoby powstania jednostki ludzkiej, a zniknięcie tej duszy nie powodowałoby rozkładu człowieka³⁾.

Konkluzje, do których dochodzimy, wykazują nieprzebyte trudności, które przeciwstawiają się tezie o wielości form substancjalnych w człowieku. Człowiek jest z istoty swej zwierzęciem, z istoty też swej jest bytem rozumnym; jest rzeczą konieczną, aby pierwszym i drugim był przez jedną i tę samą formę substancjalną.

Jeżeli potrzebujemy jeszcze dalszego dowodu, możemy go znaleźć w fakcie, iż uświadamiamy sobie stałe jakby rozdwojenie wewnętrzne: z jednej strony pęd ku dobrom materialnym —

¹⁾ *De Spir. creat.* a. 3.

²⁾ *Ibid.* a. 3.

³⁾ S. Th. I, q. 76, a. 4; *C. Gentes* II 58; q. disp. *De Anima* a. 9; q. disp. *De Spir. creat.* a. 3.

pożądanie zmysłowe; z drugiej strony pragnienie dóbr duchowych — wola rozumna¹⁾. Walka między temi dwiema dążnościami zmusza nas przyjąć ścisły między niemi związek, wspólne źródło. Gdyby bowiem były wzajemnie od siebie niezależne, nie stwierdzalibyśmy tego, o czem poucza nas stale doświadczenie życiowe, iż zbytnia siła jednego z tych dążeń przeszkadza działaniu drugiego, a niekiedy może je całkowicie unicestwić. Nie potrzebujemy zaś dowodzić, że tem źródłem jedynem, podstawą naszych pożądań zmysłowych i umysłowych jest pierwiastek duchowy, dusza umysłowa; wykazaliśmy bowiem wyżej, że konieczną jest rzeczą przyjąć substancję duchową jako formę ciała ludzkiego.

Jedynie zatem duszy duchowej należy przypisać wszystkie funkcje, jakie spełniają formy niższe, przez które należy rozumieć nietylko formy życia roślinnego i zmysłowego, lecz nadto wszystkie niższe i poszczególne formy, które zależą od tych dwóch szczebli życia. Teza ta, zresztą, nie nasuwa żadnych trudności. Forma wyższa zawiera w sobie całą doskonałość form niższych²⁾. Dusza zmysłowa, jakeśmy to widzieli wyżej, zawiera w sobie duszę roślinną, a zwierzę jest, jako zwierzę, zarazem żywiną; podobnie człowiek, który właśnie jako człowiek jest zwierzęciem i żywiną³⁾. „Człowiek, stwierdza św. Tomasz, jest *aktualnym bytem, ciałem, żywiną, zwierzęciem i człowiekiem dzięki jednej tylko formie czyli istotności*“.

Życie roślinne jest jakby podłożem życia czuciowego, które ze swej strony tę samą rolę spełnia w stosunku do życia umysłowego.

Doświadczenie, które wykazuje nieustanne oddziaływanie wzajemne tych trzech rodzajów funkcji: roślinnych, zwierzęcych i ludzkich, jako też ścisły związek między stanami fizjologicznymi a umysłowymi potwierdzają naukę św. Tomasza. Gdy tylko odżywianie jakiegoś narządu jest wadliwe, powstaje zaburzenie w funkcjach zmysłowych zależnych od tego narządu; uszkodzenie jakiejś części mózgu lub systemu nerwowego wywołuje nienormalności w czynnościach umysłowych. I naodwrot, działanie mniej lub więcej nateżone, mniej lub więcej normalne naszych wyższych władz odbija się na objawach niższych naszego życia. Przytoczone uwagi wystarczają do wyprowadzenia wniosku, iż teza św. Tomasza tłumaczy w sposób całkowicie zadowalający dane psychologii eksperymentalnej.

W każdej jednostce ludzkiej jest tylko jedna jedyna forma substancjalna, która daje człowiekowi byt ludzki; lecz czy nie

¹⁾ S. Th. I, q. 76, a. 3; C. Gentes II, 58.

²⁾ S. Th. I, q. 76, a. 4 i 5.

³⁾ Q. disp. *De Spir. creat.* a. 3.

możnaby utrzymywać, że pod tą formą istotnościową znajdują się inne, na których ona się opiera? Słowem, co należy sądzić o teorii znanej pod nazwą *pluriformizmu*? Szkot i jego szkoła przyjmowali *formę cielesności*, różną od duszy ludzkiej, która miała się łączyć nie z materją pierwszą, lecz z ciałem już zorganizowanym, przygotowanym. Dusza dawałaby ciału bytowanie ludzkie, lecz nie byt cielesny, i ta to forma miałaby, trwając po śmierci, nadawać trupowi wszelkie pozory człowieka. Dla odparcia tego mniemania wystarczy przypomnieć to, co już było powiedziane: forma substancjalna daje swemu podmiotowi byt, doskonałość pierwszą i podstawową, a zatem forma ta musi się łączyć z materją pierwszą, a nie z materją przez formę ukształconą. Skoroby ciało już otrzymało formę cielesności, dającą mu bytowanie cielesne, nie byłoby ono nadal zdolne połączyć się z duszą ludzką, ponieważ miałoby już swą formę substancjalną, co najmniej zaś nie byłoby już zdolne wytworzyć z duszą jednego bytu substancjalnego; ich połączenie mogłoby co najwyżej stanowić jedność przypadłościową.

Musimy zatem wyprowadzić wniosek: dusza rozumna jest *jedyną formą substancjalną* ciała ludzkiego, z którym łączy się *bezpośrednio*. Z tego zaś wynika, że dusza jest cała w całym człowieku i cała w każdej jego części, „*tota in toto et tota in qualibet parte*”, jak się wyraża św. Tomasz. Ciało bowiem człowieka jest całością naturalną, a nie skupieniem cząstek, a nadto, każda z części otrzymuje byt i życie od duszy. Dlatego to, powtarza św. Tomasz za Arystotelesem, gdy dusza opuści ciało i pozostanie jedynie trup, wyrażamy się bardzo nieściśle, jeśli mówimy o jego oku lub ręce. Oko czy ręka trupa nie są już okiem czy ręką ludzką, podobnie jak zwierzę namalowane czy rzeźbione nie jest prawdziwym zwierzęciem, a portret jakiegoś człowieka tym człowiekiem¹⁾.

Dusza jest wszakże niepodzielna, „*in toto et in qualibet parte*” jedynie co do swej istoty; jest rzeczą oczywistą, że nie można tego samego twierdzić o jej władzach; niektóre z nich, jak umysł i wola, przekraczając materję, nie mogą tkwić w organizmie; inne, jak władze wegetatywne i zmysłowe, związane są z poszczególnymi narządami, dla każdej władzy różnemi: z okiem, aby patrzeć, z uchem, aby słyszeć i t. d. Gdyby było przeciwnie, to jakkolwiek funkcja mogłaby być wykonywana przez jakikolwiek narząd, co jest niedorzeczne, gdyż oczywiście sprzeczne z doświadczeniem.

¹⁾ S. Th. I, q. 76, a. 8; C. Gentes II, 72; q. disp. *De Anima* a. 10; *De Spir. creat.* a. 4.

ROZDZIAŁ XXVI.

POCHODZENIE DUSZY LUDZKIEJ: STWORZENIE.

Dusza ludzka jest substancją duchową; nadto ma z natury zdolność istotnościową połączenia się z ciałem tak, jak forma łączy się z materją pierwszą.

Skąd pochodzi taka dusza? Komu zawdzięcza swoje istnienie? Kiedy i w jaki sposób zaczyna istnieć?

Odpowiedź wyłania się bez trudności z prawd już poznanych. Określając duszę ludzką jako substancję duchową, tem samem zebraliśmy wszystkie dane, konieczne do rozwiązania zagadnienia, a nawet implicite jużesmy je rozwiązali. Substancja duchowa może powstać jedynie przez stworzenie; stworzenie zaś może być jedynie dziełem Boga i to bezpośrednio.

Przyjrzyjmy się wszakże i innym wyjaśnieniom podanym przez św. Tomasza; teza jego stanie się tem samem jaśniejszą i oczywistszą.

Dwa błędy, do których jesteśmy 'mniej lub więcej skłonni przychylić się, polegają bądź na pomniejszeniu duszy ludzkiej przez zbytne oddalenie jej od Boga, bądź na takim jej wywyższeniu, iż ono znosi nieskończony przedział, jaki dzieli stworzenie od Boga.

Mówi się: roślina wydaje nową roślinę, zwierzę rodzi się ze zwierzęcia tego samego gatunku. Pierwiastek życiowy rośliny zawarty jest w nasieniu; kłos zboża drogą naturalnego rozwoju wyrasta z ziarna posianego w ziemi; podobnie nie potrzeba żadnego wkroczenia jakiejś siły nowej, aby embrjon otrzymał życie, które daje zwierzęciu dusza czuciowa; ta ostatnia powstaje w zarodku w chwili, gdy następuje akt zapłodnienia. Czy konieczną jest rzeczą szukać innego wytlumaczenia, gdy chodzi o duszę ludzką? Dlaczego nie przyjąć, że i ona jest zrodzona wraz z ciałem, że jej pochodzenie jest tego samego rodzaju, co pochodzenie rośliny i zwierzęcia?

Bardzo łatwo stwierdzić niemożliwość takiego przypuszczenia. W jaki sposób dusza duchowa mogłaby pochodzić z zarodka

organicznego? W jaki sposób siła materialna, zamknięta w materji, mogłaby wywołać skutek niematerialny? A zatem przypuszczenie powyższe jest oczywiście przeciwne tej zasadzie, że więcej nie może wynikać z mniej i że skutek nie może być większy niż przyczyna.

Lecz skoro dusza ludzka nie jest wytworem generacji materialnej, czy nie możnaby przyjąć, że jest wytworem jakiejś generacji duchowej, t. zn. że dusza dziecka byłaby zrodzona przez dusze rodziców, „w podobny sposób jak pochodnia zapala się od pochodni”?

Jest to wytlumaczenie na pierwszy rzut oka dość ponętne, gdy jednak bliżej przypatrzeć się porównaniu, błąd rzuca się w oczy. Światło jest czemś materialnem, złożonem; udzielając się, dzieli się. Dusza ludzka jest istotnościowo niezłożona, nie można w niej wyróżnić żadnych części, dlatego podział jej jest niemożliwy. Dusze rodziców nie odstępują ani odrobiny z siebie, aby dać życie duszy dziecka; z dusz tych nie wyłania się żaden zarodek duchowy, bo i taka emanacja byłaby podziałem.

Zwolennicy generacjanizmu wysuwają jeszcze ostatnie przypuszczenie: rodzice przekazują dziecku duszę zmysłową, która mocą wewnętrznego pierwiastka, drogą przemian staje się duszą duchową. I to rozwiązanie jest nie do przyjęcia, gdyż to, co jest istotnościowo niezłożonem, nie podlega zmianom; na tem miejscu zaś już nie potrzebujemy dowodzić, że dusza ludzka jest z istoty swej niezłożona.

Stanowisko wręcz przeciwne dotychczas omawianemu zajmują ci myśliciele, którzy do tego stopnia pozwolili się olśnić wielkością duszy ludzkiej, iż nie powstrzymali się przed hipotezą: dusza jest czemś z Boga, emanacją substancji boskiej. Błąd ten wynika z fałszywego pojęcia i Boga i duszy, z zapoznania pełni doskonałości Boga i Jego duchowości, a zarazem i duchowości duszy.

Starożytni, którzy pierwsi w ten sposób ubóstwili człowieka, nie pojmowali czystej niematerialności; nawet św. Augustyn wyznaje kilkakrotnie, iż długo ulegał temu błędowi i znacznych doświadczał trudności, aby się wyzwolić z pojęcia Boga cielesnego. Oczywiście pojmowano ową materję jako coś bardzo płynnego, nieskończenie subtelnego, mimo to, miało to być materją. Przy takich pojęciach można zrozumieć, że dusze ludzkie mogły być uważane jako cząstki boskiej substancji. Dziś nie odczuwamy już podobnych trudności, gdy myślimy o Bogu i o duszy jako o substancjach duchowych; przeciwnie, dawniejsze pojęcie wydaje się nam bardzo nieudolnem. Nie mamy zatem już możności przypisywać duszy ludzkiej pochodzenia, któreby wymagało dzielenia

substancji Boga. Co jest niematerialnym i niezłożonym, jest niepodzielnym¹⁾.

Inna forma emanatyizmu wyprowadza wszystkie dusze ludzkie z Boga drogą jakiegoś uczestnictwa w boskiej substancji²⁾. Jest to rodzaj pół-panteizmu, który znosi dusze jednostkowe, utożsamiając je w pewnym znaczeniu z Bogiem, i znieważa Byt doskonały. Forma jest bytem niecałkowitym, póki nie połączy się z materją; dusza ludzka, aktualizując ciało, udoskonala się; gdyby substancja Boga utożsamiała się z substancją duszy, Bóg spełniałby rolę formy i nie byłby całkowicie doskonały, co jest nie do pomyslenia.

Pozostaje zatem jedynie twierdzenie, iż dusze są stwarzane. Ponieważ dusza jest samoistną, ponieważ istnieje w sobie, może też być wytworzona w sobie; niezależna wewnątrznie od materji w swoim bytowaniu, jest podobnie niezależną w swoim pochodzeniu; nie jest zatem wyprowadzona z podmiotu uprzednio istniejącego, lecz z nicości. Moc stwórcza jest nieudzielnym przywilejem Boga; moc ta nie dopuszcza żadnego pośrednictwa, żadnego narzędzia, gdyż narzędzie suponuje materję, która musi być zorganizowana i przygotowana. Byłoby zatem ciężkim błędem przypisywać rodzicom, na podstawie szczególnego przywileju danego im przez Boga, moc stworzenia duszy dziecka. Bóg sam stwarza duszę ludzką i to bezpośrednio.

Rozwiązanie takie nie zawiera bynajmniej, jak to niektórzy przypuszczali, zapoznania i pomniejszenia roli rodziców, nie czyni ono ich również obcymi duszy ich dziecka. Niektórzy twierdzili, wykazując tem samem złe rozumienie generacji człowieka, że według nauki św. Tomasza człowiek ma stać o wiele niżej od zwierzęcia w tem znaczeniu, że zwierzę rodzi inne, do siebie podobne, człowiek zaś dawałby istocie, odeń pochodzącej, jedynie ciało. Nie zapominajmy jednak, że człowiek z istoty swej składa się z duszy i ciała, że jest człowiekiem jedynie przez złączenie się tych dwóch składników, i że jeśli dusza jest formą ciała, to podobnie ciało jest materją i podmiotem duszy. Z tego wynika, że — skoro tylko akt generacji jest spełniony — Bóg, na mocy praw, które sam ustanowił, stwarza duszę, aby dać życie ciału. Wytworzenie przeto jednostki ludzkiej jest równocześnie dziełem i Boga i rodziców, którzy współpracują z Bogiem w sposób nader wewnętrzny. Któż nie widzi, że taki pogląd nadaje ludzkemu aktowi rodzenia wielkość i szlachetność możliwie największą?

W którym momencie stwarzana jest dusza ludzka? A przede wszystkim, czy nie można przyjąć, że istnieje odwiecznie,

¹⁾ S. Th. I, q. 90, a. 1; C. *Gentes* II, 85.

²⁾ *Ibid.*

a przynajmniej znacznie wcześniej niż ciało, które przeznaczona jest ożywiać? Podtrzymywano kiedyś to mniemanie, lecz punkt ten nie podlega już nadal wolnej dyskusji, i Kościół nie pozwala nam wierzyć, żeby dusze miały istnieć przed swem złączeniem z ciałem. Św. Tomasz daje nam rozumowe uzasadnienie tej tezy. Bóg, stwarzając jakiegokolwiek byty, musi — na mocy swej najwyższej mądrości — powoływać je do bytu w stanie najwięcej odpowiadającym ich naturze; otóż dla duszy normalnym jest stan złączenia z ciałem, do czego, jakśmy to widzieli, ma dusza skłonność istotnościową. Aczkolwiek tedy może ona żyć niezależnie od ciała, to jednak nie sposób przyjąć twierdzenia, że Bóg najpierw stwarza ją w tym stanie niedoskonałym i pozanaturalnym¹⁾.

Pozostawałoby jeszcze określić moment, w którym dusza złączy się z ciałem, aby ustalić chwilę jej stworzenia; lecz w tej sprawie brak ścisłej odpowiedzi. Scholastycy mówią: gdy ciało jest dostatecznie przysposobione; takie oznaczenie pozostawia wolność wyboru między kilku mniemaniami.

Św. Tomasz nie sądził, aby ciało otrzymywało duszę rozumną już w chwili poczęcia; opierał się na tej zasadzie, że forma wymaga organizmu, odpowiadającego jej godności, im wznioślejszą jest forma, tem organizm winien być doskonalszy²⁾. Czyż nie przystoi szlachetności duszy ludzkiej, aby była złączona z ciałem już przygotowanym? Najpierw miałyby pojawić się dusza wegetatywna, któraby ustępowała miejsca duszy zmysłowej, a tę wreszcie usuwałaby dusza umysłowa i myśląca.

Współcześnie wydaje się mniemanie św. Tomasza być dość ogólnie zarzuconem, przyjmuje się raczej, iż dusza ludzka od pierwszych chwil stanowi formę ciała; ma ono mieć już od pierwszych chwil poczęcia specjalny ustrój, podatności bezpośrednie, które je uzdatniają do natychmiastowego przyjęcia duszy umysłowej. W ten sposób mogłaby dusza ludzka od pierwszych chwil kształtować i urabiać ciało, którego jest formą.

W stosunku do tego zagadnienia drugorzędnego może każdy, nie sprzeciwiając się nauce Mistrza, wybierać między poglądem św. Tomasza i współczesnych. Dwie jedynie tezy przyjąć należy, gdyż są istotne. Dusze ludzkie są stwarzane przez Boga bezpośrednio i są stwarzane w chwili łączenia z ciałem.

¹⁾ S. Th. I, q. 118, a. 3; C. *Gentes* II, 83.

²⁾ S. Th. I, q. 118, a. 2 ad 2; C. *Gentes* II, 89.

ROZDZIAŁ XXVII.

TRWANIE DUSZY LUDZKIEJ; NIEŚMIERTELNOŚĆ.

Prawda o nieśmiertelności duszy ludzkiej jest jednym z artykułów wiary, jest ona zarazem potrzebą naszego serca; zadaniem zaś filozofji jest wykazać, że i rozum jej się domaga.

Dusza nasza nie ma umrzeć; w sobie ma moc, aby żyć zawsze. To życie bez końca nie jest łaską, przywilejem, lecz wynikiem koniecznym jej duchowej natury.

Co to jest śmierć? Rozkład, który może osiągnąć jakiś byt albo pośrednio i przypadłościowo z powodu zniszczenia materji, służącej temu bytowi jako podłoże, albo też może go osiągnąć bezpośrednio, *per se*, gdy byt ten sam w sobie nosi zarodki śmierci.

Dusza ludzka nie ulega rozkładowi *per accidens*, gdyż jest samoistną, t. zn. wewnątrznie niezależną od ciała i to zarówno w swoim bytowaniu, jak i działaniu¹⁾. Ciało nie daje jej bytu, to też i rozkład ciała nie odbiera duszy bytu. Na tem właśnie, zaznaczamy to raz jeszcze, polega istotna różnica duszy ludzkiej i zwierzęcej, która umiera, gdy ciało jest zniszczone, gdyż wszystkie działania tej duszy są związane z materją.

Dusza ludzka nie ulega rozkładowi *per se*, gdyż jest bezwzględnie niezłożoną, a tem samem nie może podlegać ani podziałowi ani rozkładowi. Nadto, jako substancja duchowa, jako forma samoistna, posiada dusza byt sama w sobie, to zaś, co przysługuje jakiejś rzeczy jako takiej, jest od niej nieodłączne²⁾. Jest przeto rzeczą niemożliwą, aby jakaś forma samoistna przestała istnieć; istnienie jest jej darem naturalnym.

Nieśmiertelność duszy ludzkiej jest zatem udowodniona z *prawa*; należy jeszcze ustalić, czy *de facto* dusza żyć będzie wiecznie. Substancja duchowa nie zawiera żadnych zarodków zniszczenia ani *per se*, ani *per accidens*. Mogłaby jedynie przestać istnieć przez unicestwienie. Bóg, Stwórca duszy ludzkiej, pozostaje wolnym wtrącić duszę w nicość, z której ją wyprowa-

¹⁾ S. Th. I, q. 75, a. 6.

²⁾ Ibid.

dził. Zatem Bóg może swą mocą bezwzględną unicestwić duszę ludzką. Otóż twierdzimy, że tego nie czyni. A dlaczego?

Dla scholastyków jest pewnikiem, że pragnienie natury nie może być bezprzedmiotowe, *desiderium naturae non est inane*. Pewnik ten znajduje zastosowanie właśnie w naszym zagadnieniu. Pragniemy żyć, jak zresztą każda istota w naturze; lecz my, ludzie, ponadto chcemy żyć zawsze, pragniemy życia wiecznego i osobistego, a to, jak tłumaczy św. Tomasz¹⁾, dlatego, że — dzięki umysłowi — poznajemy byt nie tylko pod pewnym względem i w jakimś poszczególnym objawie, jak poznają zwierzęta, lecz nadto poznajemy byt bezwzględny, istnienie bez ograniczeń, niezależne od jakiegóż części przestrzeni lub od jakiegoś urywka czasu. Ponieważ zaś celowość powszechna wykazuje nam, że gatunki niższe osiągają nadany sobie cel i ogólnie urzeczywistniają doskonałość swej natury przez normalny rozwój swej działalności, nie mamy najmniejszego powodu przypuszczać, że jedynie człowiek jest jakąś istotą chybioną. Musiałby zaś być taką istotą, gdyby — dążąc do wieczności i absolutu — nigdy ich nie mógł osiągnąć; działalność jego byłaby bez celu, przepadałaby w próżni.

Skoro przyjęliśmy zasadę, iż wszelkie pragnienie natury, jako takiej, musi być zaspokojone, to analiza idei szczęśliwości, do której wyrwyamy się wszystkimi siłami naszej istoty, potwierdza również nieśmiertelność duszy. Istotnie bowiem, szczęśliwość pojmujemy jedynie jako wieczną. Czemże jest szczęście, które się może skończyć? Nie można w pełni rozkoszować się szczęściem, które może zniknąć; obawa utracenia go wystarcza, aby wprowadzić do duszy czynnik cierpienia i przykrości, który uniemożliwia szczęście doskonałe. Ponieważ zaś jest rzeczą oczywistą, niezaprzeczną, że chcemy być szczęśliwi, w pełni szczęśliwi, zatem należy wnioskować, że albo pragnienie nasze będzie zawiedzione, albo coś w nas jest nieśmiertelne.

Dalszy dowód możemy zaczerpnąć z przedmiotu poznania ludzkiego. Dusza powinna w naturze swej być dostosowana do swego przedmiotu; ponieważ tedy poznaje wieczność, winna sama być wieczną.

Przejdźmy jednak z dziedziny psychologii do dziedziny etyki. Tu nieśmiertelność duszy jest potrzebna i wymagana o wiele silniej i w sposób znacznie widoczniejszy. Prawo moralne nie może być bezkarnie gwałcone, trzeba, aby cnota była wynagrodzona, a występki ukarane. Nie potrzeba zaś chyba dowodzić, że sankcje tego doczesnego życia albo najzupełniej nie istnieją, albo rzadko tylko dorównywiają winie, i to zarówno sankcje naturalne jak i prawne; złym dobrze się powodzi, odbierają oni często honory

¹⁾ S. Th. I, q. 75, a. 6; C. Gentes II, 79; q. disp. De Anima a. 14.

i otrzymują godności, dobrzy zaś cierpią, są zapoznani, pogardzani, i to często aż do śmierci. Gdyby więc wszystko kończyło się z ostatnim tchem, byłby to triumf bezprawia i niesprawiedliwości, zaprzeczenie wszelkiej moralności. Potrzebne są zatem sankcje dalsze, potrzebne jest życie zagrobowe, aby umożliwić nagrodzenie sprawiedliwych i ukaranie winnych.

Rozpatrzmy teraz nasze zagadnienie ze strony Boga. Unicestwienie duszy ludzkiej byłoby przeciwne Jego nieskończonej dobroci: z chwilą, gdy dał duszy zdolność żyć po śmierci ciała, winien jest Sam sobie, aby nie pozbawiać duszy tej właściwości. Byłoby to zarazem przeciwne Jego dobroci: wlać w człowieka pragnienie szczęśliwości i zabronić mu jej zakosztować; czyż można przypuścić, że takie okrucieństwo przystoi Bogu? A wreszcie, jakżeby Istota nieskończenie sprawiedliwa i święta mogła pozwolić na triumf zła? Bóg kocha dobro i chce go, wola zaś Jego jest wszechmocna. W Istocie doskonałej nie może zachodzić żadna sprzeczność. Przymioty Boga głoszą nieśmiertelność duszy ludzkiej.

Rozum, oświecony filozofją, umieścił jedynie w pełnym świetle to, co wszyscy ludzie, niezależnie od stopnia cywilizacji czy przynależności rasowej, zawsze twierdzili i w co zawsze wierzyli. U wszystkich ludów i we wszystkich epokach znajdujemy ideę życia przyszłego, samoistnego bytowania jakiejś części nas, po zniszczeniu ciała. Sam kult zmarłych, staranność w grzebaniu ciał wystarczyłyby, w braku wyraźniejszych danych, aby stwierdzić, iż człowiek, kierowany jedynie czysto przyrodzonym rozumem, nie chce wierzyć w swe całkowite unicestwienie.

A jednak stawiano zarzuty, starano się dowieść, że dusza musi umrzeć. Przypomnijmy najważniejsze trudności:

Koniec każdego bytu powinien odpowiadać jego początkowi; ponieważ dusza ludzka powstała z nicości, *ex nihilo*, zatem musi wrócić do nicości. Owszem, przyznaje św. Tomasz, o ile tylko zawiera w sobie jakikolwiek pierwiastek zniszczenia; w przeciwnym razie, który właśnie tu zachodzi, nie. Skoro dusza otrzymała być mocą Stwórcy, może go stracić jedynie wtedy, gdy Bóg jej ten byt odejmie, a raczej przestanie go jej udzielać.

Przecież dusza jest formą ciała, forma zaś istnieje tylko w swoim podłożu; nadto przyjęliśmy, iż dusza stanowi z ciałem jeden byt substancjalny. Czyż to nie wymaga, aby dusza dzieliła los ciała i ginęła wraz z nim? Nie, gdyż forma samoistna — a widzieliśmy, że dusza jest taką — nie otrzymuje swego bytu przez połączenie się z materją, lecz przeciwnie udziela tej materji własnego istnienia, które zachowuje, gdy ciało ginie¹⁾.

1) Q. disp. *De Anima* a. 14.

Obserwacje psychologiczne dostarczają nowego zarzutu. Czyż między losami duszy i ciała nie spostrzegamy ścisłego związku, jaki wykazują ich czynności? W ciele dziecka przebywa mała duszyczka, jeszcze słaba, która się będzie stopniowo wzmacniać; u chorego zaś lub starca jakże często spotykamy duszę osłabioną i jakby pozbawioną soków! Dlaczego nie mielibyśmy przyjąć, że ta zgodność rozciąga się i na śmierć? Wydaje się to być zgodniejsze z doświadczeniem¹⁾.

Możnaby łatwo dać odpowiedź również przez przykłady; dusze bardzo potężne zamknięte w ciałach słabych i chorowitych, starcy, którzy i w późnym wieku zachowują wszystkie swe bogactwa intelektualne. Jeżeli niekiedy wydaje się, jakby władze duszy podlegały jakiemuś osłabieniu, to przyczyna tego zjawiska nie tkwi w duszy, lecz w fakcie, że w obecnym stanie dusza może działać jedynie za pośrednictwem ciała, i gdy narzędzie jest złe, cel nie może być osiągnięty, jakkolwiek byłaby wartość pracownika. Dlatego to, powtarza św. Tomasz za Arystotelesem²⁾, starzec, któremuby dano oko młodzieńca, widziałby jak młodzieniec. To samo da się powiedzieć o umyśle; jego osłabienie tak widoczne pochodzi stąd, iż posługuje się nieustannie pamięcią i wyobrażnią, których funkcjonowanie jest ściśle zależne od ciała.

Przytoczymy jeszcze ostatnią trudność. Skoro w każdej swej czynności, nawet w akcie poznania umysłowego, dusza musi się posługiwać wyobrażeniami, to jakże może przeżyć ciało, jeśli nie może działać bez niego? Czy też może popadnie w rodzaj pół-snu, i na tem będzie polegać cała jej nieśmiertelność?

Aby odpowiedzieć na tę trudność, trzeba zbadać, jakie jest życie duszy po jej odłączeniu od ciała. Będzie to przedmiotem następnego rozdziału.

¹⁾ Q. disp. *De Anima* a. 14.

²⁾ C. *Gentes* II, 79.

ROZDZIAŁ XXVIII.

DUSZA ROZŁĄCZONA Z CIAŁEM.

Jaką może być działalność formy pozbawionej ciała, z którym formie tej — *na mocy jej natury* — właściwem było być złączoną?

Oczywiście dusza ludzka rozłączona musi ulec ograniczeniu w swej działalności; nowemu sposobowi bytowania z konieczności odpowiada nowy sposób działania¹⁾.

Gdy brak wszelkiego organizmu, jakże można się odżywiać i rozwijać, mieć wrażenia i wyobrażenia, słowem wykonywać różliczne czynności zależne od władz wegetatywnych i czuciowych? Te władze zaś tkwią nie w samej tylko duszy, lecz w ciele żywionem; są one równocześnie władzami duszy i ciała, są to funkcje psycho-organiczne. Tem samem stwierdzamy, iż przy śmierci zanikają. Jednakże należy przytem zrobić zastrzeżenie²⁾: ich zanik nie jest całkowity i bezwzględny. Dusza rozłączona nie zachowuje *aktualnie* zdolności odżywiania się lub czucia, gdyż jest pozbawiona narządów, w substancji swej jednakże przechowuje korzeń albo podstawę ostateczną tych władz. Te ostatnie tracą wraz z ciałem swe istnienie aktualne, lecz zachowują w substancji duszy istnienie *wirtualne*. Wystarczy przeto poddać ponownie materję formie czyli poddać działaniu duszy duchowej materję podatną na jej przyjęcie, a natychmiast to, co wirtualne, powróci do stanu aktualnego, i zniknie ograniczenie władz. To właśnie, zaznaczamy mimochodem, nastąpi w chwili *zmartwychwstania ciała*, które jest przedmiotem wiary, a zarazem wymogiem filozofji tomistycznej. Czyż nie mamy ponadto dowodów doświadczalnych w owych cudownych wskrzeszeniach zmarłych, o których świadczy historia? Nic nie wskazywało na to, żeby owi wskrzeszeni mieli wieść jakieś życie anormalne lub niecałkowite w dziedzinie niższych funkcyj.

Dowiedzieliśmy się, co traci dusza rozłączona. A co zachowuje?

¹⁾ S. Th. I, q. 89, a. 1.

²⁾ Ibid. q. 77, a. 8.

Oczywiście wszystko, co w niej jest niezależne od ciała, włądże wyższe: umysł i wolę, które są tylko w duszy.

Dusza rozłączona myśli. W jaki sposób jest to możliwe?

Usuńmy najpierw zarzut wstępny. Stwierdzono, że dusza nie może myśleć bez ciała; wszystkie nasze pojęcia są wydobyte — drogą abstrakcji — z przedmiotów materialnych, zatem przedmiotów poznawalnych jedynie przy pomocy zmysłów; *nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Co więcej, gdy jakieś pojęcie zjawia się w naszym umyśle, towarzyszy mu zawsze jakieś wyobrażenie; nigdy nie myślimy bez wyobrażeń, i akt umysłowego poznania jest niemożliwy bez ciała.

Mimo pozorów przeciwnych, trudność ta daje się łatwo rozwiązać. Przyznajemy bez wahania, że w *stanie naturalnym*, a tym jest stan złączenia, dusza nie może myśleć i nie może tworzyć pojęć bez ciała, musi, istotnie, posługiwać się abstrakcją i szukać niematerialnej ogólnej treści w przedmiocie, podpadającym pod zmysły. Nie należy wszakże zapominać, że abstrahowanie nie stanowi *istotności* poznania ludzkiego, lecz jedynie jego sposób *naturalny*. Można więc, bez sprzeczności, przyjąć jeszcze inny sposób poznawania duszy ludzkiej, *pozanaturalny*, dzięki któremu poznawalne byłoby ujmowane bezpośrednio, a nie czerpane z materji. Ten odmienny sposób poznawania odpowiadałby odmiennemu stanowi duszy. I to właśnie urzeczywistnia się dla duszy pozabawionej ciała. Jej przedmiotem właściwym jest to, co jest w sobie poznawalne, a przedewszystkiem sama dusza. Poznaje siebie jakby wchodząc w siebie, bez współdziałania formy wrazonej i przez ten akt ujmuje nie tylko swoją naturę, lecz i wszystkie pojęcia i wiadomości, które zdobyła w czasie swego złączenia z ciałem. Dusza rozłączona odnajduje swe wspomnienia umysłowe, które pozostały nietknięte, gdyż przechowywał je sam umysł, a nie narządy ciała; posługuje się niemi w nowy sposób, bez zwracania się ku wyobrażeniom, co przedtem było dla niej niemożliwe¹⁾.

Lecz nadto dusza rozłączona zdolna jest zdobywać nowe wiadomości. Jako substancja duchowa, wchodzi w bezpośrednie stosunki ze światem duchowym i może odbierać formy poznawcze własne od natur wyższych niż ona sama. Jak najwyżsi aniołowie, mówi św. Tomasz, udzielają swej wiedzy niższemu, podobnie ci ostatni mogą oświecać dusze rozłączone i rozszerzać ich wiadomości.

Wreszcie Bóg sam daje duszy formy wlane, które stają się dla niej nowym światłem w poznawaniu Boga, świata duchów, a nawet świata materialnego.

Tutaj powstaje nowy zarzut, który wymaga odpowiedzi. Oczywiście znacznie doskonalszym sposobem jest poznawać bez pośred-

1) S. Th. I, q. 89, a. 5, 6.

nictwa materji; zatem sposób pozanaturalny poznawania byłby doskonalszy od sposobu naturalnego, czyli: Bóg stworzył duszę ludzką w stanie upośledzonym.

Przy omawianiu pochodzenia duszy widzieliśmy, że to jest wykluczone. Pozostaje zatem przyjąć, że sposób poznawania zapomocą form wlnych, aczkolwiek lepszy w sobie, nie jest lepszym dla duszy. Św. Tomasz uzasadnia to w sposób następujący¹⁾. Im wyższy jest umysł, tem mniejsza liczba idei wystarcza mu do poznania wszechświata i tem dokładniejszym jest to poznanie. Bóg, Umysł najwyższy, ma tylko jedną jedyną idee, zawierającą i ogarniającą wszystko. Najdoskonalsi aniołowie i Boga najbliżsi posiadają mniej umysłowych form poznawczych niż inni; tem niemniej wiedza ich jest głębsza. Dusza ludzka zajmuje najniższy szczebel w hierarchji umysłów, jest najslabszym z nich, światło zbyt silne oślepia ją raczej niż oświeca; dlatego też prawdy udzielane jej przez Boga i duchy wyższe może ujmować jedynie bardzo niedokładnie i przy pomocy znacznej liczby pojęć. Konieczną zatem dla niej jest rzeczą, aby najpierw była złączona z ciałem i aby sobie wytworzyła pojęcia dokładne, abstrahując je z materji za pośrednictwem zmysłów. Później, w stanie rozłączenia, te pojęcia zdobyte przy pomocy abstrakcji będą ożywione, podniesione, rozwinięty przez „formy poznawcze wlane”, i im powszechniejsze i głębsze będą te pojęcia, im więcej wiedzy zdobyła dusza w tem życiu, tem więcej wiedzieć będzie w przyszłym.

Dusza rozłączona nietylko myśli, ona również chce, i łatwą jest rzeczą to udowodnić. Poznanie wywołuje pożądanie: umysł dostarcza woli przedmiotu, przedstawiając go jako jej dobro. Lecz i ta władza otrzymuje nowy sposób działania: po śmierci dusza, aczkolwiek pozostaje wolna, nie może już wybierać między złem a dobrem, nie może również zmienić nastawienia, które miała w ostatniej chwili życia: jeśli była zwrócona ku dobru i ku Bogu, na wieki będzie utwierdzona w tej miłości, jeśli miała kierunek przeciwny, nieprzerwaną będzie jej dążność odpychająca i buntownicza.

Obecnie nareszcie jesteśmy dostatecznie przygotowani do rozwiązania ostatniej trudności związanej z tezą o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Ona nietylko działa, skoro zachowuje swe władze wyższe: umysł i wolę, lecz nadto działa ze zwiększoną mocą i natężeniem, gdyż wykonywanie czynności umysłowych nie jest hamowane i umniejszane przez ciężar ciała. Dusza rozłączona hojnie zyskuje po stronie duchowej to, co traci po materialnej.

Jednakże dusza ludzka nie osiągnęłaby doskonałości ostatecznej, gdyby miała na zawsze być pozbawiona ciała. Dusza jest for-

¹⁾ S. Th. I, q. 55, a. 3; q. 89, a. 1.

ma, i naturze jej odpowiada być złączoną z ciałem. Zmartwychwstanie ciał, o którym uczy wiara, w zadziwiający sposób zaspokaja potrzeby filozofji. Dusza zatem odzyszcze ciało. Czy możemy iść dalej? Owszem, dusza odzyszcze *swoje* ciało. Jest rzeczą niemożliwą dla duszy, aby się połączyła z jakimkolwiek ciałem, gdyż ma, wyryty w samej swej substancji, znak indywidualny, związek z tem poszczególnem ciałem, do którego jest dostosowana. Czy to znaczy, że ciało wskrzeszone będzie się składało z cząstek materialnych ściśle tych samych, z których się składało w czasie swego życia śmiertelnego? To nie jest konieczne; wystarczy, że materja, ponownie poddana duszy jednostkowej, zorganizuje się, jak pierwszym razem, pod działaniem tej samej duszy, czyli odbuduje ciało. Okazuje się tem samem niemożliwość metempsychozy. Dusza jednostkowa nie może przebywać kolejno w kilku ciałach ludzkich, tem mniej w zwierzęcych.

Taka jest natura duszy ludzkiej.

Dusza ta dorównywa *wirtualnie* trzem duszom: duszy wegetatywnej, która jest pierwiastkiem życia organicznego; duszy zmysłowej, która jest pierwiastkiem czucia i pożądania zmysłowego; duszy umysłowej, która jest pierwiastkiem umysłu i woli. Według formuły Arystotelesa jest dusza pierwiastkiem pierwszym, dzięki któremu żyjemy, czujemy i myślimy.

Jako forma substancjalna ciała daje mu byt, życie, czucie; jako forma samoistna jest pierwiastkiem czynności, które są jej swoiście właściwe.

Jako forma samoistna jest całkowitą jako *substancja*, jest duchową i nieśmiertelną; jako forma kształtująca jest niecałkowitą co do natury: stanem jej naturalnym jest być złączoną z ciałem i tworzyć wraz z niem osobę.

Stworzona przez Boga ma cel ostateczny w Bogu; jej życie ziemskie to czas próby, próby jej wolnej woli, to zarazem przygotowanie do życia wiecznego, życia ostatecznego.

Metafizyka

KSIĘGA CZWARTA

Teodycea

TEODYCEA

przez Noele M. DENIS - BOULET

Wyraz „teodycea” znaczy etymologicznie „usprawiedliwienie Boga”. Termin ten wybrano w czasach nowożytnych dla oznaczenia badań rozumowych, t. j. *filozoficznych*, nad Bóstwem, w przeciwieństwie do badań *teologicznych*, które się opierają na artykułach wiary.

Wprawdzie jest to termin dość źle wybrany, lecz na taki wybór wpłynęła ta okoliczność, że w czasach nowożytnych ateusze, czyli nie uznający istnienia Boga, przedewszystkiem zwalczali Opatrzność boską, stojąc na stanowisku pesymistycznego poglądu na świat: jest to raczej bunt starzejącej się ludzkości, niż ściśle rozumowe poszukiwania.

My zaś, odsuwając wszelkie rozważania moralne i uczuciowe, jako też nie odwołując się do danych Objawienia, postaramy się odpowiedzieć na dwa pytania, które zadaje sobie umysł na temat Boga, a mianowicie: *czy Bóg istnieje?* i *Jaka jest Jego natura?* Są to zresztą dwa zasadnicze pytania, które można zadać na temat przedmiotu nieznanego. Zobaczymy, w jakiej mierze rozum ludzki jest zdolny na nie odpowiedzieć.

ROZDZIAŁ XXIX.

ISTNIENIE BOGA.

I. — NIE JEST ZNANE SAMO PRZEZ SIĘ.

Niektórzy filozofowie twierdzili, iż istnienia Boga nie potrzeba dowodzić, gdyż, mówili, ono jest znane samo przez się. Wiara w Boga jest czemś naturalnem dla człowieka: wątpić jest dla niego rzeczą niemożliwą. Twierdzeniu temu przeczą jednak fakty. Istnieją rzeczywiście ateusze, i jeśli jest prawdą, że poznanie Boga jest naturalne dla człowieka, to jedynie w tem znaczeniu, iż to poznanie jest wynikiem rozumowania prostego, łatwego i zupełnie zgodnego z naturą umysłu, tak iż ktoby zaprzeczał istnienia Boga, musiałby z koniecznością dojść do zaprzeczenia pierwszych zasad rozumu.

Ateusze zaś, którzy ściśle biorąc są potwornym wyjątkiem wśród ludzkości, odrzucają istnienie Boga nietyle na skutek trudności rozumowania, jak raczej z powodu złego usposobienia sumienia i serca, tak iż przewrotna ich wola doprowadza ich do utraty zdrowego rozsądku, jak to bardzo ściśle wyraża Pismo św.: „Rzekł głupi w sercu swem: niemasz Boga”.

Niemniej też jest prawdą, że poznanie Boga nie jest bezwzględnie wrodzone, t. zn. całkowicie gotowe w nas, lecz wynika ze zdrowego rozsądku czyli z zastosowania — bardzo dla człowieka łatwego — pierwszych zasad rozumu; poznanie to zakłada zatem rozumowanie czyli pracę umysłu, szukającego wytłumaczenia faktów; słowem, jakkolwiek prosty jest dowód na istnienie Boga, dowód ten jest potrzebny.

Św. Tomasz zresztą zaznacza wyraźnie, że gdy się mówi, iż jakiś sąd jest w sobie znany, trzeba dokładnie wskazać, co się przez to rozumie. Sąd jakiś jest znany *w sobie*, gdy orzeczenie jest zawarte w podmiocie tak, iż nie można myśleć podmiotu nie ujmując zarazem i orzeczenia. Otóż w tem znaczeniu sąd „*Bóg jest*” jest znany w sobie, gdyż nietylko byt jest zawarty w pojęciu Boga, lecz nadto orzeczenie utożsamia się w tym wypadku z podmiotem, gdyż Bóg jest swoim Bytem, samymże Bytem. Gdyby słusność miała być po stronie mniemania, które tutaj zwalczamy,

to nie wystarczyłoby, aby ten sąd był znany *sam w sobie*; trzeba by nadto, aby był takim *w stosunku do nas*; innymi słowy: trzeba by, aby umysł ludzki w pojęciu Boga ujmował jasno Jego istnienie rzeczywiste. Otóż temu wymaganiu właśnie sprzeciwiają się fakty. Powodem zaś jest ta okoliczność, iż my nie posiadamy pojęcia Boga o tyle doskonałego i dorównanego, aby z niego — bez rozumowania — wyprowadzić pewność istnienia Boga. Nadto trzeba by, aby to doskonałe pojęcie Boga było w nas wrodzone lub co najmniej bardzo łatwe do nabycia, co jest oczywiście niezgodne z faktami. Mniemanie, które obecnie zwalczamy, po odrzuceniu jego błędu, sprowadza się do twierdzenia, że istnienie Boga poznawalibyśmy bez dowodów, gdybyśmy Boga znali doskonale. Oczywiście, że takie twierdzenie nie daje nam żadnej rzeczywistej wiedzy.

Z tego mniemania wyciągamy jednak taki pożytek, iż zastanowimy się ściśle nad tem, jakie *pojęcie* Boga mamy.

II. — POJĘCIE BOGA: W JAKIEM ZNACZENIU MOŻE ONO SŁUŻYĆ JAKO PODSTAWA DOWODZENIA.

Jest rzeczą pewną, iż nie jest ono doskonałe. To jest właśnie powód błędu tych, którzy sądzą, iż istnienie Boga jest poznawalne w sobie, i że niema szczerých ateistów umysłowych. Ci błędzący sądzą, iż wszyscy posiadają taką ideę Boga, jaką oni mają. Otóż, aczkolwiek mało jest ateistów, mało również jest ludzi, przyjmujących istnienie Boga, o którym mówią ci filozofowie, większość bowiem ludzi nie ma pojęcia o takim bycie. Przeto, gdy się rozpatruje zagadnienie istnienia Boga, jest rzeczą wskazaną ściśle oznaczyć, o jakim się Bogu mówi. Ponieważ, z wyjątkiem oświecenia mistycznego, którem się obecnie nie zajmujemy (jest ono wyjątkowe i nieudzielne), człowiek nie zna istnienia Boga przez bezpośrednią intuicję, lecz przez rozumowanie, zatem będzie rzeczą dobrą zobaczyć, na podstawie czego się rozumuje. Nie możnaby dowodzić istnienia przedmiotu nieznanego, gdyby się o nim nie miało choć jakiegokolwiek pojęcia, nie zdołano by też dokładnie określić jego cech, gdyby istnienie tego przedmiotu najzupełniej było nieznanne.

Czy zatem mamy błędne koło? Bynajmniej, gdyż — jak to zobaczymy — dowody klasyczne istnienia Boga, które św. Tomasz nazywa *drogami*, mają to do siebie, że każdy z nich doprowadza do określenia jednego z zasadniczych przymiotów Boga. Tem samym nietylko poznajemy istnienie Boga, lecz tworzymy sobie dokładniejsze pojęcie Jego natury. W punkcie wyjścia nie jest rzeczą konieczną, abyśmy mieli filozoficzne ujęcie przymiotów Boga; wystarczy, abyśmy mieli pojęcie pospolite, niedokładne i ułamkowe

tego, czego szukamy; pojęcie, które może sobie wytworzyć człowiek nawet mało ukształcony, ale pojęcie tak rozpowszechnione, że słowa „Bóg, Bóstwo” można przetłumaczyć na wszystkie języki świata. Nie jest nawet rzeczą konieczną, abyśmy zgóry znali jedność i duchowość Boga. Przypomnijmy sobie, że filozofowie starożytni używali bez różnicy słów „Bóg” albo „bogowie” i to bynajmniej nie w celu schlebienia pogaństwu, lecz przez nieznamość rzeczy, teolog zaś Tertuljan przyjmował w Bogu ciało. Ażeby nie mieszać tych dwóch zagadnień, związanych z sobą, lecz różnych, mianowicie: zagadnienia istnienia Boga i zagadnienia Jego natury, należy wyjść od zwykłego *określenia słownego*, czyli nie usiłować zaraz na początku *określić Boga*, co spaczyłoby już w założeniu nasze poszukiwania, gdyż Boga określić nie można, lecz jedynie zadowolić się zupełnie prostym *określeniem słowa* „Bóg”, takim np., jakieby podał jakiś słownik i według stopnia wykształcenia ludzi, posługujących się tym wyrazem.

Jedynie z tem zastrzeżeniem możemy powiedzieć, że idea Boga jest powszechną, gdyż niema narodu, epoki, ani zapewne jednostki, któraby nie wytworzyła sobie choć pierwotnego jakiegoś pojęcia o *Bycie wyższym* ponad ludzkość, o Panu świata i praw jego, godnym wywołać ten głęboki strach, zawsze zmieszany z jakimś nieokreślonym porywem miłości, który stanowi uczucie religijne, a który związany jest z poczuciem prawa moralnego. Na nazwę ateusza, w ścisłym tego słowa znaczeniu, zasługiwałby zatem jedynie ten, kto by przyczynę rzeczy i siebie upatrywał w czemś *niższym* od siebie i rzeczy, np. w ślepym fatalizmie lub w niepoznawalnej materji. Zdrowy rozsądek bowiem, dzięki bardzo prostemu rozumowaniu, przyjmuje istnienie Bytu, o którym dopiero co mówiliśmy.

Przyjmujemy zatem metodę, która jest zgodna ze zdrowym rozsądkiem; dowody zaś, które podamy według św. Tomasza, są jedynie rozwinięciem, sprecyzowaniem przez metafizykę, racyj przekonywających ten rozsądek. Dowody te jednak są wyłącznie filozoficzne, gdyż wspierają się bezpośrednio na zasadach ontologicznych.

Idea Boga zatem nie jest *podstawą* dowodu Jego istnienia, lecz jedynie warunkiem; podobnie jak *hipoteza* fizyka jest *warunkiem* doświadczenia, lecz nie podstawą jego prawności.

III. — ISTNIENIA BOGA NIE MOŻNA WYKAZAĆ „A PRIORI.”

Z powyższych uwag wynika bezpośrednio, że istnienia Boga nie można wykazać *a priori*. Cóż to jest bowiem dowód *a priori*? Jest to dowód, który wychodzi od zasady, od tego, co w sobie jest *pierwsze*, aby dojść do wyników, od przyczyny do skutków.

Otóż w stosunku do Boga pierwszym jest On sam, gdyż jest zasadą i przyczyną wszystkiego. Wyjść zatem od Boga, aby do Niego dojść, znaczy dowodzić Jego istnienia przy pomocy Jego istotności, co prawie sprowadza się do stanowiska tych, którzy twierdzą, że Bóg jest poznawalny w sobie. Niektórzy wszakże filozofowie, nie uznając tego twierdzenia, rozumują mimo to w następujący sposób:

„Bóg (istotność boska) jest doskonały, czyli posiada wszystkie doskonałości. Istnienie jest doskonałością. Zatem istota wypełni doskonała, Bóg, istnieje.”

Dowód ten, nazwany ontologicznym, polega — jak widzimy — na tem, że wychodzi się od pojęcia doskonałości (istotność boska), aby wnioskować o istnieniu bożem. Zjawiał się on w dziejach filozofji w różnych sformułowaniach, z których najślawniejsze są św. Anzelma i Kartezjusza. Lecz wszystkie popełniają ten sam błąd: dowód zawiera pomieszanie porządku idealnego i rzeczywistego, porządku istotności i istnienia. W przytoczonym sylogizmie pomieszanie to zawiera przesłanką mniejsza („istnienie jest doskonałością”). Istnienie idealne, ujęte przez nasz umysł, może się nam przedstawiać jako doskonałość w tem znaczeniu, że — skoro ujmujemy byt doskonały — ujmujemy go jako istniejący, a nie tylko imaginacyjny. Lecz to istnienie-doskonałość jest jedynie myślowe i nie ma nic wspólnego z istnieniem rzeczywistym. Istnienie rzeczywiste nie jest w możności dodać czegokolwiek do istotności jakiegóż bytu, do doskonałości, które posiada, jest ono jedynie (wziliśmy to w ontologii) ostatnią akcją jakiegóż istotności.

Dlatego też można było zrobić zwolennikom dowodu ontologicznego zarzut, że równie dobrze mogliby dowieść — tak samo rozumując — istnienia wyspy Szczęśliwości lub kraju Obfitości. Lecz oni odpowiadają, że w naturze Istoty doskonałej jest coś zupełnie osobliwego, mianowicie ów konieczny związek między istotnością a istnieniem. I mają najzupełniejszą rację, gdy zaznaczają ten związek konieczny, lecz mylą się, gdy sądzą, że mogą nam okazać konieczność jego zapomocą zwykłego dowodu *a priori*. Argument ontologiczny wykazuje z jednej strony, że konieczność Najwyższego Bytu polega na tem, że istotność Jego istnieje z siebie, przez siebie, albo innemi słowy: istotność Jego utożsamia się z istnieniem; z drugiej zaś strony wykazuje również, iż nasz umysł ograniczony nie może pojąć jasno i dokładnie takiego bytu, rozróżnia w nim natomiast, jak w rzeczach stworzonych, istotność konieczną, jako pełnię doskonałości, i istnienie. Nieudolność zaś nasza w rozumieniu nieskończoności jest tak wielka, iż nieustannie musimy poprawiać te niedokładne pojęcia i starać się pojąć, że Bóg jest samymże Bytem, w którym rzeczywiście nie istnieją najgłębsze rozróżnienia ontologiczne. Mówiąc o Bogu, możemy się niemi po-

sługiwać jedynie jako czysto myślowemi tworam, które z koniecznością narzuca nam nasze myślenie ułamkowe.

Wielka wartość dowodu ontologicznego polega tedy na tem, że zapomocą bardzo prostego rozumowania rozświetla tajemnicę Bożej natury *w oczach tych, którzy już wiedzą o Jej rzeczywistem istnieniu.*

Lecz nie daje pozytywnie wiedzy o tem istnieniu, gdyż musieli-byśmy intuicyjnie oglądać istotność Bożą, aby spostrzec, że istnienie rzeczywiste jest w niej zawarte. Wówczas zaś nie potrzebowa-libyśmy żadnych dowodów. Na miejsce tedy dowodzeń *a priori*, postępujących od przyczyny do skutku, od zasady do wyników i od Boga do Boga, należy postawić dowody *a posteriori*, które idą od skutków do przyczyny, od wyników do zasady i od stworzeń do Boga. Gdyż, jak to często zaznacza św. Tomasz, porządek, w jakim poznajemy, jest naogół odwrotnym do porządku rzeczywistości i to, co w sobie jest pierwsze, dla nas jest ostatnie.

IV. — ISTNIENIA BOGA DOWODZI SIĘ „A POSTERIORI“ PRZEZ ZASTOSOWANIE ZASADY PRZYCZYNOWOŚCI.

Co to jest dowód *a posteriori*? Jest to taki dowód, w którym wstępuje się od skutków do przyczyny. Przyczem przez „skutek“ rozumie się wszelką rzeczywistość, która nie wystarcza sama sobie, nie tłumaczy się sama przez się, a tem samem zmusza nas do szukania poza sobą swej racji bytu. Tą racją bytu będzie inna rzeczywistość, posiadająca naturę i właściwości różne od natury i właściwości skutku. Mimo to dadzą się one częściowo określić na podstawie funkcji *przyczyny*, którą przypisujemy tej drugiej rzeczywistości.

Chociaż pojęcie przyczyny omawialiśmy już w Ontologii, trzeba tutaj dodać jeszcze kilka uwag uzupełniających, które nam dopomogą ująć całe znaczenie rozumowań św. Tomasza i uniknąć błędów w ocenie wartości owych rozumowań.

Ażeby dowieść istnienia Boga, można oczywiście wyjść od jakiegokolwiek skutku, lecz — zależnie od wyboru skutku — dowód będzie mniej lub więcej bezpośredni, mniej lub więcej interesujący. *Musimy bowiem pamiętać, iż mamy wstępować od skutku do jego właściwej przyczyny.* Zapominając o tej zasadzie, możemy dowód istnienia Boga spaczyć lub też skomplikować nad miarę.

Ponadto musimy pamiętać, że, gdy wstępujemy od przyczyny bliższej do przyczyny dalszej i tworzymy w ten sposób następstwo lub serje przyczyn, to przyczyny owe mogą być podporządkowane między sobą *istotnościowo* albo *przypadłościowo*. Dla wyjaśnienia posłużymy się przykładami św. Tomasza. Jeżeli robotnik, mówi on, używa kolejno kilka młotów, to jest rzeczą przy-

padkową, że jeden z tych młotów następuje po drugim, gdyż pierwszy bynajmniej nie jest przyczyną drugiego¹⁾. Coś trochę analogicznego należy przyjąć w serji pokoleń, gdyż jeżeli jakiś człowiek rodzi syna, a sam był również zrodzony przez swego ojca, to akt zrodzenia jego ojca nie jest bynajmniej aktualną przyczyną zrodzenia wnuka²⁾. Lecz *przypadłościowo* akt pierwszy jest konieczny, aby mógł nastąpić drugi. Dowodu zaś, że nie zachodzi przyczynowość *istotnościowa* między dziadkiem a wnukiem, dostarcza nam fakt, że dziadek może zniknąć, co nie przeszkodzi zrodzeniu wnuka. Przeciwnie, prawdziwe powiązanie przyczyn mamy, gdy młot kuje żelazo na kowadle, ręka porusza młot, wola rękę i t. d., z chwilą gdy ustanie chęć pracy u kowala, przerwie się kucie żelaza. Tutaj mamy serję istotnościową albo konieczną, gdyż aktualna przyczynowość każdego ogniwa zależy od poprzedniego, cała zaś serja jest warunkiem koniecznym skutku. Musimy się zatem strzec, aby nie pomieszać następstwa zjawisk z serją przyczynową. Zaznacza to jasno Garrigou³⁾, mówiąc, że aby dowieść istnienia Boga, *nie należy cofać się w przeszłość za serją przyczyn przypadłościowo podporządkowanych, lecz przejść w terażniejszości serję przyczyn podporządkowanych istotnościowo, idąc od skutku do przyczyny niezbędnie koniecznej*, czyli do przyczyny właściwej. Unikajmy rozważania porządku czasowego zamiast badać porządek istotnie przyczynowy, który sam z siebie — nietylko nie zawiera następstwa, lecz przeciwnie *współczesność*, gdyż trzeba być obecnym, aby działać⁴⁾. Przyczyna właściwa, *per se*, jest do tego stopnia konieczna, że, gdy się ją usunie, niema też i skutku. Nie należy jednak również mieszać przyczyny właściwej *stawiania się* lub *pojawiania się* jakiegoś skutku jednostkowego z przyczyną właściwą jego *bytu* albo *zachowania*. Architekt jest przyczyną właściwą zbudowania domu, lecz nie jego istnienia, mówi Arystoteles, to też może się on oddalić lub umrzeć, a dom nie przestanie istnieć. Podobny stosunek zachodzi między ojcem a synem. Jeżeli dobrze zrozumieliśmy powyższe rozróżnienia, to widzimy, iż rzeczywiście „wy-

¹⁾ W tym wypadku niema nawet „przyczyny przypadłościowej”, gdyż serja młotów jest wyłącznie czasowa, między młotami zaś niema żadnego związku przyczynowego. Następstwo jest zatem przypadkowe. Coś podobnego zachodzi w serji pokoleń, w tem znaczeniu, że każda przyczyna działa jako odosobniona od tej, która ją poprzedziła, aczkolwiek każda w sobie jest rzeczywiście przyczyną.

²⁾ S. Th. I, q. 46, a. 2 ad 7.

³⁾ Garrigou-Lagrangé: *Dieu, son existence et sa nature*, str. 76 nn.

⁴⁾ Gdy się mówi, iż przyczyna z koniecznością musi być przed skutkiem, rozumie się uprzedniość *natury* w tem znaczeniu, że przyczyna jest *przedwymagalnikiem* skutku.

chodząc ze skutku, możemy wykazać, że jego przyczyna właściwa istnieje, gdyż — skoro skutek zależy od przyczyny — z chwilą gdy istnieje skutek, jest *rzeczą konieczną*, aby uprzednio istniała przyczyna¹⁾. „Wszelki skutek zależy od swojej przyczyny *pod tym względem, pod jakim ta przyczyna jest jego przyczyną*“²⁾. Rzecz oczywista, że gdy chodzi o prawdziwe przyczyny *przez się*, nie możemy postępować w nieskończoność w serii podporządkowań, gdyż — jeżeli przyczyna *aktualna i obecna* jakiegoś bytu, jakiegoś czynu czy łańcucha czynów jest zniesiona — byt ten, czyn czy łańcuch czynów są tem samym również zniesione. Przyczynowość *per se* nie może istnieć bez oddziaływania rzeczywistego i aktualnego, i dlatego zjawia się *konieczność* wstępować od skutku właściwego do przyczyny właściwej, nie mieszając różnych porządków: bytu, stawania się, następstwa i t. d. Aczkolwiek te rozróżnienia są bardzo oczywiste, nauka nowoczesna nie ćwiczy umysłu w chwytaniu ich, gdyż zajmuje się raczej następstwem zjawisk niż prawdziwymi łańcuchami przyczyn i dąży do tego, aby porządek czasowy zapanował nad istotnym. Zresztą stanowisko nauki — to raczej stanowisko „stawania się“ niż bytu.

Przyczyna *właściwa* jest zatem przyczyną *przez się*. Ponadto jest przyczyną *bezpośrednią*. Mogą istnieć przyczyny *przez się*, nie będące jednak *bezpośrednimi*: są to przyczyny dalsze, których wpływ pozostaje nieokreślony. Wpływ ten określają gatunkowo przyczyny pośrednie między owymi dalszemi a skutkiem. Tak ma się rzecz z istotnością trójkąta w stosunku do właściwości trójkąta różnobocznego. Oczywiście, istotność trójkąta ma wielkie znaczenie dla tych właściwości, lecz nie w sposób bezpośredni i oznaczony. To też nie wolno nam z właściwości trójkąta różnobocznego *bezpośrednio* wnioskować o trójkącie wogóle; wolno nam wnioskować jedynie o trójkącie różnobocznym, gdyż on jest wymaganą przyczyną *bezpośrednią*. Innemi słowy: przyczyna właściwa jest gatunkowo określona; posąg jakiś wskazuje na rzeźbiarza, a nie tylko na artystę lub człowieka wogóle. To też, gdy się dowodzi istnienia Boga, należy się wystrzeżać, by nie twierdzić zbyt wiele lub za mało co do natury przyczyny wymaganej dla określonego celu. Nietylko należy się trzymać serii przyczyn istotnościowo podporządkowanych, jakieśmy to wykazali, lecz nadto „w tej serii przyczyn istotnościowo podporządkowanych *należy się ograniczyć do tego, co jest wymagane jako przyczyna właściwa, nic nad to nie twierdząc*“³⁾.

Zaznaczymy jeszcze, że przyczyna może być mniej lub więcej podobna do swych skutków. Rozróżniamy przyczynę *jednorodną*

1) S. Th. I, q. 2, a. 2.

2) *Ibid.* q. 104, a. 1.

3) Garrigou-Lagrangé, tamże, str. 80.

czyli należąca do tego samego gatunku, co i skutek, i przyczynę *różnorodną*, która ma tylko analogiczne podobieństwo do skutków. Te ostatnie nie są proporcjonalne do przyczyny, mimo to w pewnej mierze ją ujawniają. Ogólnie biorąc, przyczyny poszczególne i jednorodne wyjaśniają nam zjawiska poszczególne, aby zaś wyjaśnić skutki ogólne przez ich przyczyny właściwe, trzeba się odwołać do przyczyn wyższych i różnorodnych. To też św. Tomasz wybiera skutki bardzo ogólne, aby dowieść istnienia Boga, Przyczyny różnorodnej i trwającej, nietylko stwarzającej, lecz i zachowującej.

V. — PIĘĆ DOWODÓW ŚW. TOMASZA. PIERWSZA DROGA.

Zaznaczyliśmy wyżej, iż można wyjść od jakiegokolwiek bytu stworzonego, aby dowieść Boga; lecz jest rzeczą ważną rozpatrzyć ten byt ze stanowiska cechy naprawdę powszechnej i głębokiej, czyli pod względem dla niego charakterystycznym. Otóż byty stworzone, byty znane nam z doświadczenia cechuje to, iż są to byty zmienne, spowodowane, przypadkowe, złożone i niedoskonałe, wreszcie zostające w pewnym do siebie porządku. Od każdej z tych cech wychodzi droga, która nas zaprowadzi do Boga.

Pierwsza droga jest w pewien sposób jakby najprostsza i najoczywistsza ze wszystkich, gdyż jakie możemy wskazać zjawisko powszechniejsze niż *ruch*, rozumiejąc ten wyraz w najobszerniejszym znaczeniu, wyjaśnionem w kosmologii? Widzieliśmy, iż fakt ruchu powszechnego historycznie był dla Arystotelesa podstawą wielkiego podziału bytu na akt i możność. Jest rzeczą pewną (jako fakt doświadczenia), że istnieją na świecie rzeczy w ruchu. Lecz wszystko, co się rusza, wszystko, co jest poruszane, wszystko, co jest podmiotem ruchu, *jest poruszane przez coś innego*. Ruch bowiem jest aktuacją tego, co możnościowe, o ile jest możnościowe. Poruszać znaczy zatem doprowadzać rzecz do przejścia z możności do aktu, gdyż, aby być poruszonym, trzeba, aby jakaś rzecz była w możności w stosunku do kresu, w którego kierunku się porusza: miejsce, właściwość itp. Ażeby woda zimna stała się ciepłą, trzeba, aby była ciepłą w możności i aby nie była już ciepłą aktualnie. Lecz aby poruszać, aby doprowadzić do przejścia z możności w akt, trzeba bytu, któryby już był aktualny. Tak np. ogień, działając na wodę, poruszy ją, aby się stała ciepłą. Każdy zatem ruch, każde „stawanie się” wychodzi od bytu aktualnego. Jeden i ten sam byt zaś, jakieśmy to już widzieli, nie może być aktualny i możnościowy równocześnie i pod tym samym względem, lecz jedynie pod różnemi względami. Jest tedy rzeczą niemożliwą, aby jakaś rzecz *pod tym samym względem* była porusza-

jącem i poruszaniem, czyli: żeby poruszała sama siebie. To też gdy istota żyjąca się porusza, znaczy to, że jedna część ciała porusza inną, albo że pożądanie jej, poruszone samo przez przedmiot upragniony lub znieawidzony, porusza ciałem. Zasada nie podlega wątpliwościom i jest powszechna: *wszystko, co jest w ruchu, jest poruszane przez coś innego.*

Nie można zaś iść w nieskończoność w serji motorów aktualnie i istotnościowo podporządkowanych. Jeśli to, co wytwarza ruch, samo jest poruszane, trzeba, aby było poruszane przez coś innego, a to inne znów przez coś innego. Lecz nie można iść w nieskończoność, gdyż w takim razie nie byłoby pierwszego motora, a zatem konsekwentnie i żadnego. Istotnie bowiem, motory drugorzędne poruszają jedynie dlatego, że same są poruszane przez motor pierwszy, podobnie jak kij porusza tylko dlatego, że jest poruszony ręką. Musimy zatem dojść do pierwszego motora, któryby nie był poruszany przez inny, a zatem któryby był sam nieruchomy.

Gdyby pierwszy motor miał nie istnieć, to wszystkie pośrednie: nietylko nie przekazywałyby wpływu przyczynowego, lecz nie istniałyby wogóle jako motory; ruch wcaleby nie istniał. Obstawiać przy zdaniu przeciwnem, to — jak mówi Sertillanges — „twierdzić, że pendzel sam może malować, byleby miał dość długi trzonek¹⁾).

Był poruszający się sam przez się musiałby być równocześnie aktem i możliwością i to pod tym samym względem, to zaś jest sprzecznością; pierwszy motor zatem nie może być takim bytem. Skoro zaś nie jest również poruszany przez coś innego, więc musi być nieruchomy, ta zaś nieruchomość bytu aktualnego, a nie potencjalnego (ponieważ porusza) jest już bardzo wymowną cechą Bóstwa. Akt nieruchomy, Pierwszy Motor, jest w pełni aktem, gdyż nie potrzebuje ani poruszać się, ani zmieniać, aby się urzeczywistnić. Trwający, niezmienny, jest swoim czynem, niema w nim władzy potencjalnej różnej od samej działalności, niemożliwą jest jakakolwiek bierność, materja, istotność jako podmiot istnienia. jakiegokolwiek przypadłości: jest doskonale niezłożonym czynem. samoistnym, słowem — jak wykazał Arystoteles — *Aktem czystym*. Akt zaś jest doskonałością metafizyczną, jest zatem doskonały. On porusza wszechświat, jest przez swe działanie obecny we wszelkiem „stawianiu się” materjalnem czy duchowem, w każdym akcie żywotnym, którego jest pierwszym pierwiastkiem. Możemy go nazwać Bogiem. „W Nim żyjemy, ruszamy się, jesteśmy“, mówi św. Paweł²⁾.

¹⁾ Sertillanges: *Les sources de la croyance en Dieu.*

²⁾ Akty apost., 17, 28.

VI. — DRUGA DROGA.

Druga droga podobna jest bardzo do pierwszej pod względem zasad, którym jest poddana. Różni się zaś punktem wyjścia, którym obecnie jest nie ruch lub „stawanie się“, lecz *byt spowodowany*. Bierzymy pod uwagę przyczyny sprawcze. W świecie doświadczalnym stwierdzamy serje przyczyn sprawczych. Tak np. jakaś istota żyjąca może istnieć jedynie dzięki *aktualnemu i rzeczywistemu* wpływowi całego zespołu warunków pozytywnych, które istotnościowo są przyczynami jej zachowania. Niemożliwą zaś jest rzeczą, aby cośkolwiek było przyczyną dla samego siebie, gdyż w takim razie musiałoby już być, zanimby zaczęło istnieć, musiałoby poprzedzać siebie samego; takie zaś twierdzenie byłoby niedorzeczne. Wszelka zatem przyczyna sprawcza zależy od innej przyczyny sprawczej. Jednakże w tej serji nie można cofać się w nieskończoność, gdyż w każdej serji przyczyn sprawczych pierwsza jest przyczyną dla pośredniej, ta zaś dla ostatniej i to bez względu na to czy przyczyn pośrednich jest jedna lub więcej.

Tymczasem, jeśli usuniemy przyczynę, niknie skutek. Zatem, gdyby nie istniała pierwsza przyczyna sprawcza, nie istniałaby żadna wogóle. Musimy zatem przyjąć istnienie pierwszej przyczyny sprawczej.

Podstawą tego dowodzenia jest *zasada przyczynowości*: wszystko, co jest spowodowane, jest spowodowane przez coś innego, nic nie może być swoją własną przyczyną, gdyż, aby powodować, trzeba istnieć. Zatem nie można się cofać w nieskończoność w serji przyczyn istotnościowo i aktualnie podporządkowanych.

Pierwsza przyczyna sprawcza zaś, jako nie spowodowana sama, jest bezwzględnie konieczna. Jest *przez się*, co nie znaczy, że jest przyczyną samej siebie (co nie miałoby sensu), lecz znaczy, iż jest *swoją własną racją bytu*. Ma zatem wartość bezwzględną, jest bytem bezwzględny: Bogiem.

VII. — TRZECIA DROGA.

Można jeszcze szybciej wykazać istnienie bytu koniecznego, opierając się bezpośrednio na zasadzie racji bytu: *to, co nie ma w sobie racji dostatecznej swego istnienia, musi mieć tę rację w innym bycie*. Otóż jest faktem, że byty, które znamy z doświadczenia, są przygodne, t. zn. że nie są konieczne. Pojawiają się i giną, tworzą się i ulegają rozkładowi. Ponieważ nie istnieją zawsze mogą nie istnieć, a zatem nie mają w sobie, w swojej istotności, racji i konieczności swego istnienia. Jeśli tedy istnieją, to przez byt, który jest konieczny i istnieje przez się.

Istnienie zaś bytu koniecznego jest konieczne. Gdyby wszystkie byty były przypadkowe, gdyby istniały jedynie byty przygodne,

mógłby być istnieć moment, kiedyby nic nie istniało. To zaś jest przypuszczeniem nedorzecznym, gdyż byt nie może powstać z nicości. Istnieje zatem byt trwający i konieczny. Ze swej strony ten byt konieczny albo ma przyczynę swej konieczności, albo jej nie ma. Jeśli ma, nie można iść w nieskończoność; jeśli nie ma, jest absolutnie koniecznym, jest swą własną racją bytu, jest Bogiem.

Panteiści przyjmują podstawę tego dowodu; lecz, powiadają, aczkolwiek byty znane nam z doświadczenia są przygodne, to może ich zespół, prawo nimi rządzące, substancja ich są konieczne. Pantiści zapominają, że przez dodawanie bytów niekoniecznych do koniecznych nie wytworzy się bytu koniecznego, podobnie jak nie wytwarza się jedności przez dodawanie zer do zer, ani ducha przez dodawanie materji do materji. Jeśli znów wszystkie doświadczalnie nam znane byty są przygodne, lecz ich podstawa ma być czemś koniecznym, to owa podstawa musi być *pierwiastkiem* całkowicie od nich i ich przypadkowości niezależnym, bezwzględnie różnym od świata i z nim niez mieszanym, czyli musi być Bogiem. Ktoby temu przeczył, mieszałby istotności bytów koniecznych z istotnością bytu koniecznego, a wszak na ich przeciwstawieniu zbudowany jest ten dowód.

VIII. — CZWARTA DROGA.

Ostatnia uwaga dobrze rozważona może dopomóc do zrozumienia czwartej drogi. Można powiedzieć ogólnie, że im więcej wnikiemy w zrozumienie cech rzeczy stworzonych jako takich świata doświadczalnego, tem jaśniej pojmujemy jego niedostateczność i konieczność wzniesienia się nadeń, aby go wytłumaczyć.

Świat zawiera nie same tylko braki, przedstawia on nam również doskonałości różne, jedne właściwe niektórym tylko bytom, inne powszechne, zwane w ontologii transcendentálnemi. Otóż te doskonałości są stopniowane. Weźmy pod uwagę tylko doskonałości transcendentálne: byt, jedność, prawdę, dobroć, piękno. Jest rzeczą pewną, że w różnych bytach urzeczywistniają się one w różnym stopniu i w różnym czasie, tak iż rzeczy poszczególne mogą być mniej lub więcej jednościami, mniej lub więcej prawdziwemi, dobrymi lub pięknemi.

Od tego stwierdzenia zaczyna się czwarta droga św. Tomasza. Z rozważania *stopni bytu* wznosi się do Bytu doskonałego, który jest Prawdą, Dobrem i Pięknem bezwzględnem, a to na podstawie następującej zasady: „Gdy jakaś doskonałość, której pojęcie nie zawiera żadnej niedoskonałości, znajduje się w różnych bytach w różnym stopniu, to żaden z bytów, nie posiadających tej doskonałości w pełni, nie wystarcza, aby wytłumaczyć jej istnienie; przy-

czyna tej doskonałości musi zatem być w jakimś wyższym bycie, który jest samą tą doskonałością¹⁾). Dowód ten, którego zarys dał już Platon, streścił Arystoteles w następujących słowach: „Jeśli coś istnieje w mniejszym czy większym stopniu, to istnieje i w pełni. Jeśli tedy między bytami istnieje jeden lepszy od drugiego, trzeba, aby istniało coś w pełni doskonałe, a tem może być tylko coś boskiego²⁾). Argument ten, bardzo prosty dla umysłów oswojonych z dialektyką platońską, wymaga dla innych pewnych wyjaśnień.

Zasadniczo polega on na wznoszeniu się od wielości do jedności. Gdy jakaś cecha znajduje się w kilku bytach, jest rzeczą niemożliwą, aby każdy z nich posiadał ją przez się. Żaden nie może mieć tej cechy (np. piękna) jako wynikającej z tego, co stanowi jego swoistą właściwość, gdyż to, co stanowi jego swoistość (co stanowi tę rzecz piękną lub tamtą), jest różne: każdy posiada swoją istotność. Piękno zaś, przeciwnie, jest wspólne, choć pod różnemi względami i w różnym stopniu. Różność wszakże nie może być racją jedności, mnogość nie jest zdolna wy tłumaczyć jedności podobieństwa między różnemi bytami. Zatem cecha, której żaden byt nie posiada przez się, musi być spowodowana przez jakiś inny: jest *udzielona*. Ponieważ jest wspólną wielu, zatem pochodzi w nich od wspólnej przyczyny. Istnieje zatem doskonała piękność, w której uczestniczą wszystkie rzeczy piękne, a która sama nie jest udzielona.

Platon popełnił błąd w tem, że tę teorię o uczestnictwie rozciągnął na wszystkie cechy wspólne różnym jednostkom, co go zaplątało w bardzo wielkie trudności. Nie wchodząc w to zagadnienie, zauważmy tylko, że my tutaj unikamy tych trudności, ponieważ rozważamy jedynie takie cechy, które urzeczywistniają się w różnym stopniu, wykluczamy zaś cechy gatunkowe. Dlatego to wychodzimy z cech, *których pojęcie nie zawiera niedoskonałości*, jak np. transcendentalja, a które w bytach występują jedynie łącznie z niedoskonałością. Twierdzimy, że takiej cechy jakaś rzecz nie posiada przez się, lecz że otrzymuje ją od bytu, który ją posiada przez się. W takim wypadku bowiem doskonałość ma granicę, a przecież sama z siebie, jako doskonałość, nie dopuszcza tego ograniczenia. Musi więc istnieć racja połączenia jakiejś doskonałości z jej ograniczeniem, a ponieważ racja ta nie tkwi w istotności rzeczy obdarzonej tą ograniczoną doskonałością, zatem musi tkwić zewnątrz niej. Może zaś znajdować się jedynie w bycie, w którym ta doskonałość jest nieograniczona i nie odróżnia się od samego bytu, czyli w bycie, *który właśnie jest samoistnie tą*

¹⁾ Garrigou-Lagrange, tamże, str. 282.

²⁾ Św. Tomasz, *Met.*, I, II, c. 4.

doskonałością. Istotnie, zagadnienie całe wcale nie istnieje jedynie w stosunku do takiego bytu, który zamiast *uczestniczyć* w jakiejś doskonałości względnie i z ograniczeniem, z *istoty swej, przez się* jest tą doskonałością absolutną i nieskończoną. Takim właśnie jest Bóg, który jest Bytem, Jednością, Prawdą, Dobrem, Pięknem i który posiada, jak to zobaczymy, jako właściwe sobie, bez żadnych ograniczeń wszystkie te doskonałości, których pojęcie nie zawiera niedoskonałości. W ten sposób można się wznieść od wielości i niedoskonałości do jedności i doskonałości.

Dowód ten, bardzo ścisły i bardzo piękny, lecz bardzo złożony, możnaby wprowadzić rozłożyć na kilka dowodów. Dowodzi on bowiem, że wszystko złożone jest spowodowane przez coś jednego i niezłożonego, i w ten sposób dochodzimy do jedności *Bytu nie uczestniczącego*, wychodząc od *bytów uczestniczących*. Dowodzi on również istnienia *pierwszego Umysłu*, wychodząc z istnienia umysłów niedoskonałych w nas, i istnienia *pierwszej Prawdy*, podstawy wszelkiej innej, wychodząc z istnienia prawd koniecznych, choć odnoszących się do bytów niekoniecznych. Wreszcie dowód ten wykazuje istnienie *pierwszego i najwyższego Dobra*, wychodząc od dóbr niedoskonałych, których mnogość nie jest zdolna zaspokoić woli ludzkiej.

Pod wszystkimi temi względami dowód ten rozważa jedną z doskonałości udzielonych w różnych stopniach różnym bytom, zatem *doskonałość w stanie niedoskonałym*. Stąd wnioskuje o konieczności istnienia tej doskonałości w stanie doskonałym, jeśli tak powiedzieć można, doskonałości bez przymieszki, w stanie czystym, absolutnym.

IX. — PIĄTA DROGA.

Piąta i ostatnia droga św. Tomasza odwołuje się nie do przyczyny *sprawczej* przedewszystkiem jak poprzednie, lecz do przyczyny *celowej*. Zresztą pierwsza przyczyna nie może być ani *przyczyną materialną* ani *przyczyną formalną* bytów skończonych, ponieważ nie stanowi właściwej ich istotności, przeciwnie jest od nich różną i przeciwstawia się im pod każdym względem. Jest natomiast ich przyczyną *sprawczą* i *celową*, gdyż te przyczyny są *zewnętrzne* w stosunku do swych skutków.

Zasada celowości jest niemniej pewną i oczywistą jak zasada przyczynowości właściwa: to też ten ostatni dowód jest niemniej przekonujący niż pierwsze, zdrowy zaś rozsądek przekłada go nad inne. Ten właśnie dowód zawiera się w porównaniu wszechświata do „zegara”, który wymaga zegarmistrza, i w wielu innych dowodach popularnych. Ze stanowiska jednak ściśle naukowego albo metafizycznego jest ta ostatnia droga trochę więcej

złożona, tak jak zasada celowości więcej jest złożona niż zasada przyczynowości sprawczej.

Każdy działający działa ze względu na jakiś cel, nawet jeśli to jest czynnik pozbawiony rozumu i wszelkiego poznania. Jest to prawo natury i prawo bytu.

Jest to przede wszystkim prawo natury. Rzeczywiście *porządek*, istniejący w naturze, wykazuje zasadę celowości. Fakt ten nie da się zaprzeczyć: w świecie jest *porządek* i organizacja. Narząd ożywiony jest dostosowany do swojej funkcji, jego złożoność, jego delikatność wykazują w sposób oczywisty, że jego skutek czyli czynność, którą spełnia, jest zarazem jego *przyczyną*. Ucho np. jest zbudowane, aby słyszeć. Niemożliwą jest rzeczą wytłumaczyć jego subtelną anatomję bez słyszenia. Słyszenie jest przeto w pewien sposób *przyczyną* ucha, oczywiście nie *przyczyną* sprawczą, bo toby nam nic nie mówiło. Słyszenie jest *przyczyną celową* ucha. Porządek, który przedstawia natura, jest tego rodzaju, że słowo „*dla*” ma znaczenie wyjaśniające co najmniej równie jasne, konieczne i ścisłe jak słowo „*przez*”. Trzeba być bezwzględnie stronnym, aby zaprzeczać przyczyn celowych. Doprowadziłoby to do twierdzenia, że w naturze wszystko jest dziełem przypadku. Lecz co znaczy wyraz: „przypadek”? Jeśli to słowo ma jakiś sens, to oznacza ono skutek wytworzony przez skrzyżowanie się, w jakimś punkcie przestrzeni i czasu, dwóch seryj przyczyn. Jeśli grabarz, kopiąc grób, znajduje skarb, to jest to skutek przypadku w tem znaczeniu, iż mamy tutaj dwie niezależne serje przyczyn. Serja pierwsza: skąpiec w obawie przed złodziejami zakupuje swój skarb w miejscu, które mu się wydaje odpowiednim, umiera, nie wyjawwszy swej tajemnicy... Serja druga: to właśnie miejsce jest wybrane na cmentarz; jakiś człowiek umiera, kopią dla niego grób itd. Te dwie serje *przypadkiem* się spotykają, lecz rozważane z osobna nie przedstawiają ani jedna, ani druga faktów, któreby były przypadkowe. Skąpiec ukrył swój skarb, *aby* ustrzec się złodziei; grób się kopie, *aby* pochować zmarłego. Podobnie dzieje się i w naturze. Mogą się spotkać dwie serje przyczyn i wytworzyć w ten sposób skutek przypadkowy, a skutek ten właśnie dlatego oznacza się wyrazem „przypadkowy”, że same serje nie są przypadkowymi, gdy się je rozważa każdą w sobie. To znaczy, że przypadek suponuje konieczność, a zatem nie może tłumaczyć tego, co zgóry każe przyjąć, a mianowicie zwykłego i regularnego biegu przyczynowości naturalnej.

Skutki przyczyn naturalnych nie posiadają zupełnie cech „przypadku”. Zjawiają się one regularnie, t. zn. zawsze lub prawie zawsze, *zwykle*: poddane są prawu. Ponieważ takie same przyczyny wytwarzają takie same skutki, dlatego w naturze panuje zadziwiająca niezmiennność, tworząca porządek, harmonję

zmierzającą do *dobrych* bytów; organizmy np. są tak zbudowane, że zapewniają zachowanie i trwanie życia. W tej dziedzinie znajdujemy cudowności, które łatwo okazać na przykładach, wykazujących, że i istoty pozbawione rozumu, a nawet nie posiadające uczucia, działają *ze względu na cele*, niekiedy bardzo złożone, dla wyników, których wcale nie poznają. Wszystko odbywa się tak, jakgdyby natura miała *zamiary*, a w rzeczywistości rządzą nią przyczyny celowe.

Jednakże przyczyna celowa nie jest jedynie prawem natury, jest ona również prawem bytu. Przyczyna sprawcza sama nie tłumaczy wszystkiego, i jest rzeczą niemożliwą, aby wystarczyła do wytłumaczenia wszystkiego. Zasada racji bytu wymaga bowiem, aby przyczyna sprawcza miała rację swego działania i rację określenia swego działania. Nie istnieje działacz, któryby mógł zdziałać wszystko bez różnicy; skutek czynników naturalnych jest zawsze *określony*. To określenie zakłada przyczynę celową. „Pojmujemy jako rzecz konieczną, aby przyczyna zawierała obok racji porządku także rację *celu*, do którego dąży kierunek“¹⁾. To znaczy, że *wszelki działacz działa ze względu na cel*, że wszelka dążność zmierza do pewnego *określonego* dobra, bez którego działacz, gdyby miał dążyć do czegokolwiek bądź lub miał wytwarzać cokolwiek bądź, w rzeczywistości nie działałby wcale. Działacz, gdyby nie był z góry nastawiony na to, aby iść raczej na prawo niż na lewo, mógłby jedynie pozostać nieruchomy. Wychodzi zaś na jedno, czy powiemy, że działacz nastawiony jest na jakiś określony skutek, albo też, że ten skutek jest mu narzucony. To też mówimy, że wszelka możliwość jest *nastawiona* na swój akt. To nastawienie zaś jest właśnie przyczyną celową.

Ścisłe ujęcie znaczenia zasady celowości jest bardzo ważne, gdyż często rozumie się tę właśnie zasadę bardzo mylnie, przez co osłabia się siłę dowodów na niej budowanych. „Istoty pozbawione poznania, mówi św. Tomasz, mogą dążyć do celu jedynie wtedy, kiedy są kierowane przez istotę rozumną, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem byt rozumny, który nadaje cel wszystkim rzeczom naturalnym; tym bytem jest Bóg“.

Istotnie, jedynie umysł może *nadać* cel środkowi. Cel zaś sam nie może w działaczu określić dążności i środków, gdyż dążność jest tylko możliwością i jeszcze nie istnieje. Trzeba zatem, aby dążność przez poznanie istniała w umyśle, bo ten jedynie zdolny jest ująć stosunek środków do celów. Potrzebny jest zatem umysł, porządkujący naturę. W dziedzinie dostępnej dla naszych doświadczeń, jedynie człowiek posiada umysł, a tymczasem umysł wszędzie napotykaemy, a raczej napotykaemy znak, skutek właściwy:

1) Ravaillon: Rapport sur la philosophie en France.

umysłu porządkującego, umysłu o wiele potężniejszego niż nasz, ponieważ dosięga samego rdzenia, samej *podstawy* działania, podczas gdy my możemy jedynie spożytkować niektóre objawy tego działania.

X. — WNIOSKI O WARTOŚCI DOWODOWEJ PIĘCIU DROG I O UDOSKONALENIU PRZEZ TE DOWODY IDEI BOGA.

Takie oto są owe *drogi* św. Tomasza, z których każda, oddzielnie wzięta, już wystarcza, aby dowieść istnienia Boga, t. zn. Bytu najwyższego, Stwórcy, Zachowawcy i Organizatora świata, od którego wszakże pozostaje całkowicie różnym. Łącząc te drogi i posługując się nimi łącznie, idziemy dalej: określamy prawdy, dotyczące się natury Boga, prawdy, których nie ukazywało nam to zwykłe pojęcie, od którego wychodziło nasze dowodzenie.

Każda z tych dróg ma niewątpliwą wartość dowodową, gdyż każda opiera się na jednej z pierwszych zasad rozumu: na zasadzie przyczynowości. Wykazaliśmy już wyżej, iż Boga należy dowieść z Jego skutków stworzonych, których On jest przyczyną sprawczą, wzorcową i celową. Pierwsze trzy drogi dowodzą Boga jedynie jako przyczyny sprawczej, czwarta — jako przyczyny wzorcowej i sprawczej, piąta — jako przyczyny sprawczej i celowej. Istotnie, Pierwszy Rządca musi być zarazem Celem ostatecznym, bo gdyby kierował byty do czegoś innego niż On Sam, wówczas — w tym akcie kierowniczym — zależałyby od tego, do czego kierowałby stworzenie.

Pierwsze zaś trzy drogi różnią się między sobą tem, że trzecia rozważa *skutek* przyczyny sprawczej (był niekonieczny), podczas gdy druga rozważa przyczynę sprawczą *jako działającą*, pierwsza zaś rozważa stronę bierną działania przyczyny sprawczej („stawanie się”).

Powiedzieliśmy nadto, że tych pięć dróg udoskonala samo pojęcie Boga, a ich połączenie, wykończając dowód Jego istnienia, wprowadza nas już w badanie natury Bożej. Istotnie, pierwsza droga doprowadza nas do pierwszego Motoru nieruchomego, w którym zupełnie niema potencji, gdyż Jego akt nie zmienia Go w nim samym i bynajmniej nie zakłada, aby był zmieniany. Akt czysty, niezmienny jest zatem Pierwszą Zasadą najdoskonalej niezależną. Jest również identyczny z Pierwszą Przyczyną, o której mówi drugi dowód, a która — jako bezprzyczynowa — posiada istnienie wieczne i istotnościowe, istnienie konieczne, wykazane przez argument trzeci. Ściśle mówiąc, ten Byt konieczny nie uczestniczy w istnieniu. Jest On samemże istnieniem, nieudzielnym, jak dowodzi droga czwarta. Jego istotność jest zatem Jego istnieniem, a zarazem Pierwszą Prawdą, Pierwszem Dobrem, Pierw-

szą Pięknością. Jest doskonale niezłożony, jest Jednością najwyższą, a zarazem posiada bez ograniczeń czyli w stopniu doskonałym lub nieskończonym wszystkie doskonałości. Jest wreszcie nieskończenie mądry, jako Stwórca i Organizator wszystkich natur, jako zasada wszelkiej działalności celowej i jako Cel Ostateczny wszelkiej celowej działalności stworzonej. Ten Byt najwyższy posiada zatem wszelkie cechy przeciwne cechom naszego świata doświadczalnego, aczkolwiek ten świat wymaga Go jako pierwszej zasady. Jest On doskonale różny od natury, panteizm zaś okazuje się jako niedorzeczność.

Nasza idea Boga zatem, po przestudjowaniu tych pięciu dróg, ukazuje się nam niezmiernie wzbogaconą i ściślej ujętą.

Mimo to wiele jeszcze punktów, dotyczących się natury Boga, domaga się wyjaśnienia, aczkolwiek ta natura pozostanie zawsze tajemnicą dla naszych umysłów ograniczonych. Nigdy nie zdołamy samem światłem przyrodzonym rozumu poznać Boga takim, jakim On jest; tem więcej nie zdołamy Go nigdy zrozumieć. Lecz przymioty metafizyczne, które dopiero co wymieniliśmy, jako swoiście właściwe Bógu, posiadają znaczenie o wiele jaśniejsze, o wiele bogatsze i głębsze dla tych, którzy je dłużej badali i rozważali, niż dla tych, którzy słyszą o nich po raz pierwszy. Ponadto metafizyk dochodzi do zrozumienia, które z tych przymiotów, wynikających jeden z drugiego, są najwięcej podstawowe, takie, iż w swej treści ogarniają wszystko, co może być powiedziane o Bogu. Oczywiście filozof nie osiąga na tej drodze istotności Bożej samej w sobie, lecz zbliża się do niej, gdy określa, co ją formalnie stanowi.

Gdy się mówi o przymiotach Bożych, pożyteczną jest rzeczą przypomnieć, jaką metodą stale, choć często tylko domyślnie, się posługujemy. Punktem wyjścia jest zasada, iż Boga znamy jedynie ze skutków. Lecz podobieństwo między Bogiem a skutkami jest bardzo słabe, gdyż Bóg jest przyczyną różnorodną, t. zn. posiada inną istotność niż skutki. Jest nawet od nich nieskończenie odległy, aczkolwiek one istnieją tylko o tyle, o ile są w czemś do Niego podobne. Dlatego to będziemy się stale posługiwali jeszcze dwiema metodami uzupełniającymi. Jedna, metoda *przeczenia*, polega na tem, aby odmówić Bogu wszystkiego tego, co w dziele stworzenia łączy się z jakąś niedoskonałością, a ponieważ wszelka rzecz stworzona, jako taka, zawiera niedoskonałość, trzeba jej w Bogu zaprzeczyć całkowicie. Ta metoda przeczenia może być posunięta bardzo daleko, gdyż z pośród rzeczy, które nasz ograniczony umysł według swego sposobu poznania ująć może, niema ani jednej całkowicie godnej, aby była wypowiedziana o Bogu. Nie należy wszakże sądzić, aby ta metoda przeczenia nie doprowadzała do poznania czegoś; wszak *wiemy* pozytywnie,

Wtajemniczenie.

gdy wiemy, czym jakaś rzecz nie jest. Poznanie przez przeczenie przyczynia się więcej niż każde inne do tego, aby nam dać wzniosłe i wielkie pojęcie Bóstwa.

Należy jednak równocześnie używać metody *wybitnego wyróżnienia*, na mocy której orzekamy o Bogu, podwyższone do absolutu, wszystkie doskonałości, których istnienie stwierdzamy u stworzeń, a które, z natury swej, nie zawierają niedoskonałości. Przy takim orzekaniu należy zawsze pamiętać, że pojęcie, którym się w ten sposób posługujemy, jest z konieczności analogiczne. Wiemy już z ontologii, co przez to należy rozumieć, i zaznaczyliśmy używanie przez analogję pojęcia bytu. To, co się tyczy najogólniejszego z pojęć, odnosi się w jeszcze wyższym stopniu do pojęć mniej ogólnych, jak umysł, wolność, miłość. Pojęcia te odnoszą się do Boga i do stworzeń w znaczeniu *właściwym*, lecz nie w ten sam sposób.

Trzeba również pamiętać, iż wyraz „doskonałość” jest tutaj brany w znaczeniu metafizycznym, a nie moralnym. Oznacza on wszelką *aktualność*, która z natury swej nie wymaga z koniecznością odpowiadającej sobie potencjonalności.

ROZDZIAŁ XXX.

NATURA BOGA.

I. — NIEZŁOŻONOŚĆ BOGA.

Zagadnienie natury boskiej *musi* dla nas pozostać nierozwiązalne, jest ono zagadnieniem najwięcej złożonym dla naszego umysłu, aczkolwiek przedmiot jego nie jest w sobie złożony. Wprost przeciwnie, w Bóstwie bowiem olśniewa nasz umysł i czyni go bezsilnym właśnie doskonała niezłożoność Boga.

Ta niezłożoność musi wykluczać wszelkiego rodzaju złożoność. Powód tego jest łatwo zrozumiały: *całość złożona* to tem samym *części*. Otóż posiadanie części jest oczywiście niedoskonałością, gdyż części wzajemnie się dopełniają i udoskonalają całość. Gdy zaś rozważamy poszczególną część lub całość, to znajdujemy byt ograniczony albo możnościowy, czyli byt, który potrzebuje czegoś innego prócz siebie. Całość jest czemś złożonym z części, jako takich, niedoskonałych, co zaś składa się z czegoś niedoskonałego, samo z konieczności jest niedoskonałe. Bóg zatem nie może być ani częścią całości, ani całością złożoną z części: jest absolutnie niezłożony.

Istnieją wszakże dwa rodzaje niezłożoności. Jedna — to niezłożoność, pochodząca, jeśli się tak można wyrazić, z ubóstwa, a która znajduje się na pograniczu nicości: punkt matematyczny, np., nie może posiadać części; wyraża on jedynie przecięcie się linii lub płaszczyzn; jest on niezłożony wskutek abstrakcji i sam jest abstrakcją. Można również mówić o niezłożoności materji pierwszej, czystej możności. Wśród istot uorganizowanych te, które posiadają tylko jedną zdolność, są w tem znaczeniu mniej złożone niż te, które przedstawiają większą złożoność życia.

Istnieje wszakże i druga niezłożoność, która przeciwnie pochodzi z bogactwa bytu. Białe światło, które wirtualnie zawiera barwy, jest jaśniejsze i mniej złożone niż poszczególne barwy; umysł, przenikający rzeczywistość głębiej niż zmysły, jest *jeden* wobec ich różnorodności. Te porównania, aczkolwiek niedoskonałe, mogą pomóc umysłowi do zrozumienia, iż najwyższa do-

skonałość może w swej niezłożonej pełni obejmować *więcej* bytu niż mnogość bytów niedoskonałych.

Oczywistą jest rzeczą, że umysł nasz nie może ująć tej nieskończonej prostoty, ponieważ umysł nasz nie zdoła wytworzyć pojęcia *jednej* doskonałości takiej, aby ona *w stopniu niezrównanym (eminenter)* zawierała wszelkie możliwe doskonałości i to w doskonałej jedności. Chociażby umysł odwoływał się do najbardziej sugestywnych porównań, skoro tylko wmyśla się w ten bezwzględny brak wszelkiego podziału i wszelkiej mnogości, musi uznać, że żadne pojęcie stworzone nie jest zdolne ująć tej niezłożoności. I tak być musi, bo gdyby było przeciwnie, istotność Bóstwa przestałaby być nieprzystępną, Nieskończoność przestałaby być nieskończoną.

Niektórzy filozofowie pod wrażeniem tej prawdy tłumaczą ją w sposób krańcowy i dochodzą do tego, iż twierdzą, że Bóg jest do tego stopnia niepoznawalny w swej prostocie, że wszystkie przymioty, które o Nim wypowiadamy, nie przysługują Bogu naprawdę. Skoro mówimy np., że Bóg jest Prawdą albo że jest Miłością, to filozofowie owi podnoszą zarzut, że Prawda nieskończona i Miłość nieskończona to są *dwie doskonałości*, które, gdyby się równorzędnie znajdowały w Bogu, wprowadzałyby tam wielość, która nie daje się pogodzić z Jego nieskończoną prostotą. Tem samym widzimy, co wynika z takich twierdzeń: ani Objawienie nie mogłoby nas pouczyć o Bogu, ani teologia nie byłaby możliwa; metafizyka wytwarzałaby jedynie zbiór sprzeczności, przedmiotem zaś kontemplacji, do której dochodzą niektórzy pielgrzymi na tej ziemi, byłoby jedynie czyste przeczenie wszystkiego tak, iż ani umysł, ani wola nie miałyby ku czemu się zwrócić.

II. — BÓG POSIADA WSZYSTKIE DOSKONAŁOŚCI FORMALNIE.

Pełnia, przeciwnie, jest oceanem takich obfitości i płodności, że nie wyklucza nawet pewnej poznawalności dla najniższego umysłu, jakim jest umysł ludzki. Powiedzieliśmy już, że wszystkie doskonałości, których pojęcie nie zawiera niedoskonałości (t. zn. możności lub ograniczenia), mogą i powinny być wypowiedziane o Bogu. Bóg w swej niezłożoności posiada wszystkie doskonałości i to bez ograniczeń, posiada je wszystkie razem i każdą z osobna w stopniu nieskończonym. Gdyby bowiem brakowało Mu którejkolwiek doskonałości w jakimkolwiek stopniu, tem samym byłby ograniczony.

Św. Tomasz wskazuje nam dwie racje tej wszechdoskonałości Boga (I, q. 4, a. 2.). Pierwsza jest następująca: Cała do-

skonałość, jaką wykazuje skutek, musi w sposób doskonalszy i wybitniejszy znajdować się w przyczynie sprawczej. Otóż Bóg jest przyczyną wszystkich bytów, te zatem nie mogą posiadać żadnej doskonałości, która nie istniałaby już w jakiś sposób w Pierwszej Przyczynie. Druga racja jest bardzo ciekawa i do niej jeszcze wrócimy: Bóg jest samym bytem samoistnym, musi zatem posiadać całą doskonałość bytu, do której odnoszą się wszystkie doskonałości cząstkowe, jakie poszczególne byty mogą posiadać, każdy na swój sposób.

Jednakże nie wszystkie doskonałości, jakie tylko dadzą się pomyśleć, są w Bogu w ten sam sposób. Teologowie rozróżniają pod tym względem dwa rodzaje doskonałości. *Doskonałość prosta* nie zawiera żadnej niedoskonałości w swoim *pojęciu formalnym*, t. zn. w tem, co ją właściwie stanowi i co sprawia, że jest sobą; jako przykład mogą służyć myśl i miłość. *Doskonałość mieszana* zawiera w swoim *pojęciu formalnym* niedoskonałości, np. rozumowanie albo wrażenie zawierają pewną niedoskonałość aktu poznania. Bóg, w którym nie może być nic niedoskonałego, nie może posiadać właściwych doskonałości mieszanych, gdyż ich *pojęcie formalne* przestałoby być sobą, gdyby tym doskonałościom odjąć to, co je pomniejsza. W Bogu znajdują się tego rodzaju doskonałości jedynie *wirtualnie wybitnie*, t. zn. nie pod właściwym sobie względem formalnym, lecz w czemś o wiele doskonalszem, co w swej wirtualności obejmuje je i przekracza.

Doskonałości zaś proste, przeciwnie, znajdują się w Bogu formalnie, tak jak je wyraża właściwe ich pojęcie. Tej prawdy nigdy nie zdołamy zbyt silnie zaznaczyć wobec agnostyków. Lecz tkwi tu zarazem tajemnica, gdyż aczkolwiek doskonałości te są w Bogu formalnie, a nie tylko wirtualnie, to jednak są w Nim formalnie niezrównanie, t. zn. w inny sposób, niż ten niedoskonały, według którego istnieją na tym świecie.

III. — TAJEMNICA DOSKONAŁOŚCI BOŻYCH.

Wyrażenie teologów tomistycznych „formalnie wybitnie” jest równocześnie bardzo ścisłym i bardzo tajemniczym. *Bardzo ściśle*, bo — jakśmy widzieli — jedność, poznanie, dobroć, mądrość, sprawiedliwość, miłosierdzie są w Bogu formalnie, t. zn. że gdy te doskonałości ujmujemy w Bogu, właściwie ich *pojęcie* czyli to, co sprawia, iż są tem, czem są, nie ulega przeinaczeniu. Lecz i *bardzo tajemniczym*, gdyż skoro są w Bogu jedynie w sposób wybitny, niezrównany, w sposób boski a nie stworzony, sposób nieskończony a nie ograniczony, to jakże w takim niewysłowionym sposobie bycia zachowują swoją formalność?

Pojęcie tych doskonałości czerpiemy z empirycznego poznania stworzeń; czyż tedy może ono być dosyć treściwe, dosyć obszernie, abyśmy je mogli, jako prawdziwe, odnieść do niepoznawalnego? Zauważmy wreszcie, że te doskonałości są liczne i różne, niekiedy zdają się wzajemnie wykluczać. W jaki sposób — nie tracąc swych formalności — uzgadniają się one we wznościści jednego niezłożonego Bóstwa? Istotnie bowiem, w Bogu niema żadnej mnogości, a zatem między temi różnemi doskonałościami Bóstwa, między temi przymiotami niema żadnej rzeczywistej różnicy; wytwarzają tę różnicę dopiero rozważania naszego umysłu. Mamy zatem doskonałości formalne, lecz ich formy — nie niszcząc się wzajemnie — utożsamiają się w Bóstwie. Doskonałości te pozostają tem, czem są; Bóg we właściwem tego słowa znaczeniu jest mądry i dobry, nie są to przenosińce. A jednakże w Bogu mądrość i dobroć nie stanowią różnych doskonałości, jedna i druga utożsamiają się z nieskończoną istotnością Boga.

Tajemnica ta rozjaśnia się cokolwiek, gdy starannie rozważamy charakter analogiczny pojęć metafizycznych, które oznaczają doskonałości bezwzględne (doskonałości proste), albo też gdy rozważamy charakter analogiczny t. zw. *imion boskich*.

Gdy agnostycy oświadczają, że Bóg jest niepoznawalny, i że żaden przymiot prawdziwie Mu nie odpowiada, ujmują pojęcia bytu, dobroci, umysłu jako obdarzone jednością absolutną, jako jednoznaczne. W takim razie pojęcia te odnosiłyby się w ten sam sposób do Boga, jak i do stworzeń, zatem i w Bogu byłyby jedno od drugiego różne; to zaś znosiłoby niezłożoność boską.

Lecz my twierdzimy, że, przeciwnie, doskonałości te są analogiczne, i że jedna i ta sama doskonałość analogiczna może istnieć formalnie w dwóch bytach, nieskończenie wzajemnie się różniących swoim sposobem bycia. Ponieważ te doskonałości nie zawierają żadnej niedoskonałości, więc mogą istnieć również i w sposób nieskończony, w najwyższym stopniu doskonały. Ten właśnie sposób nieskończony wymyka się z pod naszego zrozumienia, lecz w tem niema nic dziwnego. Wystarczy, aby nie okazał się sprzeczny z doskonałością, którą się rozważa. Otóż ten sposób istnienia nieskończony nie jest sprzeczny, gdyż pojęcia analogiczne, jak np. bytu, zawierają aktualnie, choć tylko *implicite*, sposoby bytowania, które je wewnętrznie różniczkują. Pojęcie bytu nie posiada takiej absolutnej jedności, jaką mają pojęcia jednoznaczne, ono nie abstrahuje bynajmniej całkowicie od różnych sposobów bycia; przeciwnie, współoznacza je, aczkolwiek niejasno. Podobnie się ma z pojęciami umysłu, woli, działania, wiedzy, miłości, wolności i t. d. Umysł np. istnieje formalnie w Bogu i w człowieku, lecz w sposób nieskończenie różny.

Ten zaś sposób wybitny, który przysługuje w Bogu różnym doskonałościom absolutnym, pozwala im utożsamiać się formalnie w Bóstwie bez znoszenia się wzajemnie. Możemy to do pewnego stopnia stwierdzić, gdyż w miarę jak te doskonałości oczyszczają się od wszelkiej niedoskonałości, dążą one do utożsamienia się między sobą w pojęciu wyższym, każda według własnych wymogów. W stanie czystym tworzą one z koniecznością jedną doskonałość nieskończoną, niedostępną dla naszego słabego umysłu. Kto bada byt, życie, umysł, wolę, stwierdza, że każda z tych doskonałości, gdy usunąć od niej wszelką potencjalność, musi wreszcie zidentyfikować się z Aktem Czystym, który jest rzeczywiście i doskonale Życiem, Myślą, Miłością, aczkolwiek równocześnie jest jedynie swą Istotnością nieskończenie prostą. To twierdzenie doprowadza nas do powtórzenia za św. Tomaszem: wielość pojęć, które my sobie tworzymy o Bogu, pochodzi i ze słabości naszego umysłu, który nie może zrozumieć niezłożoności Bóstwa, i z najwyższej doskonałości Boga, który w sposób niezrównany zawiera wszystkie doskonałości absolutne.

IV. — RACJA KONSTYTUCYJNA FORMALNA ISTOTNOŚCI BOŻEJ.

Skoro Bóg jest Bytem, Życiem, Myślą, Miłością, to z tego wynika, że każda z tych nazw może z całą ścisłością prawdy służyć do oznaczenia Go. To też Chrystus mógł rzec: „Jam jest Prawda i Żywot”, św. Jan: „Bóg jest Miłością”, Jehowa zaś stwierdza o Sobie do Mojżesza: „Jam jest, którym jest”, t. zn. Bytem. Wszystkie te nazwy wyrażają istotność Bożą o tyle, o ile ona wogóle da się wyrazić, gdyż w sobie pozostaje nie do przeniknięcia. Przez rację konstytucyjną formalną zaś rozumiemy doskonałość, którąby — stosownie do naszego niedoskonałego sposobu poznania — była podstawą rozróżnienia Boga od świata i źródłem, z któregobyśmy mogli wnioskować o przymiotach Bożych. Stanowisko nasze może być nazwane logicznym, pozwala bowiem na rzeczywiste zgłębienie zagadnienia.

Według powszechnej opinii tomistów jest Bóg przede wszystkim Bytem. Św. Tomasz, wykazawszy, że Bóg nie może być ciałem, czyli formą przyjętą przez materję, dodaje, że Bóg nie mógłby również być przyjęty przez jakąś istotność, czyli św. Tomasz twierdzi, że Bóg jest istnieniem samoistnem, Bytem w pełnem tego słowa znaczeniu, Aktem czystym bez żadnej domieszki potencjalności. Mówiąc o niezłożoności Bożej, widzieliśmy, że Bóg wyklucza wszelką złożoność z części fizycznych, wyklucza zatem wszelką materjalność. Lecz nadto wyklucza Bóg wszelką złożoność z części metafizycznych, zatem wyklucza rzeczywiste rozróżnienie istotności i istnienia. Twierdzenie to nie jest czysto negatywne,

skoro bowiem mówimy, że w Bogu istotność i istnienie się utożsamiają, gdyż Bóg nie jest istotnością potencjalną, otrzymującą akt bytu; skoro mówimy, że jest Aktem czystym, to tem samem stwierdzamy, że jest samem istnieniem, samymże Bytem samoistnym. My pojmujemy niezłożoność Boga w sposób negatywny, lecz jest to coś wybitnie pozytywnego: niezłożoność ta oznacza, iż Bóg jest Bytem samoistnym bez żadnego pomniejszenia, bez zmieszania z nie-bytem. Lecz nie chcemy przez to wyrazić, jakoby Bóg był identyczny z naszą ideą bytu. Idea bytu, którą my sobie tworzymy, ponieważ pochodzi z poznawania bytów niedoskonałych, z konieczności zawiera składniki niedoskonałości metafizycznej, której niema w Bogu; mimo to ideę tę, jako analogiczną, z całą prawdą wypowiadamy o Bogu. Co więcej, mówiąc, że Bóg jest Bytem czystym, wskazujemy na istotną rację konstytucyjną formalną natury Bożej. Wykluczamy bowiem tem samem wszelkie ograniczenie bytu, a obejmujemy wszelką doskonałość.

Wykluczamy wszelkie ograniczenie bytu, który może być ograniczony jedynie przez to, że jest przyjęty, że udziela się jakiejś niższej naturze. Byt nieudzielony istnieje przez się, nie ma przyczyny, jest konieczny i wieczny.

Włączamy wszelką doskonałość, gdyż — według naszego sposobu pojmowania — wszelką doskonałość jest w pewien sposób określeniem bytu, bogactwem bytu. Jeśli tedy Byt jest w całej pełni, bez ograniczeń, bez kresu, bez cienia, to oczywiście posiada tem samem wszystkie doskonałości.

Prawda zaś, że Bóg jest czystym Bytem samoistnym, jest wnioskiem bezpośrednim z dróg, które prowadzą do stwierdzenia Jego istnienia. Arystoteles, dowodząc jedynie istnienia motoru nieruchomego, już był w prawie twierdzić, że jest on Aktem czystym, bez przymieszki możności. Tem samem wykluczał zeń wszelkie stawanie się. Gdy się wszakże zważy, że istotność, ograniczająca byt do jakiejś jednej określonej natury, sama jest potencjalną, to trzeba wnioskować, iż istotność albo natura Boża, jako czysty akt, utożsamia się z istnieniem, z samymże Bytem samoistnym.

Do tego samego wyniku dochodzimy, idąc pozostałemi czterema drogami. Przyczyna pierwsza, nie mając przyczyny, tem samem nie otrzymała bytu, jest zatem samymże Bytem. Tę właściwość Istotności Boskiej, iż jest bez przyczyny, z siebie (a se), wyrażamy doniosłym terminem *aseitas*. Jest ona absolutnie, swoście właściwą jedynie Bogu, gdyż oczywiście przysługuje jedynie Bytowi nieotrzymanemu i samoistnemu.

Pierwszy Byt konieczny, ponieważ nie zawdzięcza tej konieczności innemu, posiada istnienie z natury, czyli jest samemże Istnieniem. Byt najwyższy i doskonały, bez przymieszki niedo-

skonałości, jest Bytem czystym, Bytem przez swą istotność. Wreszcie Najwyższy Umysł porządkujący, źródło wszelkiej prawdy, nie może być różnym od swego przedmiotu dorównanego, Bytu samoistnego.

V. — PRZYMIOTY BOŻE. — JEDNOŚĆ.

Przymiotami Bożemi nazywamy doskonałości, które wyrowadzamy dedukcyjnie z Istotności Bożej (o ile Ją znamy). Są to doskonałości bezwzględne, a zatem istniejące w Bogu koniecznie i formalnie.

Idąc za św. Tomaszem, można rozróżnić przymioty, odnoszące się do samego bytu Boga, i przymioty, odnoszące się do Jego działania. W stosunku do bytu Boga można mówić o Jego niezłożoności i jedności, o Jego prawdzie, dobroci, niezmienności, nieskończoności, niezmierzonności, wszechobecności, wieczności, wreszcie o Jego niewidzialności dla wszelkiego wzroku przyrodzonego.

O niezłożoności, a tem samem o jedności Boga jużśmy mówili. Przypomnijmy na tem miejscu jedynie, że — skoro każdy byt jest jednym w tej mierze, w jakiej jest — Bóg z konieczności jest Jednością, będąc nietylko niepodzielnym, lecz i bezwzględnie niepodzielnym, gdyż nie zawiera, jakieśmy to już widzieli, ani części fizycznych, ani metafizycznych.

Bóg, Jedność, jest jedynym, t. zn. że nie może być wielu bogów. Do tego bowiem trzebaby, aby każdy z nich, prócz Boskości, posiadał odrębne istnienie. Bóg zatem nie byłby już Bytem czystym i prostym, lecz bytem poszczególnym, złożonym i ograniczonym.

VI. — PRAWDA BOGA.

Bóg jest Prawdą, Umysłem, Pierwszą Prawdą i Pierwszym Umysłem tak dalece, iż liczni autorowie ten przymiot uznają za cechę istotną Boga. Ażeby to zrozumieć, trzeba powiedzieć wraz ze św. Tomaszem, że „prawda znajduje się w umyśle, gdy ten ujmuje rzecz tak, jak ona jest; w rzeczy zaś znajduje się prawda, o ile ta rzecz ma byt zgodny z umysłem. To zaś urzeczywistnia się w Bogu w najwyższym stopniu, gdyż nietylko byt Jego jest zgodny z umysłem, lecz jest samym Umysłem. Poznawanie Boże jest miarą i przyczyną wszelkiego innego bytu i wszelkiego innego umysłu, Bóg natomiast jest swoim Bytem i swoim Umysłem. Z tego wynika, iż Bóg nietylko posiada prawdę, lecz iż sam jest samą Najwyższą i Pierwszą Prawdą¹⁾).

¹⁾ S. Th. I, q. 16, a. 5.

Ponieważ w Bogu różne doskonałości boskie utożsamiają się, więc pojęcie prawdy (dorównanie rzeczy i umysłu) urzeczywistnia się w Nim doskonale, gdyż w Nim podmiot myślący i przedmiot pomyślany stanowią jedną myśl aktualnie samoistniejącą. Zresztą dla aktualnej myśli zawsze trzeba, aby umysł i jego przedmiot stanowiły „jedno” aktualnie. Ta jedność u istot stworzonych urzeczywistnia się tylko pod jednym względem: podmiot i przedmiot są różne w rzeczywistości zewnętrznej, gdy zaś byt stworzony poznaje sam siebie, to umysł jego jest tylko jedną z władz jego, nie zaś nim całym. W Bogu niema władz, gdyż niema rozróżnienia na substancję i przypadłość: niema w Nim nic możnościowego. Aby więc wykazać, że Bóg jest Prawdą samoistną, wystarczy wskazać, że myśli, i że jedynym przedmiotem Jego myślenia jest Jego własna Istotność.

Że zaś Bóg myśli, wyprowadzamy z piątej drogi, gdyż przyczyzna wszelkiego dostosowania środków do celów i władz do ich przedmiotów z konieczności musi być myśląca. To samo można wywnioskować z bezwzględnej niematerjalności Boga, gdyż materia, z natury swej potencjalna, stanowi jedyną przeszkodę dla duchowego jakby promieniowania bytu.

Bóg zaś nie może mieć innego przedmiotu myśli, jak siebie. Wszelki inny przedmiot bowiem, działając nań, czyniłby Go pod jakimś względem biernym i w tej mierze umniejszałby Jego bezwzględną niezależność. Bóg, jak się przekonamy poniżej, poznaje wszystkie byty, lecz jedynie w Sobie samym, w swej myśli, która jest podstawą możliwości tych bytów, w swej wolnej woli, która je stwarza.

Bóg zatem zna siebie poznaniem zawsze aktualnem i doskonałem, które nie zawiera żadnej dwoistości podmiotu i przedmiotu. Jest Bytem, jest Myślą, a zatem jest Prawdą nieskończoną.

VII — DOBROĆ ALBO DOSKONAŁOŚĆ BOGA.

Jak prawda utożsamia się z bytem, podobnie i dobro albo dobroć. Bóg tedy jest Najwyższem Dobrem, samą Dobrocią.

Dobro jest to byt pożądalny i godny miłości, takim zaś jest byt z racji swej aktualności czyli doskonałości. Rzecz jakaś może być dobrą z racji swej natury, z racji swych właściwości wrodzonych lub nabytych, wreszcie z racji ostatecznej doskonałości, którą urzeczywistnia, gdy osiąga swój cel. Natura bowiem, właściwości, cel osiągnięty, wszystko to są aktualności, które uzupełniają rzecz pod rozmaitemi względami. Otóż Bóg, który całkowicie jest aktem, z konieczności jest dobry z racji samej swej natury, która jest doskonałością nieskończoną i nie różni się niczem od swych przymiotów. Posiada On wszystkie doskonałości, gdyż

Byt samoistny zawiera je wszystkie, każda zaś doskonałość czyli aktualność jest jedną z postaci bogactwa istotności. Bogu jako Aktowi, jako przyczynie wszelkiego bytu, nie brak nic z tego, co może służyć jako cel dla woli lub dla pragnienia, bez względu na to, czy posiada to formalnie czy w stopniu wybitnym. Bóg zatem jest z koniecznością swym własnym celem, nieustannie osiąganym, i musi być celem ostatecznym wszelkiego stworzenia.

To też wszelkie stworzenie, każde na swój sposób, ma wrodzoną skłonność kochania Boga więcej niż siebie. Wolna wola może się oprzeć tej skłonności podstawowej, lecz nie zdoła zniszczyć jej całkowicie, gdyż jest ona istotnym składnikiem stworzenia.

Platon i św. Augustyn uważają dobro za rację konstytucyjną formalną boskiej natury. Logicznie jednak byt uprzedza dobro, gdyż jest pojęciem prostszem, pojęcie zaś dobra dodaje do pojęcia bytu cechę pożądania. W porządku przyczynowym natomiast pierwszeństwo przysługuje dobru, od którego zależy przyczyna celowa, pierwsza między przyczynami. To też, w stosunku do stworzeń, Bóg jest przedewszystkiem Dobrem najwyższem. Św. Augustyn ma zatem słuszość, jeśli się jego teologję rozpatruje w stosunku do człowieka i jego zbawienia. Z tego stanowiska jest Bóg przedewszystkiem nieskończoną Dobrocią, dzięki której jest naszym celem ostatecznym. Bóg, Ocean doskonałości pożądanych, jest Dobrem, jedynem Dobrem dosłownie niewyczerpalnem.

VIII. — NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA.

Gdy mówimy o niezłożoności albo jedności Boga, o Jego prawdzie, dobroci, wyrażamy się pozytywnie, gdyż odnosimy do Niego same transcendentalja w stopniu niezrównanym, tak jak orzekamy o Bogu byt bezwzględny. Mamy wszakże i inne przymioty boskie, które wyrażamy negatywnie, aczkolwiek przymioty tak oznaczone są rzeczywistością wybitnie pozytywną; takimi są: nieskończoność, niezmierność lub wszechobecność, wieczność, niezmiennosc, niewidzialność. Większość tych terminów jest negatywna, a nawet terminy pozytywne oznaczają pojęcie, które ujmujemy drogą przeczenia.

Gdy stwierdzamy nieskończoność boską, to właściwie zaprzeczamy jedynie wszelkiemu ograniczeniu bytu w Bogu. Nieskończoność boskiej nie należy mieszać z nieograniczonością, która oznacza jedynie nieokreśloność. Tak np. materja pierwsza jest nieskończona albo nieograniczona w tem znaczeniu, że — o ile rozważamy ją bez formy — jest pozbawiona wszelkiego określenia pozytywnego, któreby ją ograniczało. Podobnie się ma rzecz z czasem i przestrzenią matematycznymi; nie są to byty rzeczywi-

ste, lecz czyste abstrakcje; są one nieskończone, nie w tem znaczeniu, jakoby nie miały żadnej granicy, lecz w tem, że ich granice — w tym porządku, który je stanowi — nie są określone albo oznaczone, lecz mogą być umieszczone tak daleko, jak tylko kto chce. Pod innymi względami zaś są oznaczone czyli skończone, gdyż posiadają pewną naturę czyli formę ściśle określoną, która je ogranicza do jednego tylko rodzaju bytu. Ten rodzaj nieskończoności albo nieoznaczoności nazywa się *infinitum secundum quid*, czyli nieskończonością względną¹⁾.

Nieskończoność Boga, przeciwnie, jest bezwzględna. Aby sobie wytworzyć ściśle pojęcie tej nieskończoności, musimy — wraz ze św. Tomaszem — rozważyć, że jeżeli materja, jak to dopiero co zaznaczyliśmy, jest ograniczona czyli określona przez formę, usuwającą potencjalną nieokreśloność materji i zamieniającą ją w jakąś rzecz aktualną, to i forma — choć w znaczeniu zupełnie różnem — jest ograniczona przez materję. Ona to bowiem ogranicza formę do poszczególnej jednostki, opisuje w określonym miejscu i odcinku czasu. Otóż z tego stanowiska należy wyjść, aby ująć nieskończoność boską. Jeżeli jakaś forma jest czysta, nie ograniczona przez materję, to pod tym względem może być nazwana nieskończoną, chociażby jej natura była ograniczona. Zresztą każdy akt skończony jest ograniczony przez odpowiadającą mu możność, tak jak doskonałe przez niedoskonałe. Tak np. istnienie czyli akt bytowania jest ograniczony przez istotność. Gdy sobie przypomnimy, że Bóg jest bytem samoistnym, nie ograniczonym jakąkolwiek istotnością lub potencjalnością, to zrozumiemy, iż musi być ściśle nieskończony na sposób formy czystej, albo lepiej na sposób aktu czystego, wolny nie tylko od materji, lecz nadto od wszelkiego ograniczenia przez istotność. Byt *nieudzielony* z konieczności jest nieskończony. Jest nim w sposób aktualny i pozytywny, gdyż posiada wszystkie doskonałości, gdyż *jest* każdą doskonałością bezwzględnie i bez kresu.

Przymiot nieskończoności tłumaczy nam, jak można powiedzieć, w znaczeniu dopuszczalnym, że Bóg jest *wszystkiem*. Jest On pełnią bytu, gdyż byt Jego nie ma granic, aczkolwiek są byty poza Nim. Byty te bowiem, chociaż różne od Boga (one nie są Bogiem), są obrazem Jego istotności. W stworzeniach zatem nie ma nic, czegoby tem więcej nie było w Bogu, nie wykluczając najwnętrznieszej istoty rzeczy. Dzieło stworzenia zatem, powołując do bytu poza Bogiem ograniczone podobizny tej Istotności boskiej, która jest Wszystkością, nie dodaje żadnego bytu tej Wszystkości,

¹⁾ Św. Tomasz nazywa ją jeszcze: „nieskończoność przez pozbawienie”, podczas gdy nieskończoność boska jest „nieskończonością przez przeczenie”.

albo ściślej: temu Bytowi, ale Mu też nic nie ujmuje. Stworzenie wywołało nową mnogość, lecz nie jest zdolne wzbogacić nią Wszystkości.

IX. — NIEZMIERZONOŚĆ ALBO WSZECHOBECNOŚĆ BOGA.

Nieskończoności boskiej nie należy ujmować przestrzennie albo wyobrażnia. Bóg nie jest przestrzenny, gdyż nie jest cielesny; nie ma tedy nic wspólnego z przestrzenią „nieskończoną“ matematyków.

Gdy mówimy, że Bóg jest niezmierny, że jest wszędzie, chcemy wyrazić, że jest obecny wszelkiemu stworzeniu duchowemu czy cielesnemu. Aby umożliwić zrozumienie tej prawdy, zaznacza św. Tomasz, że wszelki działacz jest w pewien sposób tam, gdzie działa, gdyż działanie suponuje lub stwarza zjednoczenie ze swym przedmiotem. Zresztą właśnie działanie stwierdza obecność działającego. Bóg zaś jest przyczyną wszelkiego bytu. Wszędzie tam, gdzie są byty, jakakolwiek byłaby ich natura, Bóg jest obecny jako przyczyna wewnętrzna bądź ich zjawienia się, bądź ich trwania w bycie. Istoty duchowe nigdy nie są w miejscu na sposób ciał, które są jakby miejscem objęte i nie mogą równocześnie być gdzie indziej. Duchy są obecne w każdym miejscu, gdzie działają. Działalność zaś Boga jest wszędzie, jest ona Jego istotnością, Jego substancją, gdyż w Bogu niema żadnych przypadłości. Dlatego to mówimy, że Bóg jest wszędzie *przez swą istotność*. Mówimy również, że jest wszędzie *przez swą potęgę*, t. zn. że może działać wszędzie i że żaden byt nie jest przed Nim zamknięty, i *przez swą obecność*, t. zn. że widzi wszystko, i że absolutnie nic nie może się ukryć przed Nim.

Gdyby nie było żadnego stworzenia, a wskutek tego i żadnego miejsca, nie możnaby mówić, w ścisłym tego słowa znaczeniu, o wszechobecności boskiej, lecz możnaby mówić o niezmierności Boga, gdyż zawsze byłby zdolny zapełnić swem działaniem wszelkie możliwe miejsca.

X. — WIECZNOŚĆ BOGA.

Bóg, jako Akt czysty, nie może ulegać żadnym zmianom. Wszelka bowiem zmienność zakłada potencję, mogącą się stać aktem. W Bogu zaś niema żadnej potencjalności ani też żadnej aktualności czy doskonałości do zdobycia, gdyż jest On w najwyższym stopniu i aktualnie doskonały. Żaden tedy ruch nie jest w Bogu możliwy, a Jego życie nieskończone jest całkowicie niezmienne. Ta cecha z łatwością wyróżnia Stwórcę od stworzenia, które zawsze podatne jest na zmiany i które przedewszystkiem zostało powołane do bytu.

Podstawą wieczności Boga jest Jego niezmienność. Wieczność bowiem przeciwstawia się zasadniczo czasowi, gdyż jest trwaniem niezmiennym, gdy tymczasem czas ściśle związany jest z ruchem, jako jego miara.

Czas suponuje zliczanie chwil według przedtem i potem; chwila jakaś dochodzi do aktualnej terażniejszości nato jedynie, aby zaraz przejść do przeszłości. Dlaczego? Dlatego, że to następstwo chwil jest w rzeczywistości jedynie następstwem zmian lub ruchów stworzeń niestałych. Zasadnicze ruchy wszechświata materialnego, jakimi są ruchy gwiazd, pozwalają nam mierzyć drobniejsze zmiany fizyczne czy psychiczne, zachodzące w nas lub koło nas. Przypuścimy istnienie jakiegoś wszechświata mniej podległego zmienności, np. świata czystych duchów: trwanie jego byłoby różne od naszego trwania czasowego, poszczególne chwile jego nie byłyby już związane ze stawaniem się, podpadającym pod zmysły, i dlatego nie usuwałyby się całkowicie z pod kontemplacji duchów. Sposób trwania odpowiada sposobowi istnienia; trwanie zresztą jest właściwie istnieniem, rozważaniem pod pewnym względem, a mianowicie: identyczności istnienia tej samej substancji.

Bóg jest Istnieniem doskonale identycznym z sobą, bez części, niezmiennym. Trwanie Jego zatem posiada cechę szczególną, jest mianowicie tak dalece niezmienne, że nie może zawierać ani przedtem ani potem; jest ono całkowicie współczesne. Zamiast chwili przelotnej „teraz płynnego“ (*nunc fluens*) posiada Bóg „teraz stałe“ (*nunc stans*). Cały Jego byt jest zawsze terażniejszością, gdyż nie zmienia się nigdy, a jako doskonały nie potrzebuje się rozwijać. Dlatego też Boecjusz określił wieczność następującymi słowy: „posiadanie doskonałe i wypełni równoczesne życia, nigdy się nie kończącego“. Byt nieskończony ma trwanie bez kresu w przyszłości i w przeszłości, w rzeczywistości zaś nie posiada ani przeszłości, ani przyszłości, gdyż nigdy nie zaczął istnieć, jako niezmienny i konieczny. Wieczność zatem utożsamia się z istnieniem doskonałym; według św. Tomasa Bóg jest swą własną wiecznością, tak jak jest swem własnym istnieniem.

Wieczność jest przywilejem Bóstwa. Stworzenie może uczestniczyć w wieczności jedynie w sposób niedoskonały i niewłaściwy, podobnie jak uczestniczy niedoskonale w niezmienności.

XI. — NIEWIDZIALNOŚĆ BOGA

Gdy twierdzimy, iż Bóg jest niewidzialny, to nie tylko zamierzamy przez to zaznaczyć, że nie podpada pod zmysły, co jest rzeczą najzupełniej oczywistą, skoro Bóg nie jest materialny; chcemy nadto zaznaczyć, iż sposobem naturalnym Bóg nie może

być ujęty przez żaden umysł skończony. Powód tej niemożności jest bardzo prosty: Istotność Boża jest najzupełniej nieograniczona, każde zaś pojęcie, każda forma poznawcza musi być ograniczona, a tem samem nie może wiernie przedstawiać Bóstwa nieskończonego. Aby zatem umysł mógł widzieć Boga, konieczną jest rzeczą, aby — bez posługiwania się pośrednictwem jakiegokolwiek idei — w *bezpośrednim* zetknięciu się z Istotnością Bożą kontemlował Ją intuicyjnie Samą w Sobie.

Taka kontemplacja w niczem nie jest podobna do rozumowego poznania Boga, które zdobywamy, gdy wstępując od skutków do przyczyn, nieustannie poprawiamy nasze początkowe pojmowanie Przyczyny pierwszej zapomocą kolejnych przybliżeń. To poznanie naturalne, przyjąwszy nawet, że jest najgłębsze, nie może być nawet zestawione z *widzeniem*. A to dlatego, że przedmiotem właściwym naszego umysłu jest byt abstrahowany z poznania zmysłowego, byt ubogi i ograniczony.

Aby zatem widzenie intuicyjne Bóstwa mogło się urzeczywistnić, trzeba, i aby Bóstwo było obecne umysłowi, i aby sam umysł został przetworzony. Bóg jest dla umysłu ludzkiego tak samo obecny jak dla każdego stworzenia i z siebie jest w najwyższym stopniu poznawalny, jako Akt czysty. Natomiast umysł ludzki nie może Go widzieć, gdyż nie dorasta do tak wzniosłego przedmiotu: między umysłem a Bogiem brak zupełny dostosowania. Jedynie Umysł Boży dorównywa Istotności Bożej i poznaje ją w sposób naturalny taką, jaką jest.

Bóg jednakże może *podnieść* umysł stworzony do widzenia uszczęśliwiającego swej Istotności. W tym celu wystarcza, aby umysł był oświecony światłem nadprzyrodzonym, t. zn. boskiem, które do tego stopnia wzmocni umysł, iż zdolny będzie uczestniczyć w oglądaniu Boga. Ten cud ubóstwienia nie jest niedorzeczny, gdyż przedmiotem dorównanym umysłu ludzkiego jest *pełnia bytu*, aczkolwiek przedmiotem właściwym jest byt poznawany w rzeczach, podpadających pod zmysły; Bóg zaś, który jest Bytem, *może*, jeśli zechce, stać się widzialny dla umysłu. Lecz stworzenie, nawet gdy wchodzi w porządek nadprzyrodzony — stając się zdolne do oglądania Boga takim, jakim On jest — nie staje się zdolne pojąć Go, t. zn. poznać Boga w tym stopniu, w jakim jest poznawalny. Jako nieskończony Akt jest Bóg *nieskończenie* poznawalny, i jedynie Umysł nieskończony Boga może przenikać głębie Boże tak, iż ustaje wszelka tajemnica.

XII. — WIEDZA, MĄDROŚĆ, OPATRZNOŚĆ.

W stosunku do działania Bożego możemy rozważyć te przymioty, które się odnoszą do umysłu, do woli i do potęgi Boga.

Mówiliśmy już o umyśle boskim, który — rozważany w całej swej pełni — jest więcej niż przymiotem, jest Bytem nieskończonym, z konieczności niematerialnym, a zatem jakby przezroczystym dla Samego siebie. Widzieliśmy też, że ten Umysł bez granic, identyczny ze swym przedmiotem, jest też konsekwentnie samą Prawdą. Rozpatrywaliśmy wówczas umysł boski w stosunku do samego Bytu Boga, który jest jedynym przedmiotem właściwym i dorównanym tego umysłu. Obecnie, przechodząc do porządku działania, musimy nadto zbadać sposób, w jaki Bóg poznaje inne byty, możliwościowe i istniejące.

Z tego stanowiska można powiedzieć, że naczelnym przymiotem Umysłu Bożego jest Mądrość. Mądrość bowiem oznacza najwyższą zaletę umysłu, zaletę, która pozwala oceniać wszystkie rzeczy i sądzić je ostatecznie. Gdy się zastanawiamy nad cechami mądrości, znajdujemy, iż ona dlatego dozwala oceniać według ich istotnej wartości poszczególne rzeczy, występujące w życiu i w sumieniu ludzkim, że opiera się na spokojnej kontemplacji zasad bardzo powszechnych (i często bardzo ukrytych), dzięki którym umysł posiada kryterjum sądenia. I tak, poznanie rozumowe pierwszych zasad jest podstawą mądrości ludzkiej czyli filozofji, poznanie zaś mistyczne, płynące z doświadczenia rzeczy Bożych, jest podstawą nadprzyrodzonej mądrości świętych. W Bogu znajduje się pełnia mądrości, gdyż Bóg nie tylko może sądzić i oceniać wszystkie rzeczy jednostkowe, lecz sądzi je i ocenia istotnie, w sposób zawsze aktualny, i to nie w świetle tej czy innej zasady, lecz w świetle, którym jest Sam. Byt Jego jest jedynym kryterjum i jedyną podstawą Jego poznania rzeczy stworzonych, gdyż zna je tylko w sobie samym, w jednej idei wiecznej, nieskończenie pełnej treści i świetlistej: w swej istotności.

Umysł Boży, jakśmy to powiedzieli, nie może mieć innego przedmiotu poznania, jak tylko istotność Bożą, z którą się utożsamia. Bóg nie może mieć pojęć poszczególnych i ułamkowych, które byłyby w Nim przypadłością i wprowadzałyby wielość w Jedność bezwzględna. Zresztą, w jaki sposób doszedłby Bóg do takiego pojęcia, skoro nie jest biernym w najmniejszym stopniu, i żaden byt na Niego działać nie może? Dlatego to Arystoteles twierdził, że Bóg zna jedynie siebie i nic innego. Lecz z tego nie wynika, mówi św. Tomasz, aby Bóg nie znał rzeczy ograniczonych, gdyż zna siebie doskonale; im zaś doskonalej zna się zasadę, tem lepiej zna się wnioski, które z niej wynikają. „Ponieważ zaś niebo i cała natura zależą od pierwszej zasady, którą jest Bóg, jest rzeczą oczywistą, iż Bóg poznając siebie, poznaje wszystko“¹⁾. Aczkolwiek wydaje się nam to nader tajemniczem, musimy stwier-

¹⁾ *Comm. in Metaph.* l. XII, lect. 11.

dzic, że Bóg zna w sobie doskonale wszystkie byty, nie wyłączając najmniejszych odrębności indywidualnych poszczególnych bytów, nie wyłączając też znajomości rzeczy przyszłych przypadkowych i wolnych. Gdyby myśl Boża nie obejmowała jakiejś rzeczy, trzeba by przyjąć, iż Bóg nie jest jej przyczyną; tymczasem Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu. Jak przyczyna zawiera w sposób wybitny swój skutek, tak Bóg zawiera wszystko, co jest lub co może być, i to w sposób niematerialny i doskonały; tem samem zna Bóg wszystkie istotności, wszystkie byty, wszystkie zdarzenia; zna je wszystkie równocześnie w jednym prostym i niezmiennym akcie, którym jest Jego własna substancja. Jeżeli określamy wiedzę jako znajomość przez przyczyny, to można powiedzieć, iż Bóg, poznając wszystko przez przyczynę pierwszą, posiada wiedzę doskonałą.

Aczkolwiek wiedza ta jest jedna, to jednak — stosownie do naszego niedoskonałego sposobu poznawania Boga — możemy rozróżnić w Bogu *wiedzę prostego ujęcia* czyli boską znajomość rzeczy możliwych i *wiedzę widzenia* czyli boskie poznanie rzeczy istniejących, przeszłych i przyszłych.

Wiedza prostego ujęcia nazwana jest tak dlatego, że odnosi się jedynie do umysłu Boga, z wyłączeniem woli. Bóg nie potrzebuje działać nazewnątrz, aby poznać rzeczy możliwe, gdyż są one jedynie pewnymi podobiznami Istotności Bożej, o ile ona może być odtwarzana przez stworzenie. Widzieliśmy w Ontologii, że istotność możliwa stanowi zespół cech zgodnych między sobą, wspólnie poznawalnych, logicznych, powiązanych i mogących istnieć, gdyż zgodnych z zasadą niesprzeczności.

„Nazywamy istotnością, powiedzieliśmy, wszelkie określenie bytu, które — zgodnie z zasadą niesprzeczności — może istnieć i być ujęte przez umysł”¹⁾). Lecz co stanowi istotność możliwościową jako taką, co sprawia, że ona jest poznawalna, jeśli nie jej zgodność z wzorem wszelkiego bytu, którym jest Istotność Boża? Jedynie Istotność Boża istnieje z koniecznością, przez się, istnieniem wiecznym, które się utożsamia z Istotnością; jest ona zatem wzorem wszelkiego bytu możliwego, sama zaś możliwość jest jedynie idealnem uczestnictwem w boskiej Istotności. Wszelki byt bowiem może być jedynie ułamkowem naśladowaniem Bytu bezwzględnego, gdyż wszystko, co jest, jest przez analogję z Nim. Z tego wynika, że istotności możliwe, jako nieureczywistnione faktycznie, mogą być jedynie w Umyśle Bożym, który je myśli dlatego, że myśli Istotność Bożą, która jest ich podstawą, i że wie, iż ta istotność może nieograniczenie być odtwarzana nazewnątrz.

¹⁾ Patrz str. 54.

Pojmujemy tedy stosunkowo łatwo, że Bóg, poznając siebie, poznaje zarazem wszystkie rzeczy możliwe, gdyż przenikając całkowicie swoją istotność, zna wszystkie sposoby, jakimi ona może nieograniczenie być naśladowana nazewnątrż, choć nigdy żadne, nawet najwyższe stworzenie nie jest zdolne Jej dorównać. To właśnie teologowie nazywają wiedzą prostego ujęcia.

„Wiedza widzenia“ zaś jest związana z istnieniem rzeczywistości swego przedmiotu, gdyż widzenie zakłada przedmioty widzialne. Nazwą tą oznaczamy to poznanie, które Bóg posiada o stworzeniach rzeczywistych, bez względu na to, czy one są przeszłe, teraźniejsze czy przyszłe. Jakże Bóg może je widzieć, skoro żadne stworzenie nie może działać na Niego? Św. Tomasz odpowiada, iż „wiedza Boża jest przyczyną rzeczy“, nie zaś rzeczy przyczyną wiedzy Boga, t. zn. że — skoro każde stworzenie istnieje jedynie na mocy postanowienia Bożego, które je stwarza i daje mu bytowanie — tedy Bóg zna je każde właśnie w tem stwarzającym postanowieniu. Bóg zna akt swej wolnej woli odwiecznie stanowiącej, iż jakaś możliwość będzie urzeczywistniona w określonym czasie, tem samem więc zna i widzi stworzenie, które nie działa na Niego. Nasza wiedza postępuje za rzeczami, wiedza Boga je wyprzedza. Ta wiedza widzenia, w przeciwieństwie do „wiedzy prostego ujęcia“, suponuje akt wolnej woli boskiej, który wyróżnia stworzenie aktualne od możliwości i dosięga każdego szczegółu bytów poszczególnych i ich działalności.

Czy „wiedza widzenia“ odnosi się zarówno do zdarzeń przypadkowych jak i koniecznych? Czy Bóg bezpośrednio odwiecznie widzi „przyszłe czyny wolne“? Zdaje się nam, iż niema powodu, aby się wahać, czy należy odpowiedzieć twierdząco. Bóg bowiem wiedzą widzenia nie w ten sposób dosięga bytów poszczególnych jak przyrodnik, czyli na podstawie obliczeń według praw ogólnych, których zastosowanie rozciąga się na poszczególne byty; Bóg widzi każdą rzecz jednostkową z osobna, a więc zarówno przypadkową jak i konieczną. Byłoby rzeczą niedorzeczną przedstawiać sobie wiedzę boską jak wiedzę matematyka, któremu wymykają się przyszłe czyny wolne, gdyż jego wiedza, dość ciasna, zatrzymuje się na mechanizmach działających z koniecznością. Należy raczej, wraz ze św. Tomaszem, powiedzieć, iż rzecz niekonieczna jest taką jedynie w stosunku do swej przyczyny. Ta bowiem może tę rzecz spowodować lub nie, w stosunku do przyczyny zatem rzecz niekonieczna jest niezdeteminowana. Lecz sama w sobie, jako już faktycznie istniejąca, ta rzecz niekonieczna jest w pełni zdeterminowana. Skoro tylko już aktualnie istnieje, nie można dłużej mówić o jej niezdeteminowaniu. Bóg zaś nie widzi zdarzenia przypadkowego w jego przyczynie bezpośredniej, gdzie — iak wynika z określenia — nie jest ono zdeterminowane, lecz

widzi je jako faktycznie istniejące wiedzą widzenia, która dosięga zarówno przeszłości jak i przyszłości, gdyż jest wieczna. Należy tylko mieć prawdziwe pojęcie wieczności i jedności, którą ta wieczność wnosi w wiedzę Boga, a nie będziemy wątpić, że to, co dla nas jest przyszłością, dla Boga musi być wieczną terażniejszością. Gdyby Bóg miał nie znać wiedzą widzenia zdarzenia przypadkowego, to albowy o niem nie wiedział, lecz takie twierdzenie jest niedorzeczne; albowy znał je jedynie w jego przyczynie, lecz w takim razie musiałyby to zdarzenie być w tej przyczynie już zdeterminowane, a tem samem nie odpowiadałoby warunkom przypadkowości, które wymagają, aby rzecz przypadkowa była niezdeterminowana w przyczynie.

Lecz, powie ktoś, w takim razie zdarzenie przypadkowe przestaje być przypadkowym, gdyż przewidziane, albo lepiej *widziane* od wieków przez Boga, musi się spełnić nieodmiennie w swoim czasie. Trudność ta powstała z pomieszania dwóch rodzajów konieczności. Oczywiście, w wiedzy Bożej, zdarzenia niekonieczne posiadają rodzaj konieczności faktycznej, gdyż zamiast być przyszłymi są obecnymi, lecz ta obecność tak samo nie czyni ich koniecznymi we właściwym tego słowa znaczeniu, jak i ich aktualne istnienie, gdy wreszcie następuje. Skoro dochodzą do istnienia, wówczas są nieodmiennie, lecz pozostają niekoniecznymi w stosunku do przyczyny wolnej, która je spowodowała. Podobnie pozostają niekoniecznymi w wiedzy bożej, gdyż Bóg, widzący je odwiecznie, odwiecznie widzi je jako przypadkowe i jako takie doskonale zna.

Zasady powyższe, dobrze przemyślane, okazują się bardzo pewnymi i oczywistymi. Jednakże zagadnienie to wywołało różne zdania teologów dlatego, że zdarzeniami niekoniecznymi najbliżej nas obchodzącymi a zarazem najciemniejszymi są nasze własne czyny wolne. Otóż, gdy zajmimy stanowisko moralne, a nie metafizyczne (jak dotychczas), twierdzenie, że Bóg wiedzą widzenia dosięga naszych przyszłych czynów wolnych, może się wydać rażącym. Wiedza ta bowiem, jakeśmy powiedzieli, w przeciwieństwie do „wiedzy prostego ujęcia”, tyczącej się możliwości, związana jest z działalnością twórczą Boga. Wola Boża właśnie umieszcza w bycie wszystko, co w nim widzi jako rzeczywiste, ta „wiedza widzenia” jest przyczyną rzeczy. Czyż tedy Bóg jest przyczyną naszych czynów wolnych? Oczywiście. Czyż nasze czyny wolne nie są bytami? A jakież byt mogłyby powstać bez działania przyczyny pierwszej? Musimy tedy twierdzić, że Bóg swą wiedzą widzenia, aktem odwiecznym swego umysłu i swej woli stwórczej zna i powoduje zarówno czyny wolne jak i konieczne. Nasze dobre czyny, zanim są naszym dziełem, są nam z góry dane, nasze zaś zasługi, które Bóg nagradza, pochodzeniem

swem sięgają jeszcze wspaniałomyślniejszej predestynacji z Jego strony.

Zapewne, trudno nam jest zrozumieć, w jaki sposób Bóg porusza do działania przyczyny wolne: porusza w sposób konieczny przyczyny konieczne, a w sposób wolny — wolne, oto tajemnica. Bóg z bardzo wysoka panuje nad sposobami, wedle których powstają czynności stworzeń. Nieskończony rozporządza nieskończonością środków w stwarzaniu i działaniu. Może stwarzać mechanizmy i czyn mechaniczny będzie zdeterminowany już w swej przyczynie. Może stwarzać osoby, ich zaś czyny wolne będą w nich niezeterminowane. Lecz Bóg, przyczyna pierwsza i wieczna zarówno osób jak i mechanizmów, będzie zarazem pierwszym źródłem zarówno czynów wolnych albo przypadkowych jak i koniecznych. Bóg porusza wszelkie byty w sposób zgodny z ich naturą. Należy jednak zauważyć, że żadna wolność stworzona, choćbyśmy ją uznali za bardzo wzniosłą, i choćby bardzo znaczną miała być rzeczywista niekonieczność jej aktów, nie może być wolnością *pięrowszą*, jak wolność Boża. Ta ostatnia jest wolnością nieskończoną i wieczną, mocą której Bóg postanawia stworzyć ten wszechświat niekonieczny.

Tem zaś, co w rzeczywistości wytwarza w tem zagadnieniu tajemnicę, i to, że ta tajemnica doprowadziła niektóre sumienia aż do zgorszenia i do herezji, jest fakt, iż „przeznaczenie” istot wolnych w wiedzy odwiecznej Boga musi być rozciągnięte zarówno na złych jak na dobrych i dotyczy zarówno grzechów jak i dobrych uczynków. Czy zatem Bóg jest przyczyną zła? Podobne twierdzenie byłoby bluźnierstwem. Można jeszcze zrozumieć, że nasze dobre czyny, nim od nas, pochodzą od pierwszej przyczyny i że nasze czyny zasługujące są wynikiem dobroci Bożej poprzez naszą wolną wolę. Lecz czy grzechy nasze i karania wszelkiego rodzaju, które są tych grzechów wynikiem, czy one są zapisane w niebie? A w takim razie, jakże Bóg, znający je od wieków, zezwala na nie? Jedyne zatem zagadnieniem, jak widzimy, jest problem zła, zagadnienie nierozwiązalne dla samego rozumu przyrodzonego. Rozjaśnia się ono jednak cokolwiek, gdy widzimy, że skoro zło nie jest bytem, lecz brakiem bytu, *pozbawieniem*, w znaczeniu metafizycznym tego wyrazu, tedy Bóg nie może być jego przyczyną. Zło jest niedostatkiem ograniczonej wolnej woli, wszelka zaś wola stworzona, jako skończona, narażona jest na niebezpieczeństwo niedostateczności właśnie z racji tej wyższości, że jest wolna. Pamiętać też należy, że zło, które Bóg zna jedynie przez dobro, które ono zmniejsza i zniekształca (jak cień przez światło), to zło ma na pewno swe tajemnicze zadanie do spełnienia w całokształcie planu bożego, gdyż Bóg nie dopuszczałby zła, gdyby nie posiadał mocy wykorzystania go

i podporządkowania dobru wyższemu. O tem poucza nas wiara, aczkolwiek i ona nie usuwa ciemności, które rozpraszają się dopiero wówczas, gdy dusza wzniesiona aż na wyżyny Boga „staje się anielską i kocha nawet szatanów”¹⁾).

Jakkolwiek bądź jest, na pewno jest rzeczą zbyt dużą, abyśmy wraz z nowożytnymi teologami, idącymi za Molinem, i dla uniknięcia trudności tej tajemnicy, przyjmowali w Bogu trzecią jakąś wiedzę, pośrednią między wiedzą prostego ujęcia a wiedzą widzenia, którą z tej racji nazwano „wiedzą pośrednią”. Przedmiotem jej byłaby rzecz warunkowo przyszła, t. zw. „futuribile”, akt wolny, który Bóg znałby w jego przyczynie wolnej. Innemi słowy: Bóg ma w każdej wolnej woli widzieć czyny, które powinnyby nastąpić w określonych warunkach, i stosownie do tego Bóg określa warunki, rozdziela łaski i t. d. Jest jednak rzeczą niedorzeczną przyjmować, iż czyny wolne mogą być widziane w przyczynie wolnej, gdyż taką przyczynę wyróżnia właśnie to, że jej czyny nie są w niej zdeterminowane. Zresztą, gdzie widziałby Bóg tę przyczynę wolną, która jeszcze nie istnieje, jak tylko w świecie możliwości?

Lecz w takim razie należałoby przyjąć, że każda wolna wola, nawet dopiero możliwa, ma swe akty zdeterminowane z góry stosownie do okoliczności, w których się będzie znajdować. Z obawy, aby wolności ludzkiej nie uczynić niewolnicą dekretów Bożych, dochodzi do tego, że albo zaprzecza się tej wolności, albo też czyni się ją niewolnicą okoliczności. Nic się na tem nie zyskuje, a jedynie dochodzi się do pojęć ze stanowiska metafizyki wprost potwornych.

To też powodzenie swoje zawdzięcza molinizm nie racjom metafizycznym, lecz racjom czysto teologicznym, moralnym i, można powiedzieć, apologetycznym. Tym, których razi nierówność łask bżych, molinista odpowiada: „Bóg przewidział, jaki użytek zrobi twoja wolna wola z Jego łask, i dlatego zastosował je do tego dobrego czy złego użytku”. W ten sposób molinista źródłem zbawienia czyni *zdeterminowane* reakcje *możliwej* wolnej woli. Tomista zaś odpowiada przeciwnie, że łaska zależy jedynie od dekretu Bożego, że wszelkie dobro w tej mierze, w jakiej jest, pochodzi od Boga, całe zaś zło z niedostateczności naszej wolnej woli. W dziedzinie zastosowań wydaje się zatem, że molinista więcej przypisuje człowiekowi, tomista zaś Bogu. Kościół dotychczas nie chciał się opowiedzieć za żadnym z tych dwóch systemów, może dlatego, że w swej nieskończonej wyrozumiałości ocenia pozorną łatwość, z jaką molinizm uspokaja trwogi, które już od kilku wieków zbyt łatwo wznieca w sercach atmosfera natu-

¹⁾ św. Aniela z Foligno: *Księga widzeń*.

ralizmu, z uporem nie chcącego się skłonić przed tajemnicą predestynacji.

A tymczasem tajemnica ta, którą stwierdzają wszystkie Księgi Święte, nie daje się usunąć. Tylko życie modlitwy, przez które człowiek doświadczalnie poznaje niedostateczność swej wolnej woli w kierunku dobra i niezasłużoność darów boskich, może cokolwiek rozjaśnić tę tajemnicę.

XIII. — WOLNA WOLA I MIŁOŚĆ.

Już gdy mówiliśmy o wiedzy widzenia, musieliśmy się odwołać do woli bożej, gdyż ta wiedza pochodzi równocześnie od najwyższej woli i najwyższego umysłu. Zresztą wola wynika niejako z umysłu.

Sw. Tomasz przyjmuje, iż tak jak każdej „formie naturalnej” odpowiada „pożądanie naturalne”, które doprowadza byt do akcji tej formy i sprawia, iż byt rozkoszuje się jej urzeczywistnieniem, podobnie wszelkiej formie umysłowo poznanej odpowiada dążność umysłowa. Dążność ta sprawia, że byt poznający dąży do dobra przez siebie poznanego, i gdy je osiągnie, rozkoszuje się niem. To jest wola, której aktem naczelnym jest miłość.

Bóg poznaje, a zatem „chce”. Lecz ponieważ umysł Jego jest odwiecznie aktem wskutek swej tożsamości z najwyższym poznawalnym, jakim jest Istotność Boska, zatem i wola będzie odwiecznie aktem. Jej przedmiotem właściwym i dorównanym, zawsze chcianym, będzie przedmiot właściwy i dorównany myśli Bożej, zawsze znany. Innemi słowy, jest rzeczą bezwzględnie konieczną, aby Bóg, znając siebie nieskończenie, nieskończenie też chciał i kochał siebie, jako z istoty swej najwyższe Dobro. Chodzi przytem o wolę i miłość nieustannie trwające, nieskończone, identyczne ze swym przedmiotem i zawsze doskonale skuteczne i zaspokajane. W Bogu zatem niema dążności czy skłonności w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż niema w Nim ruchu, lecz jedynie wola niezmienna, niewypowiedzianie spokojna, całkowicie rozkoszująca się swym wspaniałym przedmiotem. Oczywiście niewypowiedzialna jest siła i słodycz miłości Boga dla siebie samego. To też świętość i szczęśliwość, związane z tym stanem, są również nieskończone i doskonale. Mówimy „świętość”, gdyż ona polega na tem, aby niezmiennie chcieć dobra. Otóż, wola Boża chce i kocha odwiecznie Dobro bezwzględne, którem jest Bóg. Również „szczęśliwość”, gdyż ona polega na zapewnionem posiadaniu przedmiotu miłości. Bóg zaś posiada się na zawsze i rozkoszuje się tem, co kocha, swoim bytem, który z istoty swej jest Pięknością, wypełniającą dorównanie Jego nieskończoną wolę.

Omówieniem woli Bożej kończymy serję cech, które opisują osobowość Pana. Osobą bowiem jest substancja zdolna znać i chcieć, a tem samem zdolna być świętą i szczęśliwą. Te zaś cechy w całej pełni istnieją w Bogu. Jest On zatem Bogiem osobowym, t. zn. że nie jest ideą, abstrakcją, ani substancją nieświadomą i jest różny od świata¹⁾. Można nawet iść dalej i powiedzieć, iż jedynie przez słabe naśladownictwo Boga mogą inne byty być nazwane osobami o tyle, o ile mogą umysłowo poznawać i poznawać siebie, chcieć dobra i chcieć być dobrymi, wreszcie dążyć do doskonałego posiadania samego Dobra. Ta zaś możność suponuje, iż osoby mogą wybierać, a zatem, iż są obojętne wobec dóbr względnych i cząstkowych: i to właśnie nazywamy wolnością. Wolność ta jest względna i nadana u osób stworzonych, bezwzględna zaś i najwyższa w Bogu.

Tajemnica wolności bożej jest zarazem i tajemnicą stworzenia. Jeśli nasza wolna wola pozwala nam, dzięki swej obojętności, panować nad takim lub innym dobrem poszczególnem, tem mniej może jakiegokolwiek stworzenie zmusić Boga. To też Bóg jest wolny i może stwarzać lub nie stwarzać. Bez najmniejszej wątpliwości wystarcza Bogu Jego niewymowne życie wewnętrzne, które stanowi akt myśli i miłości absolutnie w Nim samym immanentny. Dobra cząstkowe, odbłaski zewnętrzne Jego własnej istoty, nie zdołają Mu nic dodać. Skoro tedy Bóg jest wolny w stwarzaniu, skoro nie ma żadnej potrzeby, aby to czynił, to dlaczego stworzył świat? Św. Tomasz w odpowiedzi daje twierdzenie: „*Bonum diffusivum sui*, wszelkie dobro dąży do udzielania się”; zwierzę dorosłe odtwarza siebie, nauka wykończona wyraża się. Lecz te przykłady są niedokładne, gdyż wszelki byt stworzony, pełen potencjalności, działając na materję jako przyczyna, sam się aktualizuje i wzbogaca, Bóg zaś, stwarzając, sam nic przez to nie zyskuje. Nieskończenie dobry, po swem działaniu nazewnątrz nie może się stać lepszy. To też można powiedzieć, że jeśli w akcie stworzenia wolność Boga jest całkowita, to bezinteresow-

¹⁾ Rozum nie może nas więcej o Bogu pouczyć. Bóg posiada świadomość, jest doskonale świadomy, gdyż jest jakby całkowicie dla siebie przeświecający. Nasza świadomość jest w porównaniu z tamtą czarną ciemnością. Bóg jest całkowicie różny od świata, a zatem osobowy. Lecz czy w Bogu jest jedna osoba, czy kilka? Z całą pewnością jest w Bogu tylko jedna substancja, jedna istotność, jedna natura, lecz dopóki Bóg nam tego nie objawi, nie wiemy, czy ta jedność da się pogodzić z wielością osób. Zaznaczamy jedynie, że najwięksi filozofowie starożytni: Platon i Arystoteles, znając transcendencję, umysł i szczęśliwość Pierwszej Przyczyny, byli znacznie ostrożniejsi niż nowożytni, gdy mówili o Jej osobowości, tak jak gdyby chcieli zostawić sobie możliwość, które często usuwa zbyt jednoznaczny słownik nowożytnych spirytualistów.

ność — absolutna. Bóg rozmnaża byty z obfitości swej i z czystej dobroci. Nie będąc do tego w żaden sposób zniewolony, podoba sobie w obdarzaniu bytem istotności, podporządkowanych jedne drugim według skali dóbr, a ostatecznie poddanych Dobru Najwyższemu. Niektóre ze stworzeń mogą to Dobro przeczuwać, osiągać a nawet objąć.

Można sobie zadać pytanie, w jaki sposób akt stwórczy jest wolny, skoro jest aktem Boga czyli Bogiem, ze względu na doskonałą niezłożoność boską. Czyż wszystko, co jest w Bogu, nie jest konieczne? Zapewne, i dlatego potrzebne jest pewne subtelne rozróżnienie w odpowiedzi. Akt stwórczy jest konieczny jako akt boski, lecz jest on niekonieczny co do swego kresu, który stanowią rzeczy stworzone. Nasz czyn wolny jest tak samo niekonieczny, jak i jego kres; np. gdy chcemy innego skutku, musimy wykonać nowy akt chcenia. Odwieczny akt chcenia Boga, niezmienny w sobie, nie potrzebuje się zmieniać, gdy chce zmienić, znieść lub wywołać swój skutek; Bóg dosłownie „*igra sobie nimi*”, gdyż wszelki skutek jest jak zero w stosunku do Jego mocy nieskończonej.

Równocześnie zaś kocha Bóg swe stworzenia. Chcieć i kochać oznaczają właściwie to samo. Bóg kocha stworzenia nie wskutek tego, co w nich jest godne kochania, gdyż cały swój byt i całą dobroć mają od Niego, który, jako najzupełniej nie-bierny, nie może ulegać żadnemu pociągowi skończonemu. Bóg kocha stworzenia miłością nieskończenie czynną, która polega na tem, że Bóg chce je z wolnej woli, i ta wola daje im z łaski, wraz z bytem, wszelkie dobra, odpowiadające ich naturze, niekiedy inne jeszcze dobra, przekraczające w nadmiarze tę naturę. Istnienie, istotność, naśladowanie ograniczone Bytu nieskończenie pięknego i szczęśliwego, następnie wszystkie bogactwa wrodzone, nabyte lub dodane, które objawiają w stworzeniu dobroć boską: oto bezpośrednie skutki miłości stwórczej. Miłość wspaniałomyślna i bezgraniczna, choć jej kres ograniczony; wieczna, choć jej skutek jest w czasie; miłość, która w porządku nadprzyrodzonym przekracza obfite bogactwo wszelkich sił żywych przyrody i dochodzi do nadmiaru, który wraz z Pismem św. nazwać należy szaleństwem. W świetle tych prawd dopiero cele, dla których Bóg stwarza, występują jaśniejsze na tle wspaniałem, gdzie giną wszelkie pozorne sprzeczności. Bóg stwarza tylko dla swej chwały, gdyż jest celem ostatecznym stworzenia, a mimo to nie potrzebuje stworzenia, i miłość Jego jest absolutnie bezinteresowna; świat jest niczem w stosunku do Boga, skończoność nie zdoła nic dodać nieskończoności, ani się z nią porównać, a jednakże widzimy, iż Niewzruszony unosi się jakby namiętnem pragnieniem zbawienia stworzenia wolnego. „Tak Bóg umiłowiał świat, iż Syna swego dał”.

Bóg jest niewzruszony. Choćby się stał najwnętrzniejszym dla jakiegoś stworzenia, to ostatnie zawsze pozostanie dla Niego najzupełniej zewnętrznem. Bóg może się dać i być ujęty, nigdy nie zostanie pojęty, opisany, objęty; bóstwo Jego, zbliżając się, oddala się, jak ów szczyt górski, który z doliny wydaje się bliski, a wzrasta w miarę, jak się nań pięć. Mimo to miłość Boga dla stworzeń, a zwłaszcza dla osób jest tak wewnętrzna, iż z zupełną ścisłością można o niej mówić po ludzku, jak o miłości ojca sprawiedliwego i miłosiernego.

Sprawiedliwość i miłosierdzie są największemi przymiotami miłości Boga, które występują w stosunku do stworzeń. Są one w Bogu formalnie i w stopniu niezrównanym.

Przeciwko tej prawdzie podnoszone są różne trudności, na które św. Tomasz odpowiada po mistrzowsku w ustępie, traktującym specjalnie o sprawiedliwości i miłosierdziu Bożem. O sprawiedliwości mówi najpierw, wykazując, iż ta cnota przysługuje ściśle Bogu dlatego, że tkwi ona przedewszystkiem w umyśle, a nie, jak np. wstrzeźliwość i męstwo, we władzach zmysłowych duszy. Nadto, według Arystotelesa, są dwa rodzaje sprawiedliwości: *sprawiedliwość zamienna* i *sprawiedliwość rozdzielcza*. Pierwsza jest cnotą, która reguluje wymiany: każe ona przypuszczać osoby wzajemnie sobie równe i które dają przedmioty do nich należące, aby wzamian otrzymać inne tejsze wartości: taka sprawiedliwość dotyczy sprzedaży, kupna i podobnych czynności. Oczywiście, że sprawiedliwość zamienna nie przystoi Bogu, gdyż żadne stworzenie nie może Mu dać czegoś, czego Bóg przedtem nie dał stworzeniu, gdyż wszystko jest Jego i od Niego pochodzi: między Bogiem a osobami stworzonymi nie może być wymiany na podstawie równości. Sprawiedliwość rozdzielcza natomiast polega na rozdzielaniu przez przełożonego dóbr, nagród i kar w jakiegokolwiek społeczności. Rozdzielanie owo wówczas jest sprawiedliwe, gdy daje każdemu, co mu się należy stosownie do jego natury i jego czynów. Ta sprawiedliwość nie wymaga bynajmniej równości, wprost przeciwnie, gdyż np. ojciec w rodzinie wykaczałby przeciw temu rodzajowi sprawiedliwości, gdyby swemu psu okazywał tyleż troskliwości i miłości, co swej żonie i swemu synowi, lub gdyby chciał przeznaczyć ściśle tę samą sumę pieniędzy na wykształcenie każdego ze swych dzieci, nie zważając na ich różne zdolności i różne potrzeby. Panujący wykaczałby przeciwko tej sprawiedliwości, gdyby przywilejami otaczał obywateli złych lub przejeźdnych cudzoziemców z krzywdą warstw zdrowych i twórczych w narodzie. Nierówność jest konieczna dla porządku i harmonji, dzieło stworzenia zawiera również niezbędne podporządkowanie gatunków i osób. Według św. Tomasza, w ludzkości, nawet gdyby nie było grzechu, istniałaby nierówność. Lecz sprawiedliwość

rozdzielcza jest całkowicie zachowana, gdy każdy ma to, co mu przysługuje stosownie do jego stanowiska, jego natury i zasług. Ta sprawiedliwość jest naczelną cnotą rządzącego, gdyż on to winien rozróżniać i dawać: przysługuje zatem ta cnota w wybitnym stopniu Bogu, który ją wykonywa zarówno w rządzeniu ogólnem całą naturą jak i w postępowaniu swem z poszczególnymi osobami. Prawem, regulującym sprawiedliwość boską, jest najwyższa Mądrość.

Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, iż istnieje zasadnicza różnica między sprawiedliwością rozdzielczą Boga a ludzi. Aczkolwiek Bóg w sprawiedliwości swej oddaje każdemu, co mu się należy, to jednak sam nie jest niczym dłużnikiem. Rzecz jakaś bowiem należy się jakiejś osobie lub jej przysługuje, o ile ta rzecz jest osobie, jako celowi, podporządkowana. Otóż, chociaż w świecie istnieją cele, chociaż Bóg, ich Stwórca, szanuje je, tem niemniej pozostaje zawsze sam celem ostatecznym i najwyższym wszelkiego bez wyjątku bytu. Od celu bliższego do dalszego wszelkie stworzenie wstępuje do Niego: Bóg zatem zachowuje zawsze prawo podporządkować jakiś byt sobie bezpośrednio, pomijając cząstkowe cele przyrodzone. Ta uwaga pozwala nam zrozumieć, dlaczego Bóg może, wedle swego upodobania, pozwolić, aby miłosierdzie Jego, nie znosząc sprawiedliwości, brało nad nią górę, i dlaczego Bóg do porządku czysto naturalnego dodał o wiele subtelniejszy i bezpośrednio boski porządek nadprzyrodzony. W tem dziele przede wszystkim wykazuje Bóg, w jak niezrównany sposób umie sprawić, iżby nawet zło służyło większemu dobru, a grzech sprowadzał tem większe usprawiedliwienie: Bóg-Zbawca i Odkupiciel jeszcze wspanialej okazuje swe sprawiedliwe sądy, niż Bóg-Stwórca i Zachowawca natury.

Dlatego też miłosierdzie przysługuje Bogu w równej mierze ze sprawiedliwością, a nawet można powiedzieć, iż w znaczeniu więcej podstawowem. Oczywiście nie należy przytem przez miłosierdzie rozumieć takiej litości uczuciowej, jaką odczuwa człowiek względem swoich bliźnich, słabiej lub silniej zależnie od siły sympatji, i wskutek której martwi się ich nieszczęściem. Bóg nie może ani się smucić, ani cierpieć, litość zaś jako wzruszenie wymaga władz zmysłowych, niezgodnych z naturą duchową. Miłosierdzie Boga jest czynne i polega na usunięciu zła a zastąpieniu go dobrem, jakiego ktoś świadomie lub nieświadomie pragnie. W tem obszernem znaczeniu można przez miłosierdzie rozumieć wszelką dobroć, która się skłania ku niższemu, biednemu. I dlatego to trzeba wraz ze św. Tomaszem powiedzieć, że w całej rozciągłości stworzenia miłosierdzie bierze górę, gdyż „dzieło sprawiedliwości Bożej suponuje zawsze dzieło miłosierdzia i na niem

się opiera. Jeżeli bowiem jakakolwiek rzecz należy się jakiemuś stworzeniu, to tylko na mocy jakiejś innej rzeczy, uprzednio już w tem stworzeniu istniejącej realnie lub logicznie (zasługa, zdolności, natura). Lecz i to znów należy się stworzeniu jedynie z racji jeszcze czegoś uprzednio w nim istniejącego. A ponieważ nie można cofać się w nieskończoność, trzeba zatem dojść do czegoś, co zależy jedynie od dobroci woli boskiej, będącej ostatnią przyczyną celową¹⁾). Tak tedy, wnioskuje św. Tomasz, „w każdym dziele Boga miłosierdzie okazuje się zaraz u źródła“. I dodaje tę uwagę również wzruszającą, jak filozoficznie uzasadnioną: „siła tego miłosierdzia daje się odczuwać we wszystkich swych najdalszych skutkach, a nawet działa w nich silniej niż jakikolwiek inny czynnik, gdyż wpływ przyczyny pierwszej jest zawsze potężniejszy niż wpływ przyczyny drugiej“. Miłosierdzie zatem, które jest pierwszym źródłem wszystkich dzieł Bożych, jest przymiotem, który najjaśniej świeci we wszystkich szczegółach stworzenia. I dlatego, mówi w dalszym ciągu Doktor Anielski „nawet tych dóbr, które się należą jakiemuś stworzeniu, Bóg w obfitości swej dobroci udziela hojniej, niżby tego rzecz sama wymagała“. Dobroć Boża daje zawsze więcej, niżby potrzeba było do zachowania sprawiedliwości: jest to istotne prawo bożej ekonomji, które nam tłumaczy rozrzutność, jaką widzimy we wszystkich dziełach Boga przyrodzonych i nadprzyrodzonych, a której przeciwstawia się skąpstwo i nędza wszystkiego, co jest wynikiem jedynie woli ludzkiej. Dalej zaś w odpowiedzi na zarzut²⁾, robi św. Tomasz uwagę, iż powszechne miłosierdzie okazuje się nawet w potępieniu odrzuconych, „nie iżby miłosierdzie to potępienie całkowicie znosiło, lecz iż je czyni cokolwiek łżejszem, gdyż kara jest mniejsza od winy“. Nagrody, nieskończenie przewyższające zasługę, kary — mimo swej okropności — nie równające się złości grzechu — oto tajemnice dobroci i sprawiedliwości Boga.

Jeżeli przez miłosierdzie rozumiemy w ściślejszem znaczeniu dzieło przetwarzania nędzy w zadowolenie, to trzeba stwierdzić, iż błyszczą ono najsilniej w dwóch wielkich dziełach wszechmocy: w stworzeniu, które wydobywa byt z nicości, będącej największą nędzą, i w usprawiedliwieniu, przez które świętość wydobyta jest ze zła, będącego jeszcze poniżej nicości. Jest to pełnia miłosierdzia, gdyż ono — źródło i cel dzieła Odkupienia — jest jeszcze i środkiem, gdy Bóg ofiaruje to miłosierdzie wolnej woli człowieka w postaci zmysłowej, aby tę wolę tem skuteczniej poruszyć, aby wytrysły z niej potoki pokory, skruchy i miłości.

¹⁾ S. Th. I, q. 21, a. 4.

²⁾ Ibid. ad 1.

XIV. — WSZECHMOC W STWORZENIU I ZACHOWYWANIU.

Miłość jest źródłem i ostatecznym wytłumaczeniem dzieła stworzenia. Lecz przyczyną bezpośrednią jest wszechmoc, przez którą wola Boga urzeczywistnia się nazewnątrz. Wszechmoc (*omnipotentia* dosłownie wszechmożność), przymiot Boży, odnoszący się do dzieł zewnętrznych, musi być dobrze rozumiana, aby jej nazwa (łacińska) nie nasuwała trudności.

Moc (możność) oznacza tutaj oczywiście władzę czynną, nie bierną (*potentia*), gdyż wszelka bierność musi być w Bogu wykluczona. Wszelki byt ma tem więcej mocy czynnej, im sam więcej jest aktem. Mimo to sama nawet moc czynna, taka, jaka się znajduje w stworzeniach, jest jednak możliwością, która się aktualizuje w chwili działania, przechodzi w akt dla działania. W Bogu zaś nic się nie aktualizuje, gdyż wszystko jest aktem. Moc czynna Boga zatem ma jedynie bardzo dalekie podobieństwo do mocy stworzeń: w rzeczywistości jest ona Aktem czystym.

Nazywamy ją *wszechmocą*, gdyż nie ma żadnych ograniczeń. Bóg może urzeczywistnić wszystko, co chce, wszystko, co tylko jest możliwe. Niektórym myślicielom zdawało się, iż ograniczą możliwość bożą, gdy powiedzą, że Bóg nie może urzeczywistnić rzeczy niemożliwych lub nedorzecznych. Tymczasem nie stanowi to najmniejszego ograniczenia, gdyż rzecz niemożliwa, nedorzeczna, sprzeczna sama w sobie bynajmniej nie jest bytem i w żaden sposób nie uczestniczy w bycie. Powiedzieć więc, że Bóg nie może ich urzeczywistnić, to jedynie stwierdzić, iż Bóg nie może stworzyć nicości tak, aby istniała nie istniejąc. Wszystko zaś, co Bóg czyni lub może czynić, objawia Byt i uczestniczy w pewien sposób w Jego poznawalności. W Ontologii, mówiąc o istocie możliwości¹⁾ zaznaczyliśmy: rzeczą możliwą dla Boga jest to, co jest możliwe w sobie, wewnątrznie. Św. Tomasz wspaniale to uzasadnia: „Należy rozważyć, mówi on, że — skoro wszelki działacz wytwarza coś podobnego do siebie — każdej mocy czynnej odpowiada coś możliwego, co jest przedmiotem właściwym tej mocy i jest zgodne z naturą aktu, będącego podstawą tej mocy czynnej... Otóż byt Boży, na którym opiera się pojęcie mocy Bożej, jest bytem nieskończonym, który nie ogranicza się do pewnego tylko rodzaju bytu, lecz który zawiera w sobie doskonałość pełni bytu. Wszystko zatem, co odpowiada lub może odpowiadać pojęciu bytu, należy do liczby możliwości absolutnych, w stosunku do których Bóg nazywany jest Wszechmocą”²⁾. Lecz to, co zawiera sprzeczność, nie może być uczynione przez Boga.

¹⁾ Patrz wyżej str. 54.

²⁾ S. Th. I, q. 25, a. 3.

Jeżeli tylko zgłębimy cokolwiek sposób działania bożego *ad extra* czyli nazewnątrz, to zaraz spostrzeżemy wielką różnicę, jaka zachodzi między wszechmocą bożą a mocą czynną stworzoną, a mianowicie, że ta ostatnia jest źródłem samego aktu i jego skutku, podczas gdy pierwsza jest przyczyną jedynie skutku, sama zaś jest identyczna ze swym aktem. Ponieważ w Bogu wszystko jest aktem boskim, zatem i przymiot „wszech-moc“ nie może w żaden sposób uprzedzać działania bożego: tłumaczy on jedynie swój skutek.

Ponadto można zauważyć, iż możność działania człowieka posiada dwie strony: przede wszystkim możność postanawiania, na mocy której człowiek zdolen jest sądzić, iż należy wykonać akt wolny, i go postanawia. Następnie zaś możność działania, która obejmuje zdolności potrzebne do wykonania postanowienia: wyobraźnię, siły ruchowe ciała itd., wreszcie zewnętrzne środki działania. Postanowienie, które należy do sądu praktycznego, jest oczywiście częścią istotną i najszlachetniejszą władzy działania, wszystkie inne czynniki są porządku materialnego. W Bogu zaś nie mają one żadnej racji bytu, gdyż Bóg byłby zależny, gdyby do działania potrzebował środków zewnętrznych w stosunku do swego postanowienia. Wszechmoc boża zatem tkwi w tem, co w Bogu odpowiada rozumowi praktycznemu: w Jego umyśle i w Jego woli.

Jakśmy to już widzieli, umysł i wola boska tworzą tylko jeden akt, którym jest Bóg; podobnie się ma rzecz i z wszechmocą. Lecz skutek tego aktu, nieskończenie liczny, jest z siebie niekończący: tym samym aktem wiecznym mógł Bóg wywołać skutki zupełnie inne. Na tem właśnie polega tajemnica nieprzenikalna wszechmocy Bożej: odnajdujemy ją taką samą w zagadnieniu *stworzenia i zachowywania* bytów, jak i w zagadnieniu *współdziałania Bożego i premocji*.

Aktem swoiście właściwym wszechmocy Bożej jest stwarzanie, które polega na uczynieniu czegoś z niczego. Określenie to nie znaczy bynajmniej, iżby nicość była jakąś materją, którą Bóg posługuje się, aby tworzyć rzeczy. Wskazuje ono jedynie, iż niema żadnej materji, któraby istniała przed aktem stworzenia. I to właśnie wyróżnia ten akt od czynów stworzeń. Skutkiem przyczyn sprawczych jest jedynie wprowadzenie formy do materji, istniejącej już przed działaniem tych przyczyn; forma zaś może być substancjalna lub przypadłościowa. Przeciwnie, gdy Bóg działa, nic uprzednio nie istnieje, na skutek zaś samego postanowienia Bożego zjawia się byt. „Rzekł i wszystko uczynione jest.“ Niema żadnej emanacji panteistycznej: substancją Boża nie uzewnętrznia się, nie jest ona materją czy środkiem do czynienia czegoś; jedynie wola Boża wywołuje byt nowy i stwarza z *niczego* niebo i ziemię.

Św. Tomasz bardzo starannie opracowuje pojęcie stworzenia, zaznaczając, że byty stworzone udzielają swych form przez działanie i to tem doskonalej, im więcej same są w ich posiadaniu. Weźmy dla przykładu formę przypadłościową; ciało gorące tem lepiej udziela swej ciepłoty i rozgrzewa, im samo jest gorętsze. A forma substancjalna? Roślina lub zwierzę całkowicie dojrzałe rodzą potomstwo podobne do siebie. Gdy zaś chodzi o formę nabytą i umysłową, np. ideę, to artysta, czy wogóle człowiek, który coś tworzy, urzeczywistnia w materji zamiar lepiej lub gorzej ujęty.

Otóż formą Boga, jeśli się tak można wyrazić, jest Jego natura, Jego myśl, Byt. Jest samym Bytem samoistnym, jest to Jego swoista właściwość. Jemu zatem przysługuje udzielać nie jakiegokolwiek formy poszczególne, lecz byt, istnienie. Ponieważ ma byt w stopniu najwyższym, może go zatem udzielać temu, co nie posiada bytu w najmniejszej mierze. Stwarza. Najpowszechniejszy skutek, jakim jest byt, z konieczności zależy od przyczyny najogólniejszej, którą jest Bóg. Ponieważ żadne stworzenie nie jest samym bytem, nie może zatem być obdarzone mocą stwarzania, gdyż nie może osiągnąć bytu ze stanowiska samego bytu, czyli w głębinie nieskończonej.

Aczkolwiek teoria stworzenia nie była znana starożytnym, narzuca się ona każdemu filozofowi, który przyjmuje, iż Bóg jest pierwszą przyczyną. Skoro bowiem każdy byt, który nie jest swoim istnieniem, wymaga przyczyny, to żaden byt nie może być presuponowany dla przyczynowości Bożej. Bóg zatem stworzył wszystko z niczego.

Jedyną trudność stanowi pojęcie stosunków Stwórcy i stworzenia. Ściśle mówiąc, są one niepojęte, gdyż akt stwórczy, powtarzamy raz jeszcze, jest w Bogu Bogiem samym, ponieważ zaś Bóg nie może być podmiotem żadnego stosunku, zatem nie ma On żadnego stosunku rzeczywistego z bytem przez siebie stworzonym: dzieło stworzenia nie dotyka Go wcale. Stworzenie zaś, przeciwnie, przez fakt stworzenia jest podmiotem rzeczywistego stosunku ze swym Stwórcą, a stosunek ten, jak się silnie wyraża św. Tomasz, nie tylko jest w stworzeniu, lecz *jest* stworzeniem samem. Jak to zaraz zobaczymy, najwyższa ta zależność, która nadaje całą wartość stworzeniom, gdyż bez niej nie istniałyby wcale, ta zależność nie ogranicza się do pierwszej chwili stworzenia, ona jest nieustanna, gdyż działanie Boże jest nieustanne.

Stosunek, ustanowiony przez akt stwórczy, jest jednostronny; podobna tajemnica istnieje, jakeśmy to już zaznaczyli, w sprawie celu stworzenia. Celem Boga w stwarzaniu jest On sam, i to do tego stopnia, iż sam Bóg nie mógłby, w jakimkolwiek dziele, obrać innego celu. Ten cel wszakże jest najdoskonalej osiągnięty:

i bez dzieła stworzenia, które w niczem Bogu pożytecznym być nie może. Bóg zatem, mając ten cel w stwarzaniu, przenosi go jedynie na stworzenia, których bytem, doskonałością i radością będzie dążyć do Niego, każde na swój sposób.

Dla każdego, kto prawdziwie filozoficznie pojął stworzenie, jest *zachowywanie* rzeczy w bycie przez Boga jedynie koniecznym wynikiem aktu stworzenia. Jeszcze przed podaniem dowodów istnienia Boga zaznaczyliśmy, iż ważniejszą jest rzeczą wytłumaczyć *być* rzeczy niż ich *stawanie się*. Ponieważ bytowanie jest trwałe, więc i akt stworzenia musi trwać, zachowywanie tedy jest jedynie jakby przedłużonym jednym i tym samym aktem stwórczym Boga, wyższego ponad czas. Aktem tym jest Bóg nieustannie obecny w samym „sercu” każdej rzeczy. Wystarczyłoby, aby Bóg zawiesił skutek tej obecności, a natychmiast wszelkie stworzenie spadłoby zpowrotem w nicłość.

Teoria *współdziału boskiego* i *premoci* jest jedynie zastosowaniem zasady wyżej przyjętej: wszelki byt, jako byt, pochodzi, jako od właściwej swej przyczyny, od Boga. Otóż i działania stworzeń i skutki tych działań są również bezwątpienia bytami. Te działania zatem i ich skutki są również spowodowane przez Boga. On „sprawuje wszystko we wszystkich” mówi Pismo św.¹⁾, a według św. Tomasza, Bóg porusza wszystkie przyczyny drugie we wszystkich ich działaniach.

Tej nauce przeciwstawia się następująca trudność: czyż władze czynne i same jestestwa, w których one tkwią, nie są przystosowane do działania? Jeżeli tedy nie one są jedyną przyczyną, jeżeli działanie może być wykonane bez nich, to do czegoż one służą? Istnienie ich jest próżne. Zarzut ten miałyby jedynie wówczas wartość, gdybyśmy wraz z *okazjonalistami* twierdzili, że Bóg jest wyłączną przyczyną wszelkiego działania, istoty zaś stworzone nie działają w ścisłym tego słowa znaczeniu. W tym wypadku bowiem, zaprzeczając istnieniu działań stworzonych, trzeba by logicznie zaprzeczyć również istnieniu samychże stworzeń.

Lecz Bóg działa *przez* byty stworzone. Zapewne Bóg mógłby się bez nich obejść i bez nich wytworzyć wszelkie skutki ich działań, skoro jednak postępuje inaczej, to — jak mówi św. Tomasz — nie wskutek niemocy, lecz z dobroci, iżby stworzenia, mając udział w bycie, miały go nadto i w przyczynowości. Bóg daje stworzeniom przyczynowość, tak jak daje im byt, gdyż stwarza na podobieństwo swoje. Być zaś przyczyną i działać tak samo stanowi podobieństwo z Bogiem, jak istnieć.

Skoro zatem twierdzimy, że wszelkie działanie i wszelki skutek działania pochodzą od Boga, jako od swej pierwszej przyczyny,

¹⁾ I. Kor., XII, 6.

nie zaprzeczamy tem samem bynajmniej przyczynowości stworzonej; przeciwnie, stwierdzamy ją i dajemy jej podstawę. Ktoby nie mógł zrozumieć, iż wszelka czynność jest od Boga, ten nie rozumiałby, iż wszelki byt jest od Boga. Skoro bowiem *władze* stworzone pochodzą od pierwszej przyczyny przez stworzenie i zachowanie, jakżeby ich *akty*, które jako takie są szlachetniejsze niż władze, nie pochodziły od tejże przyczyny?

Działanie jest takie, jakim jest byt, sposób zaś działania stosuje się do sposobu bycia. Bóg, który jest przez się, działa przez się; stworzenie zaś, które jest przez Boga, działa przez Boga. Gdy działa kilka czynników podporządkowanych, mówi św. Tomasz, to drugi działa mocą pierwszego, gdyż pierwszy porusza do działania. Bóg zatem porusza każdą rzecz do działania. Bóg nie tylko daje swemu stworzeniu zdolność działania, nie tylko zachowuje ją i doprowadza do czynu, lecz nadto w skutku wytwarza *samo istnienie* czynu, gdyż byt jest swoiście właściwym skutkiem Boga. Przyczyna druga jest właściwie jedynie przyczyną „stania się” skutku, lecz nie jego bytu. Poza tem jest ona przyczyną-narzędziem tego bytu. Wszakże, czy działa jako przyczyna właściwa, czy jako przyczyna-narzędzie, zawsze potrzebuje *współdziałania* Boga, aby przejść z możności w czyn. *Premocją fizyczną* zaś nazywamy skutek, który Bóg wywołuje w przyczynie drugiej, gdy porusza ją do działania.

Bezpośrednim wynikiem tych wszystkich zasad jest możliwość cudu. Oczywiście jest rzeczą, iż wszechmoc Boża może pominać wszystkie siły stworzone, pozbawić je swego współdziałania i działać swobodnie w naturze, aby w niej wywołać zjawisko nadzwyczajne.

XV. — WYNIKI. STOSUNEK MIĘDZY BOGIEM A ŚWIATEM.

Na zakończenie będzie rzeczą interesującą zwrócić uwagę, iż teza św. Tomasza o „premocji fizycznej” tak głęboka a, jak niektórzy mówią, tak ciemna nawraca do pierwszej z „pięciu dróg” i tłumaczy dowód istnienia Boga wzięty z ruchu. Dowód ten, zbyt zapoznany i lekceważony przez myślicieli nowożytnych, jest właśnie arcydziełem Arystotelesa: wykazuje on, iż w każdym ruchu, w każdej aktuacji możności należy widzieć konieczność pobudzenia przez Akt czysty. Teza zaś św. Tomasza: „Bóg porusza wszystkie przyczyny drugie do wszelkich ich działań” jest uznaniem tego pobudzenia boskiego w każdym działaniu i każdym „stawianiu się” stworzeń. Teza ta, która znajduje swe bezpośrednie zastosowanie w teologii i mityce, związana jest z perypatetyczną analizą ruchu.

Ponieważ badanie różnych przymiotów bożych ukazało nam Boga, który zna, chce, kocha i stwarza świat, zauważmy tedy, jak starannie trzymamy się, wraz ze św. Tomaszem, w równej odległości zarówno od tych, dla których Przyczyna świata zlewa się z nim samym, jak i od tych, wedle których Bóg jest nieobecny i od świata oddzielony. Filozofja tomistyczna z nieporównanie większą wnikliwością aniżeli *deiści* kładzie nacisk na nieskończoną odległość między Bogiem a stworzeniem; teza o analogji pozwala nam wyczuć, że — ściśle mówiąc — niema nic *wspólnego* między Nieskończonością i skończonem, aczkolwiek możemy wypowiadać o Bogu nasze pojęcia skończone, gdy tylko przestrzegamy warunków i granic tych orzeczeń. Lecz św. Tomasz, w przeciwieństwie do deistów, wskazuje nam zarazem, jak dalece Bóg jest wewnętrzny światu, obecny w ośrodku wszelkiej substancji, wszelkiego bytu, wszelkiej czynności, oddany — w akcie nieskończonym, który Go stanowi — myśli, miłości, chcieniu w stosunku do najmniejszych szczegółów wszelkiej rzeczy, której On jest wzorem i Stwórcą. Wszelka istotność jest naśladownictwem Jego istotności, wszelkie istnienie — uczestnictwem, przez Niego chcianem, w Jego istnieniu.

Jeżeli *panteiści* w czemkolwiek przesadzają, to bynajmniej nie w twierdzeniach, odnoszących się do tej obecności Boga w stworzeniach. Jeżeli czem grzeszą, to raczej brakiem niż zbytkiem. Ponieważ nie mają pojęcia o odrębności boskiej, nie dającej się do niczego innego sprowadzić, ponieważ nie widzą, że choć rzeczy są podobne do Boga, to Bóg nie może być podobny do rzeczy, ponieważ zapoznają tajemnicę, wynikającą z współlistnienia skończonego z Nieskończonością, przeto pozbawiają swe wypowiedzenia o bóstwie wszelkiej siły i wszelkiego znaczenia. Przez ubóstwienie natury nie rozbudza się poczucia religijnego, przeciwnie, poniża się je, odwracając je od właściwego przedmiotu. Ująć natomiast umysłem konieczność przyczyny nieskończonej transcendentnej, a zarazem doskonale immanentnej, niezbędnej dla wytłumaczenia natury, to dowieść, iż serce ludzkie jest przebić pozory i wznieść się bez zwłoki i bez zboczeń do swego celu.

Logika

LOGIKA

przez S. MOREAU-RENDU.

ROZDZIAŁ XXXI.

PRZEDMIOT LOGIKI.

I. — CO TO JEST LOGIKA?

Ontologja, kosmologja, psychologja, teodycea stanowią prawdziwą syntezę, która zdaje się wyczerpywać wszystko poznawalne. Czy jest jeszcze miejsce dla jakiej innej nauki, mającej ściśle określony przedmiot? Co to jest logika? Czy ma ona jakie rzeczywiste zadanie i czy ma do niego prawo?

„Logika, mówi św. Tomasz, jest nauką kierowniczą dla rozumu; dzięki niej rozum postępuje porządnie, łatwo i bez błędu¹⁾. Zatem, jak każda nauka posiada określony przedmiot i swoiste sposoby postępowania, dzięki którym umysł dochodzi do poznania tego przedmiotu, podobnie i logika posiada swój przedmiot własny, *prawdę*, i występuje jako prawodawczyni rozumu²⁾, gotowa pouczyć go o sposobach dojścia do tej prawdy. Słowem, logika występuje, ile razy umysł zastanawia się nad swojemi czynnościami kolejnymi: „Jaką wartość ma moje poznanie? Czy moja pewność jest prawowita? Czy moje sposoby zdobycia pewności mogą się stać ostatecznymi przepisami?“

Św. Tomasz niejednokrotnie³⁾ uzupełniał określenie logiki, które podaliśmy wyżej. Logika, tłumaczy z większą ścisłością, jest nauką o „*bycie myślowym*“. Co należy rozumieć przez te wyrazy?

¹⁾ Post. Anal. I, l. 1.

²⁾ Nazwy: rozum, umysł, pojmowanie, intelekt oznaczają tę samą władzę, którą jednak nazywamy przedewszystkiem umysłem, gdy ujmujemy pojęciowo, rozumem zaś, gdy rozumując przechodzi od jednego pojęcia do drugiego.

³⁾ S. Th, I, q. 16, a. 3 ad 2; — *Metaph. c. V. l. 9*; — *De ente et essentia*, c. 1.

Przedstawienie umysłowe, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, lecz które zakłada rzeczywistość, a powstaje w naszym umyśle, gdy usiłujemy ująć na podobieństwo bytu to, co rzeczywiście nie jest bytem, innymi słowy: czysty stosunek. Gdy mówię np.: „Człowiek jest zwierzęciem rozumnym”, mogę ograniczyć się tylko do „*pierwszego wejrzenia*” umysłu, czyli — drogą abstrakcji — rozważać w człowieku jedynie jego naturę t. zn. byt, w którym łączy się zwierzęcość i rozumność. Jednakże, gdy analizuję moje twierdzenie, mogę również rozważać człowieka już nie *in se*, lecz jako pojęcie ogólne, typ, rodzaj. Wówczas myślę o „człowieku” namysłowo, „*drugim wejrzeniem*”. Tak tedy w *pierwszym widzeniu* czyli w *pierwszym wejrzeniu* ujmuję rzeczy same w sobie, ich istotności. W *drugim widzeniu*, w *drugim wejrzeniu* rozważam rzeczy ujęte przez mój umysł jako rodzaj lub gatunek, podmiot lub orzeczenie. Umysł tedy może rozważać rzeczy pod różnymi względami, z których wynikają swoiste stosunki i prawa, nazywane *prawami logicznymi*, stanowiącymi przedmiot *właściwy logiki*¹⁾.

II. — CZEM LOGIKA NIE JEST.

Condillac, Hobbes i inni rozumieli przez logikę sztukę rozmowania, sztukę dobrego mówienia, upodabiając ją mniej lub więcej do gramatyki. Zapewne, umysł musi się posługiwać w swych czynnościach „terminami”, i z tego tytułu nie są one dlań obojętne. Lecz umysł bada je dopiero na drugim miejscu, o ile one utrwalają myśl, której wewnętrzna natura im się wymyka. Podobnie należy też osądzić *logistykę*, system ideograficzny, którego pierwsze zarysy zdawał się przewidywać Leibniz; logistyka nabrała wielkiego rozgłosu wskutek prac Morgana, Perce’go, Peanoa, Russella, Padoa. I tutaj znak myśli usiłuje zastąpić akt myślenia, pewnego zaś rodzaju algebra, trudna zresztą w użyciu, ma zastąpić właściwą pracę rozumową. Próba ta, która chce być uważana za ułatwienie działań umysłowych, dojść może jedynie do ich zniweczenia: skoro bowiem tylko jednostki są oznaczane, skoro tylko one są rzeczywiste, podczas gdy pojęcia oderwane i ogólne, *ogóły (universalia)*, jak je nazywano, stają się tworam i urojonemi, to wracamy do błędów *nominalizmu*²⁾. Tymczasem, jak

¹⁾ Patrz: Wstęp, str. 1.

²⁾ Zagadnienie „ogółów”, przedewszystkiem w wiekach średnich roztrząsane, jest właściwie zagadnieniem bytów myślowych. „Czy rodzaje i gatunki są rzeczami w sobie czy też sztucznymi tworam umysłu, porządkującymi jedynie wszechświat?” Są to rzeczy, realnie jako ogóły istniejące odpowiadają *realności*; są to czyste abstrakcje, w żaden sposób nie istniejące w rzeczywistości, mówią *nominalności*; rodzaje i gatunki mają swoją podstawę w rzeczywistościach jednostkowych, lecz jako ogóły istnieją jedynie w umysłach, wyjaśniają wraz z Arystotelesem i św. Tomaszem, *realności umiarkowane*.

mówi Platon, „dla tego, kto się obawia pojęć, wszystko pozostaje niepoznawalne“.

Inni znów autorowie, między którymi i Goblot, usiłują przyłączyć logikę do psychologii. Skoro bowiem, mówi ten ostatni, wyłoniło się już zagadnienie poznania czyli zagadnienie możliwości myślowego ujęcia przedmiotu, powstaje pytanie: w jaki sposób to ujęcie jest możliwe? W ten sposób, że docieramy do umysłowo poznawalnego, usuwamy zaś elementy zmysłowe. Cała ta dialektyka wszakże „jest jedynie psychologią umysłu, rozważanego w normalnym spełnianiu swej funkcji istotnej.“ Logikę możnaby umieścić poza psychologią tylko w wypadku przyjęcia platońskiej teorii „idej“, gdyż ona to obdarza prawdę istnieniem poza-umysłowem¹⁾. Pogląd przytoczony miesza badanie faktów (umysłu i jego działalności) z prawidłami, których zadaniem jest zapewnić umysłowi prawidłowość działania i maximum owocności. Oczywiście, psychologia wyjaśnia pochodzenie i naturę pojęć, sądów, rozumowania; jednakże logika i ona jedynie wskazuje „technikę jasnych pojęć, prawidłowych sądów i ważnych rozumowań i to zarówno w tym celu, aby człowiek mógł coś myślowo wytworzyć, jak i w tym, aby uniknął sofizmatów.

Inni wreszcie zajmują stanowisko przeciwne i oświadczają, iż logika rozumowa nie jest jedyną logiką. I tak Ribot napisał *Logikę uczuć*, dr. Le Bon zaś rozróżnia, prócz logiki rozumowej, „logikę biologiczną“, „logikę uczuciową“; „logikę społeczną“, „logikę mistyczną“. Jeśli mamy, jakżeśmy to wykazali, uważać logikę za naukę, zajmującą się rozumem, to zachodzi u Le Bona oczywiście pomieszanie pojęć. Biologia bowiem, psychologia, socjologia, mistyka podają, jak zresztą, wszystkie nauki, łańcuchy zjawisk; lecz nie wszędzie tam, gdzie dają się zauważyć sploty zjawisk, mamy logikę. Ta ostatnia występuje tam, gdzie celem złańcuchowania jest prawda jako taka. To też zjawiska biologiczne, uczuciowe, społeczne czy mistyczne mogą, oczywiście, stać się przedmiotem materialnym logiki. Lecz jej przedmiotem formalnym pozostaje, poprzez całą różnorodność nauk, byt myślowy.

Tem samem łatwo zrozumieć, dlaczego można i trzeba uważać logikę jako warunek wiedzy całkowitej, doskonałej, ostatecznej, i wraz z Bakonem nazwać ją „nauką nauk“. Poza ten zakres jej jest nieograniczony, jak zakres bytu, którego rozliczne przejawy ona ujmuje i hierarchizuje. Zresztą każda nauka, aby dotrzeć do rzeczywistości, wznosi cały system hipotez, określeń, klasyfikacyj, czyli innymi słowy, system „bytów myślowych“, a tem samem każe zgóry przypuszczać logikę. To też Arystoteles nie mylił się bynajmniej, gdy nazwał logikę „organon“,

¹⁾ *Traité de Logique*, str. 29 nn. (wyd. A. Colin).

jak nie mylili się „artyści” średniowieczni, gdy *dialektyce* wyznaczali osobne miejsce między naukami, które alegorycznie przedstawiali w portykach katedr gotyckich. Istotnie, umysł, któryby się nie stosował do jej praw, dałby dowód wielkiego braku konsekwencji; mógłby, jak zauważa *Logika z Port-Royal*, przypadkiem natrafić na prawdę, lecz nie posiadałby „szponów”, aby móc ją zatrzymać.

Mimo to wielu filozofów powątpiewało, czy logika jest nauką; chcieli w niej upatrywać jedynie sztukę, a to dlatego, że logika uczy dobrze rozumować. *Logika z Port-Royal* nosi tytuł „sztuka dobrego myślenia”, Balmès zaś napisał „*Sztukę dochodzenia do prawdy*”. Oczywiście, wszelka sztuka kieruje jakimś wytwarzaniem, wykonaniem jakiegoś dzieła, i logika również spełnia to zadanie w równej albo większej mierze, niż wszelka inna nauka. Podstawą jej nie jest wyłącznie empiryzm, opiera się ona także na rozumowem poznaniu zasad normatywnych, które ze swej strony są wynioskowane z pierwszych zasad rozumu i z natury przedmiotów, mających być poznanemi. Logika jest jeszcze i dlatego nauką rozumową, że — jak tłumaczy św. Tomasz — „nietylko jest zgodna z rozumem (takiemi są wszystkie nauki), lecz zajmuje się też samym aktem rozumu, jako swoim właściwym przedmiotem. Nadto, kierując naszymi czynnościami rozumowemi, z których wypływają wszelkie sztuki, zdaje się sama być sztuką sztuk...”¹⁾ Należy ją uważać jako naukę *spekulatywną* a zarazem *praktyczną*, zależnie od stanowiska, jakie zajmujemy.

III. — PODZIAŁ LOGIKI.

Logika podporządkowana jest całkowicie rozumowaniu, z czego wynikają dwa zasadnicze rozróżnienia.

Przy wszelkiem tworzeniu znawcy oceniają plan artysty i wartość zużytych materiałów. Również i w logice, nauce rozumowej, lecz zarazem sztuce sztuk, trzeba rozróżnić *formę* i *materję* rozumowania.

Formę, a zatem badamy *in abstracto* prawa idealne, do których należy się stosować, aby posługiwać się rozumem w sposób prawowity i prawidłowy, unikając niedorzeczności.

Materję, a zatem badamy, lecz już w sposób konkretny, jakie są warunki, aby rozumowanie było nietylko prawidłowe, lecz i dowodzące, zdolne wytworzyć wiedzę i osiągnąć prawdę.

Dlatego to logika dzieli się na dwie części: na

1. *Logikę małą* albo *logikę formalną*, która zajmuje się prawami nauki, prawami ścisłemi, *a priori*, powszechnemi, niezależ-

¹⁾ Post. Anal. I, lect. 1.

nemi od takiego czy innego przedmiotu wiedzy, lecz ważnemi dla wszystkich nauk, i na

2. *Logikę większą* albo *logikę materialną*, której studjum jest dłuższe i trudniejsze. Zgłębia ona bowiem podstawowe zagadnienia rozumowania, poznania, określa przedmiot każdej grupy nauk, bada stosunki, jakie umysł z niemi nawiązuje, i wyszczególnia metody, dzięki którym umysł rzeczywiście nauki poznaje.

Słowem, zaznacza Rabier, logika formalna może być nazwana „nauką o zgodności myśli z sobą samą, albo innymi słowy, nauką wynikania; logika stosowana zaś — nauką o zgodności myśli z przedmiotami, czyli nauką prawdy... Logika formalna jest zatem ostatecznie jedynie nauką o wyższych warunkach prawdy..., wstępem... i znajduje swoje uzupełnienie naturalne i konieczne w logice stosowanej, która nam wskazuje skuteczne środki zdobycia prawdy. Przeciąć węzeł, łączący logikę wynikania z logiką prawdy, znaczyłoby wywołać zubożenie pierwszej na prawdę, uważać wynikanie jako rzecz bezwzględnie dobrą i równowartościową, niezależnie od tego, czy rozumowanie wychodzi z prawdy, aby doprowadzić do prawdy, czy też wychodzi z fałszu, aby doprowadzić do fałszu. Tem samem jednak podkopuje się wartość logiki i zniża się sztukę poważną do poziomu sztuki sofistów i retorów. Przeciw takiemu pojmowaniu logiki można się odwołać do zdania jej twórcy, Arystotelesa. Ten do teorii sylogizmu, czyli czystego wynikania, dodaje teorię dowodzenia, w którym — według niego — sylogizm znajduje swe właściwe zastosowanie. Dowodzenie zaś — to rozumowanie, które, wychodząc z przesłanek prawdziwych, dochodzi do wniosku prawdziwego¹⁾).

¹⁾ *Leçons de Philosophie*, II: Logique, rozdz. I, str. 6—8 (Hachette, 1917).

ROZDZIAŁ XXXII.

POJĘCIE.

I. — O TRZECH CZYNNOŚCIACH UMYŚLU.

Chociaż logika jest przede wszystkim nauką o rozumowaniu, to jednak zajmuje się i innymi czynnościami umysłu, warunkującymi rozumowanie.

Rozumuję np. czyli argumentuję, budując następujący sylogizm:

„Wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest nader pożyteczne;

Filozofja poucza człowieka o jego obowiązkach;

A więc filozofja jest nader pożyteczną“.

Łatwo zauważyć, że to rozumowanie — jak zresztą każde rozumowanie — zakłada inne akty umysłowe, a nawet nie jest bez nich możliwe. Istotnie, aby stwierdzić pożyteczność filozofji, muszę najpierw ująć szereg pojęć, służących za podstawę dla mojej pracy umysłowej, jak np. pojęcie człowieka, obowiązku, pożyteczności, filozofji. Samo jednakże ujęcie tych pojęć, bez twierdzenia lub przeczenia o nich czegokolwiek, nie przybliżyłoby mnie bynajmniej do poznania prawdy. W tym celu muszę przedmioty mej myśli łączyć, jeśli mi się zdaje, że sobie odpowiadają, stwierdzić ich zgodność przez umieszczenie słowa *być* (łącznika) między podmiot i tę właściwość, którą uważam za przysługującą mu (orzeczenie). Dlatego to rozumowanie wymaga:

1. Wytworzenia idei czyli „*pojęć*“, dzięki którym umysł ujmuje rzeczy, co stanowi „*ujęcie*“ wyrażane „*wyrazami*“ albo „*terminami*“ (ręczownicy: *człowiek, obowiązek, pożyteczność, filozofja; czasownik: jest*);

2. Ustanowienia między rzeczami ujętymi stosunków tożsamości lub nie-tożsamości zgodnych z rzeczywistością: jest to „*sąd*“ wyrażany w „*zdaniach*“.

(Wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest nader pożyteczne. Filozofja poucza człowieka o jego obowiązkach.)

Zatem w zdążaniu do prawdy narzucają się trzy czynności umysłowe. Są to — w porządku rosnącej złożoności — *pojęcie*, *sąd* i *rozumowanie*. Stąd trzy części logiki mniejszej, uczącej prawidłowo rozumować:

- O pojęciu
- O sądzie.
- O rozumowaniu.

II. — POJĘCIE: TREŚĆ I ZAKRES.

Pojęcie jest to umysłowe przedstawienie rzeczy bez jakiegokolwiek twierdzenia lub przeczenia. Skoro rozważamy jego zawartość czyli przedmiot ujęty, pojęcie nazywamy *objektywnem*. Jeśli przeciwnie, pomijając przedmiot, rozważamy jego stronę *subiektywną*, możemy je nazwać pojęciem *myślowem* albo *słowem wewnętrznem*, gdyż umysł jakby wymawia je w sobie. W psychologii widzieliśmy, iż pojęcie różni się istotnościowo od wyobrażenia, że jest *oderwane* i *powszechne*.

Logika zajmuje się pojęciem nie jako rzeczywistością umysłową, co stanowi przedmiot psychologii, lecz jako *bytem myślowym*, jako *podmiotem* lub *orzeczeniem*. Różnica między temi ostatniemi polega na tem, że podmioty istnieją w sobie, orzeczenia zaś wyrażają jakości podmiotów. Logika bada również zawartość pojęć, w stosunku zaś do wartości orzeczeń i ich zgodności z podmiotem stawia następujące pytania: „Co orzeczenia wypowiadają o podmiotach? W jaki sposób orzekają coś o podmiotach?” Z pytań tych powstają zagadnienia o *treści* i *zakresie* pojęć, o *kategorjach* albo *predyamentach* i o *sposobach orzekania* albo o *predykabljach*.

W świadomości zwierzęcia może istnieć tylko ciąg wyobrażeń, następujących po sobie nawet bez związku. Człowiek, obdarzony rozumem, przeciwnie, opracowuje pojęcia, porządkuje je i ustanawia stosunki między zjawiskami. Ponieważ jednak nie może ująć odrazu bytu w pełni jego gatunkowej istotności, więc aby osiągnąć ten cel, widzi się zmuszonym użyć pewnej sztuki i myśleć częściami. Dlatego to wiedza zawiera stosunki *zakresu* i *treści*.

Gdy np. wydaję sąd: „Protoplazma jest albuminoidem”, orzekam o podmiocie: protoplazma, substancji tworzącej żywą komórkę, te cechy, które stanowią znaczenie wyrazu: albuminoid, t. j. ciało, zawierające jako istotnościowe składniki: węgiel, tlen, wodór i azot, wydzielające przy rozkładzie woń siarkowodoru, ścinane zapomocą alkoholu, silnych kwasów i ciepła. Innemi słowy: zbieram w pojęciu protoplazmy określone cechy, które tworzą *treść*,

z czego wynika, że treść pojęcia równa się jego zawartości jakościowej i przedstawia umysłowi jakąś istotność lub naturę. Praktycznie wyrażona jest w określeniu rzeczy, lecz ponieważ dzięki sądowi określającemu stwierdzam, iż protoplazma jest jednym z ciał, którym przysługuje orzeczenie „albuminoid”, więc tem samem rozważam też i zespół tych jednostek, którym odpowiada określenie albuminoid; staję wówczas na stanowisku *zakresu* pojęcia, jego ilości, jego objętości.

Z tego krótkiego streszczenia wyciągamy kilka wniosków:

1. Pojęcie wyraża się przede wszystkim przez treść, czyli przez zespół właściwości, stanowiących istotność; zakres wyraża jedynie ilość.

2. O treści i zakresie można mówić jedynie, gdy się unika nominalizmu. Przypominamy sobie bowiem, iż według tej teorii tylko jednostki posiadają wartość rzeczywistą; rodzaje i gatunki są jedynie ułudami, i to ułudami czysto subiektywnymi, dzięki którym każdy człowiek na swój sposób syntetyzuje sobie swoje różne doświadczenia.

3. Po odrzuceniu nominalizmu i rozpoznaniu i sklasyfikowaniu istotności widzimy, iż te dwie właściwości: treść i zakres, stoją do siebie w stosunku odwrotnym, gdyż im liczniejsze są byty, posiadające te same cechy, tem mniej liczne są te wspólne cechy; treść się zmniejsza, gdy wzrasta zakres, wzrasta zaś w miarę, jak się zakres kurczy. Słowem, słabość naszego umysłu, niezdolnego do wyrażenia wszechświata w jednym tylko pojęciu, sprawia, iż treść i zakres kolejno bądź wzrastają, bądź zmniejszają się, a zawsze jedno kosztem drugiego. Gdy obejmujemy wszystkie byty, zakres dosięga szczytu, natomiast treść jest najuboższa, gdyż całemu zespołowi bytów możemy jako cechę wspólną przypisać jedynie byt, byt, który nawet nie stanowi rodzaju i którego pojęcie wskutek tego przekracza wszelkie pojęcie. Gdy natomiast, przeciwnie, zatrzymujemy się przy jednostce, zakres jest najmniejszy, zato treść największa, gdyż jednostka przedstawia całe mnóstwo szczegółów i właściwych sobie okoliczności.

III. — KATEGORJE ALBO PREDYKAMENTY.

Ponieważ umysł wykonywa niezliczone czynności, byłoby rzeczą zupełnie złudną usiłować sporządzić szczegółową listę wszelkich możliwych „orzeczeń”. Mimo to rozróżnia Arystoteles między nimi kilka określeń podstawowych, grupujących inne; jest to „dziesięć kategorii”, czyli „predykamentów”, stanowiących najwyższe rodzaje rzeczy, pod które — zależnie od zakresu — pod-

porządkowują się odpowiednie pojęcia i stają się naukowemi¹⁾. Istotnie, z chwilą gdy orzeczenie wyraża byt rzeczywisty i skończony, daje się ono sprowadzić do jednej z tych kategorii; jedynie Bóg i byt myślowy wyłamują się z pod tej klasyfikacji: Bóg z powodu swej nieskończonej doskonałości, byt zaś myślowy z racji swej niedostateczności.

Lista kategorii arystotelesowskich jest następująca:

1. *Substancja*: t. j. natura, której właściwą jest rzeczą istnieć w sobie, a nie w czymś innym; ona przyjmuje dalsze określenia; np. człowiek.

W ontologii rozróżniliśmy drugi jeszcze sposób istnienia, mianowicie sposób istnienia *przypadłości* czyli natury, której właściwą jest rzeczą istnieć nie w sobie, lecz w innej rzeczy; to też dalsze dziewięć kategorii oznacza przypadłości.

2. *Ilość*: obserwując substancję, stwierdzam, iż ona zwiększa się, pozostając jednak sobą, np. człowiek osiąga pewien wzrost, zatem jego substancja materialna rozwija się ilościowo.

3. *Jakość*: stwierdzam dalej, że substancja posiada różnego rodzaju sposoby bycia, mogę więc mówić o ciepłocie, sile, inteligencji człowieka.

4. *Stosunek*: rozważam substancję w stosunku do innych, gdy widzę np. człowieka większego, mniejszego, wykształćszego niż jego sąsiedzi, syna lub ojca innego człowieka.

5. *Czynność*; 6. *Bierność*: rozpatruję stosunki dynamiczne między bytami, stosunki, wychodzące poza kategorię stosunku. Gdy skrzypek gra, wykonywa czynność, której skrzypce poddają się biernie.

7. *Miejsce*: substancja materialna zajmuje pewne miejsce ściśle określone, człowiek np. znajduje się w pokoju lub idzie drogą.

8. *Czas*: substancja materialna posiada trwanie, które mogę mierzyć; człowiek, rozważany ze stanowiska swego istnienia, ma jakiś wiek określony.

9. *Położenie*: substancja materialna może w różny sposób układać swe części całkujące i rozmaicie je rozmieszczać na tem samem miejscu; człowiek np. może klęczeć, stać lub leżeć, na krześle zaś może siedzieć kolejno bokiem lub wprost.

10. *Posiadanie*: na ciało nakłada się ubrania, zbroję lub ozdoby; np. człowiek się obuwa.

Czy wszakże wyliczenie to nie należy do metafizyki, skoro kategorie przedstawiają sposoby bycia? Oczywiście, należy wszak-

¹⁾ Kant zwiększył liczbę kategorii do dwunastu, poda wszakże listę ich zupełnie odrębną.

że i do logiki, gdyż klasyfikuje orzeczenia. Dlatego to np. gdy — po określeniu sposobu bycia substancji (względ metafizyczny) — rozważamy ilość jednostek, posiadających cechę substancji, przechodzimy do rozpatrywania kategorii pod względem logicznym.

IV. — SPOSOBY ORZEKANIA.

Aby ująć rzeczywistość w całej jej złożoności, nie wystarcza wiedzieć, jakie mogą być orzeczenia, trzeba nadto stwierdzić, czy jakaś kategoria przysługuje podmiotowi i z jakiego tytułu. W odpowiedzi wskazuje nam logika pięć „sposobów orzekania” lub „form powszechności”. Są to: *rodzaj*, *gatunek*, *różnica gatunkowa*, *właściwość logiczna* i *przypadłość logiczna*. Rozpadają się one na dwie grupy stosownie do tego, czy się odnoszą do istoty podmiotu (rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa), czy też do tego, co tylko uzupełnia istotność (właściwości i przypadłość).

Rodzaj wyraża pojęcie ogólne, obejmujące kilka innych pojęć ogólnych, lecz o mniejszym zakresie. Tak np. pojęcie „zwierzę” wyraża rodzaj w stosunku do pojęć lwa, słońca, kota.

Gatunek obejmuje jednostki tej samej natury, posiadające cechy wspólne, wskutek których różnią się od innych grup jednostek, należących do tego samego rodzaju; w naszym przykładzie „lew” przedstawia gatunek rodzaju „zwierzę”¹⁾.

Różnica gatunkowa zaznacza cechy istotne każdego gatunku, które tem samem wyróżniają jeden gatunek z pośród wszystkich innych tego samego rodzaju: i tak odrębności lwa wyróżniają go od słońca i kota²⁾.

Właściwość logiczna przysługuje wyłącznie i stale jakiemuś gatunkowi a tem samem i wszystkim jednostkom tego gatunku, np. ryk lwa, rzenie słońca, śmiech człowieka.

Przypadłość logiczna wreszcie przedstawia coś niekoniecznego w podmiocie, czego obecność lub nieobecność nie zmienia istoty podmiotu, np. maść konia. Nie należy jednak mieszać przypadłości logicznej z ontologiczną. Tak np. jest ontologicznie przypadłością, iż jakiś koń posiada maść, logiczną zaś jest przypadłością, iż ta maść jest jaśniejsza lub ciemniejsza.

Aczkolwiek w największym streszczeniu podaliśmy najważniejsze wiadomości logiczne o pojęciach, to jednak i z tego skrótu

¹⁾ Należy starannie rozróżniać gatunek filozoficzny, o którym obecnie mowa, od gatunku przyrodniczego. Przyrodnicy bowiem określają gatunek jako ostatnią grupę jednostek, posiadających największą liczbę cech wspólnych, istotnych i nieograniczenie przekazywalnych przez dziedziczenie.

²⁾ Każde dobre określenie podaje rodzaj i różnicę gatunkową.

można już ocenić, jakie one posiadają znaczenie. Bez nich bowiem niemożliwa byłaby wszelka klasyfikacja, która znów jest jednym z podstawowych procesów myśli i nauki. Ponadto pozwalają nam te wiadomości zrozumieć znaczenie pewnych prądów współczesnej filozofji, jak np. teorji o powszechnem stawaniu się czyli ewolucjonizmu, teorji jedności natury czyli monizmu, które to prądy usiłują zatrzeć wszelkie różnice gatunkowe bytów, a tem samem zniszczyć typy i istotności, pozostawiając w świecie jedynie prawa ogólne, niejasno poznane.

ROZDZIAŁ XXXIII.

SĄD.

Pojęcia, aczkolwiek są warunkiem *sine qua non* naszego poznania, stanowią zaledwie jego stan zarodkowy. Nieobecność twierdzenia lub przeczenia, która jest ich cechą charakterystyczną, wprawdzie wyłącza w nich możliwość błędu, lecz zarazem nie dozwala im wyrażać prawdy w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tak np. samo uświadomienie sobie pojęć: człowiek, obowiązek, pożyteczność, filozofja, nie zawiera jeszcze żadnej pewności albo przekonania umysłowego. Aby ująć prawdę lub popełnić błąd, trzeba wydać sąd, twierdzić np. że „wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest w najwyższym stopniu pożyteczne“, albo też twierdzić, że „wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest w najwyższym stopniu niepożyteczne“. Innymi słowy, trzeba przy pomocy słowa *być* czyli *łącznika*, użytego twierdząco lub przecząco, połączyć kilka terminów rozklasyfikowanych jako podmioty i orzeczenia.

Sąd tedy określamy jako akt umysłu, przez który tenże wypowiedzi twierdzi lub przeczy, „łączy“ lub „dzieli“, uznaje zgodność lub niezgodność. Sąd, powstający w umyśle, przybiera postać *zdania myślowego*, które się uzewnętrznia w *zdaniu słownem*. Jednakże mimo łączenia czy dzielenia, które sąd przeprowadza, jest to akt prosty, niepodzielny, gdyż polega na daniu lub powstrzymaniu przyświadczenia. Również i zdanie myślowe, w którym się sąd wyraża, jest jedno i niepodzielone; oczywiście, obejmuje ono części: podmiot i orzeczenie, lecz te części zjawiają się łącznie w umyśle, gdzie tworzą organiczną całość¹⁾. Rozbić ten organizm myślowy znaczyłoby sprowadzić go do pojęć. Te uwagi pozwalają dostrzec pierwszorzędną rolę, jaką odgrywają sądy w czynnościach umysłowych. One stanowią nawet ośrodek, ku któremu wszystko zmierza. Wszak każda z naszych abstrakcyj jest wypowiedzeniem sądu. Każda poszczególna nauka, która przekracza zwykłe spostrzeżenia, jest właściwie zbiorem usystematyzowanych

¹⁾ Nie trzeba chyba dodawać, iż w zdaniu uzewnętrznionem przez słowa lub pismo, podmiot i orzeczenie nie mogą być dane równocześnie.

sądów. Umysł bowiem szuka nieustannie prawdy, dla której jest stworzony, nauka zaś całkuje środki, używane do jej osiągnięcia. Sąd zaś, z istoty swej, ma zawsze na względzie obiektywność, a tem samem przynosi nam prawdę lub fałsz zależnie od tego, czy wyraża zgodność czy niezgodność między naszym umysłem a rzeczywistością. Oczywiście, istnieją umysły wyższe: Bóg, aniołowie, które posiadają intuicję rzeczy, a tem samem unikają nietylko abstrakcji, lecz i wszystkich niepewności aktu sądenia; zaznaczmy wszakże raz jeszcze, iż umysł ludzki jest zbyt słaby, aby rościł sobie prawa do intuicji dokładnych bez pomocy „łączenia” i „dzielenia”.

Oto w krótkim zarysie wiadomości z logiki o sądzie wogóle. Sposób zaś, w jaki umysł może stwierdzać treść sądu lub jej przeczyć (wyraźnie lub domyślnie), stanowi zagadnienie psychologiczne, rozpatrywane na innym miejscu. Należałoby wszakże wymienić różne sposoby sądenia, lecz to przekraczałoby ciasne ramki tych kilku stron. Ograniczmy się zatem do wskazania, iż sądy dzielą się na *proste* i *złożone*; proste, gdy jedno orzeczenie orzeka o jednym podmiocie, złożone zaś, gdy wyrażają zgodność lub niezgodność między kilku orzeczeniami i kilku podmiotami. Sądy złożone ze swej strony dzielą się jeszcze na kilka grup. — Ze stanowiska *ilości* może sąd być *ogólny* albo *szczegółowy*; ogólny — gdy podmiot jest wzięty w całym zakresie, szczegółowy — gdy podmiotem jest pojęcie szczegółowe; „każdy człowiek jest śmiertelny”, „niektórzy ludzie kłamią”. Ze stanowiska *jakości* może sąd być *twierdzący* lub *przeczący* stosownie do tego, czy wyrażamy zgodę na stosunek wskazany, czy nie: „każdy człowiek ma duszę”, „żaden człowiek nie jest tylko zwierzęciem”.

Zaznaczmy wreszcie, ze względu na wnioski metafizyczne, dyskusję otworzoną przez Kanta na temat sądów analitycznych i syntetycznych.

W sądzie analitycznym, który w ostateczności odnosi się do istotności rzeczy, podmiot zawiera orzeczenie, które umysł wykrywa w podmiocie, jeśli tylko przeprowadzi analizę całkowitą. Np. aksjomat: „całość jest większa od części”. Z chwilą, gdy analizujemy pojęcie-podmiot „całość”, zdajemy sobie sprawę, iż zawiera orzeczenie „część”, zatem z natury swej okazuje się całość od niej większą. W sądzie zaś syntetycznym odnosimy orzeczenie do podmiotu dopiero po doświadczeniu, przyczem orzeczenie orzeka coś czysto przypadkowego; np.: „Mamy ładną pogodę”. W mniemaniu Kanta jest sąd analityczny tylko tautologią, sąd zaś syntetyczny nie posiada żadnej wartości naukowej, gdyż opiera się jedynie na doświadczeniu. Dlatego będzie zawsze istniał — według Kanta — trzeci rodzaj sądów: *syntetycznych a priori*; *syntetycznych*, gdyż analiza podmiotu nie wykazuje orzeczenia, które nato-

miast dodaje coś do treści istotnej podmiotu, — *a priori*, gdyż sąd taki, podobnie jak sąd analityczny i poza wszelkiem doświadczeniem, stwierdza coś powszechnego i koniecznego. Np., mówi Kant, gdy twierzę, że linja prosta jest najkrótszą między dwoma punktami, to pojęcie „prosta” bynajmniej nie zawiera pojęcia „najkrótsza”. Jedyne intuicja czyli pewna dyspozycja naturalna umysłu pozwala mi dokonać syntezy podmiotu i orzeczenia, a dopiero później, porównywając kilka rodzajów linii przeprowadzonych między dwoma punktami, stwierdzam doświadczalnie, iż istotnie linja prosta jest najkrótszą. To też taki sąd, wnioskuje Kant, jako niezależny od doświadczenia i wytworzony przez nasz umysł, przedstawia jedynie prawdziwą zasadę naukową, zasadę kierowniczą każdej nauki. Lecz w takim razie nauki, a przedewszystkiem metafizyka, pozbawione są wszelkiej wartości przedmiotowej, a tem samem giną. Już i ten wynik wystarcza, aby — przed wszelką jeszcze dyskusją na temat możliwości sądów syntetycznych *a priori* — powziąć co do nich pewne podejrzenia.

ROZDZIAŁ XXXIV.

ROZUMOWANIE.

I. — ZNACZENIE ROZUMOWANIA.

Rozumowanie polega na „ruchu” umysłu, który — na mocy znajomości jednej rzeczy — przechodzi do poznania innej.

Rozumowanie wymaga *pośrednictwa, przyczynowości*, trzeba, iżby pierwsza wiadomość wywoływała drugą. Stąd łacińska nazwa *discursus* na oznaczenie rozumowania. Istota jego tkwi w *argumentowaniu*, t. j. w ścisłym powiązaniu sądów albo zdań.

Rozumować znaczy dojść do wypowiedzenia sądu w zależności od innego, czyli skuwać zdania w łańcuch¹⁾.

Weźmy nasz przykład:

„Wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest w najwyższym stopniu pożyteczne;

Filozofja poucza człowieka o jego obowiązkach;

Zatem filozofja jest w najwyższym stopniu pożyteczna”.

Po pierwszym sądzie wypowiedzianym jako prawdziwy: „Wszystko, co poucza człowieka o jego obowiązkach, jest w najwyższym stopniu pożyteczne”, umysł wypowiada drugi, uważany za zależny od pierwszego: „Otóż filozofja poucza człowieka o jego obowiązkach”.

Zdania, wyrażające te dwa sądy, nazywamy *przesłankami: większą i mniejszą*. Zestawienie ich nie jest daremne. Wypływa bowiem natychmiast sąd trzeci, którego pojawienie się jak gdyby było związane z tem zestawieniem; jest to *wniosek*, którego prawdę zapewniają przesłanki. Umysł zaś w akcie prostym, *akcie wnioskowania*, w którym tkwi istotność rozumowania, tworzy i stwierdza sąd ostateczny, w którym spoczywa: „A więc filozofja jest w najwyższym stopniu pożyteczna.”

Z tego wynika pierwsze stwierdzenie: aczkolwiek sąd podporządkowuje się rozumowaniu, jak akt prostszy więcej złożonemu, to rozumowanie jednak ze swej strony dąży do sądu, gdyż jest to jedyna czynność, która dozwala umysłowi spocząć w prawdzie.

1) S. Th. I, q. 58, a. 3; q. 79, a. 8.

Ostatecznie rozumujemy po to, aby móc z zupełną pewnością wydać sąd nowy.

Zauważmy również, iż wbrew pozornej złożoności, wynikającej z zestawienia przesłanek i wniosku, argumentacja jest czemś niepodzielnym, gdyż umysł przechodzi w wynikaniu jednym ruchem ciągłym, bez zatrzymywania, od znanego (punkt wyjścia) do nieznanego (punkt dojścia).

Wreszcie ostatnia uwaga: nasze życie umysłowe jest oczywiście doskonałością w porównaniu z życiem wegetatywnym i zwierciem, lecz nasze procesy poznawcze świadczą o równie nie podlegającym dyskusji niedostatku, i jeżeli konieczność abstrahowania, łączenia i dzielenia wykazuje niedoskonałość umysłu ludzkiego, to należy to samo powiedzieć i o konieczności rozumowania¹⁾. Duch czysty bowiem wyczerpuje jednym rzutem podmiot poznawany: ujmując zasadę, ujmuje tem samem — dzięki doskonałej intuicji — wszystkie jej konsekwencje. My zaś, przeciwnie, możemy osiągnąć prawdę jedynie potrochu, krok za krokiem. Wbrew temu, co powiedział Pascal mówiąc, iż wiedza prawdziwa polega na „zdefiniowaniu i udowodnieniu wszystkiego“, musimy uznać, iż wiedza prawdziwa jest tam, gdzie wszystko znamy bez dowodzeń. Dlatego to Bergson mówił o intuicji: lecz to jest marzenie, zbyt piękne marzenie: człowiek nie może poznawać intuicyjnie, gdyż opiera się temu jego istotność. Jeśli mimo to usiłuje znieść w sobie rozróżnienia logiczne, pierwszeństwo słowa i kolejne kroki umysłu, dochodzi jedynie do zniszczenia własnej myśli.

II. — DEDUKCJA.

Istnieją dwa rodzaje rozumowania czyli argumentacji, gdyż umysł nasz może kolejno używać dwóch różnych sposobów, aby dotrzeć do prawdy.

1. Można wyjść od pierwszych zasad powszechnie uznanych i, pozostając w dziedzinie umysłowo poznawalnego, stwierdzić jakąś prawdę zawartą w prawdzie ogólniejszej, której ona jest tylko poszczególnym wypadkiem, czyli można orzec o jednostce to, co się orzeka o rodzaju lub gatunku. Takie rozumowanie nazywamy *dedukcją* albo „sylogizmem“. Weźmy przykład klasyczny:

Każdy człowiek jest śmiertelny;
Sokrates jest człowiekiem;
A więc Sokrates jest śmiertelny.

2. Można również wyjść z poszczególnych danych, podpadających pod zmysły, które to dane zresztą są źródłem całego nasze-

¹⁾ S. Th. I, q. 85, a. 5; — II-II, q. 8, a. 1.

go poznania, aby dojść do poznania umysłowego, do prawdy ogólnej, innemi słowy: znaleźć rodzaj czy gatunek poprzez jednostki, które go konkretyzują. Jest to *indukcja*. Przykład:

Złoto, srebro, miedź, żelazo rozszerzają się pod wpływem ciepła;

Złoto, srebro, miedź, żelazo są metalami;

Zatem metale rozszerzają się pod wpływem ciepła.

W sylogizmie mamy prócz przesłanek *terminy*, które występują jako podmiot i orzeczenie wniosku. Ponieważ orzeczenie posiada większy zakres niż podmiot, stąd orzeczenie wniosku nazwano *terminem większym* (T), podmiot zaś — *terminem mniejszym* (t). Termin, z którym termin większy i mniejszy są związane w przesłankach, który stanowi środek ich połączenia we wniosku i który jedynie pozwala ująć stosunek, łączący je, nazwano *terminem średnim* (M). On to jest w rzeczywistości duszą wszelkiego sylogizmu, a sztuka logiki polega na łatwości wynalezienia go.

Weźmy nasz przykład:

Każdy człowiek jest śmiertelny;

Sokrates jest człowiekiem;

A więc Sokrates jest śmiertelny.

Można go ująć w następujący schemat:

PRZESŁANKI: { WIĘKSZA: M — T
 MNIEJSZA: t — M
 WYNIK: WNIOSEK: t — T

Oczywiście nie wszystkie dedukcje układają się w ten niezmienny schemat; przeciwnie, mogą podlegać różnym zmianom z powodu bądź swej formy, bądź swej materji. O formie stanowi figura i tryb sylogizmu. Figura zależy od miejsca, które zajmuje termin średni w przesłankach, tryb zaś wynika z jakości i ilości sądów, występujących w rozumowaniu. Materję zaś dedukcji stanowi stosunek trzech sądów do prawdy. Łatwo tedy zrozumieć, jak obszerne tkwi tutaj zagadnienie, i jak długa jest lista wszelkich możliwych sylogizmów. Dlatego też zmuszeni jesteśmy zostawić ten dział obszernym podręcznikom logiki, dokąd również odsyłamy po wykład ogólnych prawideł sylogizmu. Sami zaś zajmiemy się zarzutem dość zwodniczym, który podniesiono przeciw dedukcji.

Od czasów Stuarta Milla powtarza się często, iż sylogizm jest ukrytą tautologją, gdyż przesłanka większa zawsze musi zawierać wniosek. A zatem poco rozumować, skoro przez stwierdzenie A już tem samem stwierdza się B, które zatem jest stwierdzone od

początku? Z drugiej strony, jeśli wątpię o B, czyli o fakcie poszczególnym, to nie mam prawa wypowiadać A, czyli ogółu, wówczas zaś przesłanka większa staje się wątpliwą i równa się co najwyżej pytaniu.

W rzeczywistości jednak niema w sylogizmie ani tautologii, ani *petitio principii*.

Wróćmy do naszego przykładu:

Każdy człowiek jest śmiertelny;
Sokrates jest człowiekiem;
A więc Sokrates jest śmiertelny.

A. — *Niema tautologii.*

Przesłanka „każdy człowiek jest śmiertelny“ nie wyraża bowiem bynajmniej, iż my, niejako urzędowo, stwierdziliśmy i policyliśmy śmierć każdego człowieka; lecz wyraża jedynie, że — stosownie do naszego doświadczenia, stwierdzającego stosunek stały między rodzajem ludzkim a jedną z jego właściwości — wypowiadamy przypuszczenie więcej niż prawdopodobne. Aj-schylos, Sofokles, Eurypides, Perykles, Fidjasz umarli; jest zatem rzeczą prawdopodobną, że i podobni im umrą również. Jeśli tedy Sokrates jest człowiekiem, to i on umrze zkolei. Niemniej, dopóki nieznanne nam jest człowieczeństwo jednostki zwanej Sokratesem, który ostatecznie mógłby być herosem lub bogiem, dopóki nie stwierdzimy człowieczeństwa tej jednostki, nie możemy być pewni jej losu. Zatem od pojęcia „człowiek“ do pojęcia „śmiertelny“, a następnie do pojęcia „Sokrates“ jest ciągłość i postęp myśli, która wreszcie stwierdza wymienioną właściwość w Sokratesie. Oczywiście, że przesłanka większa zawiera wniosek; wszakże najważniejszą rzeczą w tem zagadnieniu nie jest stwierdzenie, iż jeden sąd wynika z drugiego, lecz świadomość, że wynika. I właśnie sylogizm sprawia, iż to, co wiedzieliśmy tylko wirtualnie, teraz poznajemy wyraźnie, jako prawdę udowodnioną.

B. — *Niema petitio principii.*

Błąd ten zachodziłby jedynie wtedy, gdyby przesłanka większa: „Każdy człowiek jest śmiertelny“ była wypowiedziana po zebraniu wszystkich faktów poszczególnych, do których się odnosi, czyli ze stanowiska *zakresu*. Lecz ta przesłanka nie tylko nie oznacza zbioru faktów, coby zresztą było całkowitem zniszczeniem rozumowania, lecz wprost przeciwnie, winna być ujęta jedynie ze stanowiska *treści*. Sąd „każdy człowiek jest śmiertelny“ wyraża w rzeczywistości cechę istotną ogólną, i możnaby go wyrazić także następującymi słowy: „Posiadanie natury ludzkiej wywołuje ko-

nieczność śmierci¹⁾). Sylogizm zatem spełnia inne zadanie niż proste zarejestrowanie rzeczy przypadkowych. Podczas gdy działalność psychiczna zwierzęcia zatrzymuje się przy konkretach, praca spekulatywna naszego umysłu idzie dalej i wprowadza nas w dziedzinę ogółów. Nominalizm stale popełnia ten błąd, iż wszystkiego spodziewa się od rzeczy poszczególnych, a tymczasem zliczanie ich, choćby najdokładniejsze, nie wytworzy pojęcia ogólnego. Fakt poszczególny i pojęcie to nie są bynajmniej, jakęśmy to widzieli, różne strony tej samej rzeczywistości, lecz byty, nie dające się sprowadzić jeden do drugiego czyli przeciwstawiające się sobie.

Dlatego też, skoro tylko unika się niezręcznego i nieumiarkowanego posługiwania się sylogizmem, znajduje się w nim źródło jasności, sprawdzian przypuszczeń i narzędzie do robienia odkryć, słowem niezrównane wyćwiczenie umysłu.

III. — INDUKCJA.

W indukcji również mamy przesłanki: większą i mniejszą i wniosek. Podobnie posiada indukcja termin większy i mniejszy. Różnica z sylogizmem polega na tem, że indukcja nie posiada terminu średniego, którego rolę spełnia zbiór jednostek. Aby łatwiej uchwycić tę odrębność, zestawmy dedukcję z indukcją:

DEDUKCJA		INDUKCJA	
<i>M</i>	<i>T</i>	<i>M</i>	<i>T</i>
Każdy człowiek	jest śmiertelny	Złoto, srebro, miedź, żelazo	rozszerzają się pod wpływem ciepła
<i>t</i>	<i>M</i>	<i>M</i>	<i>t</i>
Sokrates	jest człowiekiem	Złoto, srebro, miedź, żelazo	są metalami
<i>t</i>	<i>T</i>	<i>t</i>	<i>T</i>
A więc Sokrates	jest śmiertelny	A więc metale	rozszerzają się pod wpływem ciepła

Dlatego też, zarówno z powodu obecności lub braku terminu średniego jako też z powodu różnicy układu, układu myślowego czy doświadczalnego, sylogizm i indukcja nie są dwoma procesami myślowymi identycznymi, lecz procesami o przeciwnych kierunkach, i dlatego jeden do drugiego sprowadzić się nie da. Twierdzenie sprzeczne z powyższem polega na złudzeniu, gdyż indukcja

¹⁾ To też, aby uniknąć wszelkiego nieporozumienia, byłoby lepiej, tworząc przykłady sylogizmów, mówić np.: „Każdy człowiek jest śmiertelny”, a nie: „wszyscy ludzie są śmiertelni”.

Ta sama uwaga stosuje się i do przykładu indukcji.

może albo wznosić się od szczegółu do ogółu, jak w podanym przykładzie, albo zstępować od ogółu do szczegółu, co ją upodabnia do dedukcji¹⁾. Lecz nie należy ulegać pozorom, natomiast trzeba pamiętać, że sylogizm czerpie swą siłę z powiązania pojęć, podczas gdy wartość indukcji opiera się jedynie na stosunku części, jednostek, do ogółu.

Zagadnienie kolejnych stadiów pracy indukcyjnej (obserwacja faktów, hipotezy, sprawdzanie), prawidła i metody indukcji (zgodności, różnicy, reszty, zmian spólczesnych) pomijamy, dla raz już wymienionego powodu, odsyłając do obszerniejszych opracowań. Zresztą, więcej interesującym jest zagadnienie prawowitości wnioskowania indukcyjnego.

W ostateczności indukcja opiera się na następującej zasadzie: Co jest prawdą w stosunku do dosyć licznych części tego samego podmiotu ogólnego, jest również prawdą w stosunku do całego podmiotu ogólnego. Niektórzy myśliciele podnoszą tedy zarzut, że indukcja jest w takim razie jedynie rachunkiem prawdopodobieństwa. Czyż bowiem można pochlebiać sobie, że się poznało — nie mówimy nawet: *wszystkie* konkrety pewnego gatunku — lecz choćby dostateczną ich liczbę tak, aby wyłączyć wszelką możliwość błędu? Czyż Bóg nie zastrzegł dla siebie doskonałej znajomości wszechświata? A z drugiej strony, czyż dla transformisty gatunek jest czemś więcej niż wieczną możliwością?

Jest rzeczą oczywistą, iż — z wyjątkiem wyliczeń zupełnych — indukcja dopuszcza jedynie większe lub mniejsze prawdopodobieństwo. Tak np. gdy mówimy:

Złoto, srebro, miedź, żelazo rozszerzają się pod wpływem ciepła;

Złoto, srebro, miedź, żelazo są metalami;

A więc metale rozszerzają się pod wpływem ciepła —

bierzemy złoto, srebro, miedź, żelazo jako części całości ogólnej: metal. Lecz kto nam zaręczy, że wszystkie metale rozszerzają się pod wpływem ciepła? Czy mamy bezwzględną pewność, iż znamy wszystkie metale? Oczywiście, nie. Oto wytłumaczenie, dlaczego — podczas gdy dedukcja daje nam pewność całkowitą — indukcja, poza wypadkami całkowitego wyliczenia, pozostawia zawsze pewną wątpliwość.

Jednakże, gdy orzeczenie wyraża coś istotnego o podmiocie, a zatem coś z konieczności stałego, nie potrzeba długich wyliczeń,

¹⁾ Można by wówczas powiedzieć:

Metale rozszerzają się pod wpływem ciepła:

Metalem jest złoto, srebro, miedź, żelazo;

A więc miedź rozszerza się pod wpływem ciepła.

aby móc wnioskować; może nawet, ściśle biorąc, wystarczyć, gdy wymienimy tylko jedną część ogółu, np.: Zwierzę obdarzone jest ruchem samorzutnym i imanentnym; zwierzę jest istotą żyjącą, a więc istota żyjąca obdarzona jest ruchem samorzutnym i imanentnym.

Uważamy wyliczenie za dostateczne i w tym wypadku, gdy posiadamy pewność lub prawie pewność, że wyliczone części rzeczywiście odnoszą się do wymienionego ogółu; zatem, co jest prawdziwe w stosunku do części, będzie prawdziwe i w stosunku do ogółu.

Jednakże, abstrahując nawet od tych wypadków wyjątkowych i mimo wątpliwości, jakie pozostawia nam postępowanie indukcyjne, jest ono uprawnione przez trwałe związki, jakie stwierdzamy między określonymi substancjami a określonymi przypadłościami; związki, które nie dadzą się wytłumaczyć przez przypadek, a jedynie przez pewne właściwości istotne przedmiotów obserwowanych, tak iż prawdopodobieństwo graniczy z pewnością.

A zatem przyjmujemy determinizm naukowy?

Nie, gdyż determinizm jest czysto ilościowy i wyklucza wszelką niższość jako też wszelki postęp, słowem jakości bytów. Indukcja zaś bynajmniej nie opiera się na fenomenach, lecz, przeciwnie, czerpie swoją wartość z przyczyny, którą stanowi natura stała czyli substancja, obdarzona działalnością gatunkową określoną. Dopiero pojęcie takiej przyczyny tłumaczy nam jednostajność praw przyrody. Nic bowiem nie zapewnia nam powstania wyniku, gdy przesłanki są dane, chociażby w przeszłości ten wynik niejednokrotnie nastąpił, przeciwnie się ma rzecz, gdy przyjmujemy istnienie natur, one bowiem działają według pewnego planu, według zamierzeń — zależnie od wypadku — narzuconych lub dobrowolnie przyjętych. W każdej zatem istotności tkwi cel i on kieruje rozwojem działalności, co zarazem świadczy przeciw Kantowi, iż świat nietylko nie odbiera swych praw od naszego umysłu, lecz, przeciwnie, ma je w sobie i zmusza nas do ich poznania. Na poparcie tych twierdzeń wystarczy powołać się na doświadczenia Driescha nad rozwojem embrjonów, doświadczenia, które go doprowadziły do wznowienia pojęcia *typu*. Morfogeneza bowiem zawiera coś więcej ponad elementarny proces sił fizyczno-chemicznych o określonym przebiegu; wykazuje ona rozwój *form* gatunkowych¹⁾, odpowiednio do których cały organizm, nawet najpierwotniejszy, przewycięża przeskody zewnętrzne, stara się dostosować do środowiska, grupuje i odradza swe

¹⁾ Wyraz „forma” użyty jest tutaj w znaczeniu scholastycznym i oznacza pierwiastek wewnętrzny, doskonałacy i gatunkujący byt.

komórki, słowem daje dowód bardzo złożonej plastyczności, a tem samem nie daje się sprowadzić do mechanizmu¹⁾).

A więc *substancja* czyli istotność, której przysługuje istnieć w sobie, a nie w czemś innym, — *przyczynowość* czyli nie proste wiązanie zjawisk, jak to czyni determinizm, lecz źródło tych zjawisk, — wreszcie *celowość* czyli cel dokładny, zamierzony i urzeczywistniany przez substancję — oto jedyne podstawy, które mogą wytworzyć porządek świata i pozwalają oznaczyć jego prawa. I rzeczywiście, czyż celowość zaobserwowana w kilku substancjach, stanowiących konkrety tego samego podmiotu ogólnego, nie może być stwierdzona jako prawdziwa w stosunku do całego podmiotu, niezależnie od czasu i miejsca? Czy i wówczas jest rzeczą nieprawowitą przejść od „kilku” do „wszystkich” i w przeszłości upatrywać najpewniejszą gwarancję przyszłości?

A zatem człowiek jest w posiadaniu środków poznawania. Pozostaje mu tylko zwrócić się z zapytaniami do rzeczywistości, szanując wszakże naturę przedmiotów, które wzbudzają w nim zaniepokojenie, i twierdząc o nich jedynie tylko prawdę. Ta właśnie praca przypada w udziale logice materialnej, praca bardzo złożona, lecz również bardzo interesująca, gdyż z konieczności zmienia swe sposoby badań. Inną jest metoda nauk matematycznych, a inną metoda nauk fizycznych, przyrodniczych czy etycznych. Dalsze szczegóły wszakże przekraczają nasze ramy. Ograniczamy się jedynie do zaznaczenia, iż byłoby rzeczą nieusprawiedliwioną wytwarzać w dziedzinie nauki rozdwojenie między metodami logicznymi a rezultatami technicznymi, jakie się dzięki tym metodom osiąga. Dlatego też, osiągając pożytek, winien uczony idealny być zarazem filozofem, t. zn. nie ustawać w sprowadzaniu mnogości rzeczy do formuł prostych, umieć podziwiać naturę jak artysta, dla niej samej, dlatego jedynie, że jest piękna, że zadziwia. „Podziw jest źródłem filozofji”, powiedział Arystoteles, uczony i metafizyk zarazem²⁾).

¹⁾ H. Driesch: *Philosophie des Organismus*, 1907.

²⁾ *Metaph.*, c. II, l. 1.

FILOZOFJA MORALNA ALBO ETYKA

przez WALENTYNĘ REYRE.

WSTĘP

I. — DZIAŁAĆ A ROBIĆ.

Po filozofji spekulatywnej, która dąży tylko do *poznania*, nastąpiła *logika*, która normuje warunki poznania i ustala prawa, do których stosować się musi umysł, aby dojść do prawdy. Logika, nauka spekulatywna, jest zarazem *nauką normatywną* i zasługuje na miano *sztuki*. Sztuka bowiem należy do dziedziny praktycznej; cechą jej istotną jest kierować *robieniem* czegoś bądź w dziedzinie sztuk wolnych, bądź w dziedzinie sztuk technicznych; czy chodzi o zbudowanie mostu, o wygranie bitwy, o uzdrowienie chorego, o zbudowanie rozumowania, o zredagowanie traktatu filozoficznego, zawsze jest jakieś *dzieło do zrobienia*, dzieło, którego istnienie i byt jest poza tym, który je zrobił. *Sztuki piękne* podporządkowane są Pięknu, jak logika Prawdzie. W każdej z tych dziedzin, tak bardzo różnych, celem *sztuki* jest kierować rozumnie pracą nad dziełem, które ma być zrobione, aby mu zapewnić *jego doskonałość*, niezależnie od doskonałości pracownika. Jeden dział filozofji zatem będzie rozważał ogólne zasadnicze prawa sztuki ze szczególnem uwzględnieniem sztuk, których przedmiotem jest *piękno*. Inna zaś część filozofji winna zmierzać do zapewnienia człowiekowi, jako takiemu, *dobra* ludzkiego; przedmiotem jej jest zatem *dobroć* czyli *doskonałość człowieka działającego* czyli dobroć użytku, jaki czyni ze swych zdolności, gdy posługuje się niemi po ludzku, t. zn. jako istota wolna. Jest to filozofja *działania ludzkiego*, *filozofja moralna* czyli *etyka*. Jest ona filozofją, gdyż ma na względzie nasze najwyższe dobro, lecz zstępuje aż do rozpatrywania naszych obyczajów i sposobów działania w poszczególnych konkretnych wypadkach. Jest to filozofja normatywna i praktyczna. Mimo to sama nie doprowadza nas do działania, dlatego też tylko w nieściśłym tego słowa znaczeniu

nazywamy ją sztuką, sztuką wytworzenia człowieka doskonałego. Ściśle biorąc, sztuką działania jest roztropność, *recta ratio agibillium*, podczas gdy *etyka jest filozofją działania*, podobnie jak *estetyka jest filozofją robienia czyli sztuki*, lecz nie samą sztuką.

II. — PODZIAŁ ETYKI.

Etyka zatem bada najgłębsze środki działania. Działalność ludzka nie jest bezprzyczynową, musi ona być związana z jakimś celem ostatecznym. Sam rozum bowiem wskazuje nam, iż byłoby niedorzecznością przyjąć nieskończoną serję celów. Filozofja działania będzie zatem starała się znaleźć *ostateczny cel człowieka*, który się utożsamia z jego dobrem bezwzględem. Ponieważ wszystkie czyny ludzkie winny być nastawione na dążenie do tego celu, zatem etyka będzie badać czyny *człowieka*, to, co stanowi ich moralność czyli *akt wolnej woli* i pojęcia *dobra* i *zła*. Musi następnie ustalić, jakie jest prawo tych czynów: *prawo wieczne* i *prawo naturalne*, i w jaki sposób prawo to rządzi bezpośrednio każdą istotą ludzką: *sumienie*. Wzniesie się też etyka do prawodawcy i będzie badać, czem jest *sankcja moralna*.

Ustaliwszy to, co możnaby nazwać formą moralności, traktować będzie o jej materji: o *namiętnościach*, przedewszystkiem zaś o *cnotach*, jako źródłach czynów etycznych, i o *wadach*.

W tym krótkim zarysie głównych zagadnień etyki tomistycznej z konieczności pominiemy drobiazgi etyki szczegółowej, lecz nie zniekształcimy gmachu etyki Akwinaty, pomijając milczeniem jej uwieńczenie teologiczne. Filozofja moralna podaje prawidła postępowania dla takiej ludzkości, która miałaby jedynie naturalny cel ostateczny. W rzeczywistości jednak cel ostateczny człowieka jest nadprzyrodzony, i czyny jego winny być dostosowane do tego celu. Etyka filozoficzna musi być uzupełniona i wywyższona przez prawdy objawione. Dlatego zakończymy nasz dział krótkim wykładem o *teologicznem uwieńczeniu filozofji moralnej św. Tomasza*.

ROZDZIAŁ XXXV.

CEL OSTATECZNY CZYLI DOBRO NAJWYŻSZE.

I. — CEL OSTATECZNY.

Jak przedmiotem Logiki, nauki o *myśleniu*, jest ustalenie prawd, do których stosować się winien rozum ludzki, aby dojść do Prawdy, podobnie przedmiotem Etyki, filozofji *działania*, jest ustalenie praw, którym winna się poddać wola, aby zdobyć Dobro osoby ludzkiej. Ona porządkuje *obyczaje* człowieka.

Ustalenie prawd etycznych nie wymaga bynajmniej historii naturalnej obyczajów ludzkich, co się dziś nazywa socjologją i nie jest bynajmniej filozofją, lecz nauką opisową i statystyczną. Etyka zaczyna od rozumowego poszukiwania celu *ostatecznego*. W naszych czasach wydaje się dziwnem zaczynać od tego, co okazuje się ostatniem w rozwoju faktów. Jednak właśnie ten porządek się narzuca, a nie obawiajmy się, iżby miał doprowadzić nas do zbudowania etyki, oderwanej od rzeczywistości. Wprost przeciwnie.

Pojęcia *materji* i *formy* zostały już wytłumaczone w metafizyce. Wykazano tam, iż *forma* gatunkuje wszelki byt: właśnie ponieważ byt jakiś ma taką formę, dlatego jest tam. Forma również określa działalność za pośrednictwem bytu: wszelki byt działa stosownie do tego, czem jest. Materja ujednostkawia, forma gatunkuje; forma zatem jest istotnym pierwiastkiem określającym, jest racją bytu.

Etyka nie zajmuje się *bytami naturalnemi*, jak kosmologja lub psychologja, lecz *czynami*, podczas gdy *sztuka* rozpatruje *dzieła*. I czyny i dzieła, jako byty, również wymagają czegoś, coby sprawiło, że są tem raczej niż owem, czyli wymagają *formy*.

Dlaczego ten zbiór belek i desek stał się łodzią, a tamten rusztowaniem? Gdyż rzemieślnik miał na względzie w pierwszym wypadku zbudować łódź, która ma pływać po wodzie, w drugim zaś wznieść dom, któryby dawał schronienie. *Cel* zatem zamierzony pogałunkował dzieła. Ten prosty przykład wykazuje z całą oczywistością, że — chociaż ścięcie i ociosanie drzewa materialnie

było pierwszym w wykonaniu pracy — istniało już uprzednio coś w umyśle rzemieślnika: był to plan całości, forma łodzi lub rusztowania. Rzemieślnik, chcąc pojąć dobrze jedną czy drugą całość, musiał uprzednio zupełnie dokładnie rozpatrzyć i określić *cel* swojej pracy. Cel zatem — *ostatnia* rzecz w wykonaniu — w zamierzeniu jest rzeczywiście *pierwszą*.

Podobnie dzieje się i w etyce. Życie w ścisłym tego słowa znaczeniu ludzkie, które się przejawia w działalności etycznej, jest również dziełem, powstającym z czynów dowolnych, które stanowią jakby jego materję. A forma? Właśnie chodzi o to, aby ją określić. Jeśli to uświadomienie znalezienia formy ma być uświadomione dobrym skutkiem, musimy wiedzieć, do jakiego celu zmierza cała działalność ludzka człowieka. W świecie umysłowym powstaje porządek z nawiązania wszelkiego poznania do pierwszej i najwyższej zasady poznania; w dziedzinie *działania* wprowadzamy porządek jedynie przez podporządkowanie wszystkiego celowi ostatecznemu.

II. — CEL OSTATECZNY I DOBRO NAJWYŻSZE.

Celem ostatecznym jakiegoś bytu jest *dobro, które może uzupełnić i napełnić naturę tego bytu*. Kto mówi „napełnić”, oznacza zatrzymanie się zaspokojonego pragnienia i spoczynek w rozkoszowaniu się. Ponieważ cel bytu jakiegoś utożsamia się z jego doskonałością, przeto może być tylko *jedyny*, gdyż każdy byt jest czemś jednym. Cel jest Dobrem ostatecznym i najwyższym bytu. Dobro zaś, jakieśmy to powiedzieli w ontologii, omawiając transcendentalia, jest tem, *czego każdy byt pragnie, quod omnia appetunt*. Wszelki byt pragnie z siłą wielką a nieprzeciętną tego wszystkiego, co może go napełnić, wykończyć, dokonać — udoskonalić. Dobro najwyższe zatem utożsamia się z celem ostatecznym czyli wykończeniem doskonałym bytu.

Zastosujmy te prawdy do człowieka. Wola jego, jego zdolność pragnienia, zwrócona jest bez przerwy i bez osłabienia ku dobru, podobnie jak pożądanie każdej innej żywej istoty. Lecz pożądanie, które stanowi wolę ludzką, jest *pożądaniem rozumnym*. Jest ono najściślej związane z umysłem i jak umysł niematerialne i o pojemności nieskończonej. Wola ludzka, oświecona przez umysł, który poznaje *być, prawdę i dobro bezgraniczne, bezwzględne i nieskończone*, dąży nieprzecznie do Dobra nieskończonego, bezwzględnego i bezgranicznego. Pragnienie być szczęśliwym i to doskonale i zawsze szczęśliwym jest najgłębszym pragnieniem w człowieku, jest to najtajniejsza pobudka całej jego natury i wszelkich jej czynów. Ktokolwiek się zastanawia, stwier-

dza, iż takim jest istotnie najgłębsze prawo, wpisane w naturę ludzką.

Skoro wszelki byt z natury poszukuje swego dobra, zatem celem ostatecznym człowieka jest szczęśliwość czyli Dobro doskonałe. Stworzenie ludzkie zdąża ku szczęściu poprzez wszystko, niekiedy poprzez pozory unicestwienia. Zrozpaczony nawet w samobójstwie, aczkolwiek to wydaje się paradoksalnym, szuka jakiegoś dobra i to Dobra najwyższego. Człowiek bowiem może się mylić i może uważać za Dobro najwyższe jakieś dobro poszczególne i niedoskonałe.

III. — POSZUKIWANIE NAJWYŻSZEGO DOBRA.

Natura ludzka, złożona, granicząca z jednej strony z czystą duchowością, z drugiej ze zwierzęcością, jest zespołem dążeń i pragnień, które się zwracają do całego mnóstwa dóbr: dobra fortuny, władzy, sławy, dobra umysłu, ciała, rozkosze zmysłów... Rozum z pośród tych dóbr, z których każde zdaje się zaspokajać jakąś część nas samych, winien wyróżnić to dobro, które stanowi naszą szczęśliwość. Takie może być, jakieśmy to widzieli, tylko *dobro całkowite, trwałe, bezwzględne, nieskończone*.

Bogactwo nie jest celem, ludzie zabiegają o nie jako o środek, zapewniający przyjemności, poważanie lub honory. Ałe i honory i sława nie są dobrami bezwzględnymi, lecz zależą od naszego stanowiska, naszego talentu; są one wynikiem naszej wybitnej wartości, lecz nie jej przyczyną. *Dobro ciała* nie może być celem ostatecznym, gdyż ciało jest dla duszy, jest jej podporządkowane, jako coś niższego czemuś wyższemu; dobro sługi nie może być dobrem pana. Dlatego też, aczkolwiek większość ludzi szuka szczęśliwości w rozkoszach zmysłowych, nie w nich się ona znajduje. Rozkosz jednak jest składnikiem szczęśliwości. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, abyśmy nie rozkoszowali się posiadaniem Dobra najwyższego, skoro rozkosz jest *stanem naszej istoty, wynikającym z używania jakiegoś dobra*. Jakiego wszakże rodzaju rozkoszy dostarcza Szczęśliwość?

Przyjemności zmysłów wywołują rozkosze bardzo silne, lecz nie w nich znajduje się dobro najwyższe, nawet nie jego odbłask. Człowiek, bez względu na to, czy chce tę prawdę uznać, czy nie, jest tyleż i więcej jeszcze duchem niż zwierzęciem. Rozkosze zmysłowe nie są zdolne zaspokoić ani jego umysłu, którego działalność raczej krępują, ani nieskończonej poniekąd siły kochania, którą zawdzięcza wolności swej woli.

Skoro nie dobro ciała stanowi szczęśliwość, to może stanowi ją *dobro duszy*? Do pewnego stopnia, lecz nie całkowicie. Szczęśliwość jest dobrem duszy w tem znaczeniu, iż właśnie dusza

musi ją posiadać, jej doznawać, nią się rozkoszować, lecz sama szczęśliwość nie może być jakby częścią duszy. Nasza dusza jest możliwościową, staje się tem, co poznaje i co kocha, i w ten sposób udoskonala się i wzbogaca. Częstka duszy zatem nie mogłaby jej zadowolić.

Nawet całość dóbr, które odpowiadają duszy: przyjemności umysłu i radości serca, nie może stanowić szczęśliwości. Przedmiotem woli jest *Dobro powszechne bezwzględne*; nic stworzonego zatem nie może zadowolnić woli, gdyż Dobro nieskończone nie znajduje się w żadnym stworzeniu. Znajduje się ono jedynie w Bogu, który jest, jako *był przez się, Dobrem bezwzględne*. Lecz Bóg, którego osiągamy drogą rozumowania, nie wystarcza dla naszej szczęśliwości; nawet Bóg poznany przez wiarę nie wystarcza nam jeszcze, gdyż te dwa rodzaje poznania są jedynie odbiciem i poznaniem przez zasłonę. My zaś pragniemy Boga widzieć, znać, posiadać. Aby umysł nasz, a przezeń cała nasza dusza była w szczęśliwości, trzeba, iżby umysł ujmował Byt nieskończony równie bezpośrednio, jak w dziedzinie zmysłowej oko chwytą światło, a ucho dźwięki.

A zatem nie możemy osiąść szczęśliwości tu na ziemi. Człowiek w czasie swego życia ziemskiego może być nazwany *szczęśliwym* tylko w znaczeniu względnem, o ile przez zasługę zbliża się do Szczęśliwości lub gdy życie poświęca temu, co może być nazwane niedoskonałym obrazem i dalekiem uczestnictwem w Szczęśliwości, a mianowicie: kontemplacji prawdy.

Takie udoskonalenie, dające szczęście nawet na tym stopniu niedoskonałym, jakim jest życie ziemskie, przewidywali już mędrcy starożytni jako cel życia ludzkiego.

Bóg jest celem ostatnim wszelkich bytów w tem znaczeniu, iż — uczynione przez Niego — mają zajmować wyznaczone sobie miejsce w porządku wszechświata i objawiać, każdy we właściwy sobie sposób, Tego, który jest źródłem wszelkiego bytu, wszelkiej natury, wszelkiego życia, wszelkiej dobroci i piękności.

Celem człowieka jest również objawiać to uczestnictwo w Boskości, jakim jest *jego forma* czyli *jego dusza*. To objawienie zaś w stworzeniu rozumne i wolne może być doskonałe jedynie przez bezpośrednie poznanie Boga, poznanie, które nieodparcie wywoła miłość i rozkosz. Dla duszy zatem szczęśliwość będzie czynnością, będzie to *ostateczny akt umysłu*, akt najwznieślejszy, do jakiego umysł jest zdolny, *spełniony z całkowitą doskonałością*. Jedynie kontemplacja Istotności Bożej może stanowić szczęście doskonałe, gdyż to wzieranie zrodzi rozkosz najwyższą spokojnego i niepostradalnego posiadania Dobra bezwzględnego.

Filozof starożytny, skazany na siły swego rozumu jedynie, mógł mówić z Platonem: *Czyż nie byłby szczęśliwy ten, któremu byłoby dane oglądać... dobro bezwzględne...?* i z Arystotelesem: *Szczęśliwość jest nagrodą czynów cnotliwych*. Nie mógł zaś pojąć — nawet stwierdziwszy skądinąd, iż *pragnienie natury nie może być daremne* — w jaki sposób może się urzeczywistnić szczęśliwość, gdyż zdawał sobie sprawę z faktycznej niewspółmierności, jaka istnieje między umysłem stworzonym a Istotnością Bożą. Św. Tomasz, filozof chrześcijański, wie, iż urzeczywistnienie tego pragnienia natury przekracza siły tejże natury, lecz wiara poucza go, że Bóg znalazł sposób zaspokojenia tego pragnienia i głodu Jego samego, które dał swemu stworzeniu. W życiu przyszedł udzieli duszy ludzkiej światła dodatkowego, które wzmocni jej umysł i pozwoli jej oglądać Boga twarzą w twarz.

ROZDZIAŁ XXXVI.

CZYNY MORALNE. — DOBRO I ZŁO.

I. — CZYNY LUDZKIE.

Etyka, jako *nauka praktyczna działania*, wykazawszy, co jest *celem człowieka*, ma za zadanie określić, jakimi winny być czyny, aby uzdolniły człowieka do osiągnięcia celu ostatecznego. Chcąc spełnić to zadanie, trzeba najpierw ściśle oznaczyć, w jakich warunkach czyn jakiś jest *czynem moralnym*.

Czyn moralny jest *czynem ludzkim* czyli spełnionym przez człowieka jako człowieka, t. j. jako przez jednostkę obdarzoną rozumem i wolą. Inne czyny, które św. Tomasz nazywa nie *czynami ludzkimi*, lecz *czynami człowieka*, jak np. odżywiać się, poznawać zapomocą zmysłów i t. p., mogą być zaliczone do kategorii czynów moralnych jedynie wtedy, gdy pod jakimś względem zależą od umysłu lub woli. Rozróżnienie to jest całkowicie uprawnione. W dziedzinie, gdzie nie występuje ani rozum, ani wola, panuje konieczność i determinizm, a moralność nie może tam istnieć. Jeśli człowiek ma czynom swoim przepisywać jakie prawa, to musi być panem tych czynów, wolnym w ich spełnieniu lub zaniechaniu. Musi być zdany na własny rozum.

II. — WOLNA WOLA.

Zagadnienie wolnej woli jest podstawowe w etyce. Jeśli nie jest rozwiązane, cała etyka się rozpada. Czy człowiek jest wolny? Może ma tylko złudzenie wolności? Czy dziedziczność, organizm albo rytm życia fizjologicznego i psychicznego nie narzucają z koniecznością, jakby nieubłagane zazębenia, postanowień naszej woli?

Z trudnością wyzbędzie się wszelkiej wtapliwości ten, kto się opiera jedynie na świadomości poszczególnych jednostek o ich wolności albo też na powszechnym fakcie pewnego jakby bezpośredniego wyczucia wolności, który to fakt poświadczają: istnienie etyk, praw, kar, opierających się na odpowiedzialności, ta

zaś na wolności. Św. Tomasz, nie lekceważąc przyczynków, których w tej sprawie dostarcza introspekcja i socjologja, zwraca się, jak zawsze, po rozwiązanie zagadnienia rozumowego do spekulacji metafizycznej.

Opierając się na eksperymentalnem poznaniu świata, rozważa, iż każdy byt ma dążności, pożądania, związane ze swą naturą. *Wola* ludzka jest poszczególnym gatunkiem *pożądania*, które ze swej strony jest *dążnością* czyli głębokiem pragnieniem, popędem, który zwraca każdy byt do jego dobra.

W materji nieorganicznej znajdujemy rodzaj zaczątku tych pożądań, tej woli ślepej. Uczeni klasyfikują je jako prawa: np. prawo ciężkości, przyciągania, krystalizacji. Żywy mają, już w ściślejszem tego słowa znaczeniu, pożądania, jakby zarodki woli: pożądanie rośliny, dążącej z jednej strony do światła, z drugiej do ziemi karmicielki, lub pożądanie, skłaniające pręciki ku słupkowi celem wydania owocu. W świecie zwierzęcym wszystkie poruszenia instynktu, za którymi zwierzę idzie ślepo, z gotowością i rozkoszą, przedstawiają różnorodne objawy *pożądania* czyli *woli naturalnej*. Jest to w każdym bycie *popęd głęboki a konieczny, aby dążyć do swego dobra czyli do swego celu*.

Człowiek nie stanowi pod tym względem wyjątku. Podobnie jak zwierzę posiada i on pożądanie zmysłowe, nad którym jednak panuje pożądanie właściwe jego naturze umysłowej czyli *pożądanie rozumne*. Umysł przedstawia woli dobro, które poznaje, wyzwolone z wszelkich ograniczeń i z wszelkiego podziału, jakiego narzuca materja, dobro nie tylko cząstkowe, lecz *Dobro* jako takie. Dobro absolutne, utożsamiające się z Bytem Bożym, jest tem dobrem, do którego dąży natura ludzka, ponieważ jest umysłowa.

To *Dobro*, które jest jego dobrem z natury, zmusza chcenie ludzkie. W obliczu Boga, Dobra bezwzględne, dusza ludzka może jedynie do Niego przylgnąć, i niemożliwą byłoby dla niej rzeczą od Niego się odłączyć. Lecz do chwili, gdy posiadanie *swego Dobra* zapełni to pożądanie naturalne i odejmie mu wszelkie pragnienia i wszelką możność szukania czegokolwiek innego, jakież dobro może zniewolicić duszę ludzką? W każdym innym dobru umysł rozpoznaje przymieszkę niebytu, zła: *omnia bona mixta malis*. Wola człowieka, właśnie dlatego że zniewolona przez Boga, jako Dobro bezwzględne, jest wolną wobec wszelkiego dobra, które nie jest Bogiem.

Podstawa wolności woli tkwi zatem z jednej strony w pojemności i duchowości umysłu, z drugiej zaś strony w zniewoleniu przedmiotowem naszej woli czyli naszego pożądania rozumnego przez Dobro bezwzględne. Zatem wola jest wolna, gdy postana-

wia poszczególne czyny. Może wybrać dobro, może wybierać między dobrami, unikać zaś zła.

Poznaliśmy zatem pierwszy warunek istnienia moralności: wolność podmiotu. Pozostaje nam zbadać drugi: określenie dobra i zła albo tego, co stanowi wartość moralną czynu.

III. — DOBRO ONTOLOGICZNE I DOBRO MORALNE,

Częstokroć już używaliśmy wyrazu „dobro”. Wszelki byt, przez to samo iż posiada byt, jest dobry. Dobrem jest wszystko, co może zaspokoić pragnienie. Jest to *byt rozważany w stosunku swym do innego bytu, który go pragnie, aby się uzupełnić*. W tem znaczeniu metafizycznym albo ontologicznym dobrami są wszystkie przedmioty, do których dążą różne nasze władze pożądawcze; dobrem jest zdrowie i wyszukane potrawy, złoto, władza, rozkosz i nauka również. Dlaczego tedy nie oceniamy jako *dobrych* tych wszystkich czynów, zapomocą których chcemy osiągnąć i przywłaszczyć sobie byty? Dlaczego nie jest dobrem spędzić swoje życie na zbieraniu pieniędzy, jak to czyni skąpiec, lub na zaspokajaniu swego upodobania w pięknie, jak don Juan?

Ażeby to wytlumaczyć, trzeba do czynu ludzkiego zastosować kryterjum dobra metafizycznego.

Dobroć czynów ludzkich, jak zresztą dobroć wszelkich rzeczy, zależy od pełni ich bytu. Im więcej bowiem jakieś stworzenie jest bytem, tem jest lepsze. Zło jest brakiem i to brakiem w jakimś bycie tego, co przystoi naturze danego bytu. Stąd też to, co jest złem dla jednego bytu, nie jest złem dla drugiego. Nie mieć skrzydeł jest złem dla ptaka, lecz nie dla człowieka, podczas gdy być pozbawionym rozumu jest wielkiem nieszczęściem dla człowieka, lecz nie dla ptaka. Skrzydła należą do natury ptaka, a umysł — do natury człowieka.

W jaki sposób *czyny* (które nie są bytami w sobie) mogą posiadać pełnię bytu, któraby je czyniła dobrami? Czyny naszych władz dążą do przedmiotu, który jest poza niemi. Będą zatem dobre przedewszystkiem zależnie od stopnia dobroci czyli stopnia *bytu* przedmiotu pożądanego. Jeśli przedmiot, do którego zdąża nasz czyn, jest materialny, to posiada mniej bytu, zatem i mniej dobroci, niż gdyby był niematerialny, duchowy. Czyn, zmierzający do dobra duchowego, będzie zatem posiadał wyższy stopień dobroci, niż czyn, zmierzający do przedmiotu materialnego. Brak jednej właściwości wystarcza, aby czyn był zły, lecz trzeba kilku właściwości, aby był dobry. Czyny moralne powinny jakby budować nas samych, urzeczywistniać naturę naszą w całej jej

doskonałości, doprowadzać ją do wykończenia, do szczęśliwości. Z tego wynika, iż czyny nasze będą dobre dobrocią celu, który sobie wyznaczyły, i to w tej mierze, w jakiej przez nie staniemy się pełniej i doskonalej *ludźmi*.

Rozum wskazuje nam jako cel ostateczny naszych czynów szczęśliwość czyli bezpośrednie widzenie i posiadanie Boga. Czyny nasze będą dobre w tej mierze, w jakiej zmierzać będą do tego celu ostatecznego, przedmioty zaś tych czynów będą *dobrami moralnymi*, o ile będą wspierać lub przygotowywać osiągnięcie najwyższego Dobra; będą zaś *złem moralnym*, jeśli nas będą oddalać od najwyższego Dobra lub nawet Go pozbawiać.

Czyny nasze będą *dobre*, gdy będą zgodne z rozumem, ukazującym w nich środki dojścia do najwyższego Dobra. *Złem* zaś będą, gdy wbrew światłu rozumu zdążać będą ku czemukolwiek, co nas pozbawia najwyższego Dobra. To też i w dziedzinie moralnej dobro jest bytem, zło jest pozbawieniem bytu. Ponieważ natura ludzka jest równocześnie wegetatywną, zmysłową i umysłową, zwierzęcą i duchową, zatem trzeba, aby wszystkie jej władze były uhierarchizowane i poddane rozumowi. Porządek ten osiągnąć można jedynie przez poświęcenie części dóbr poszczególnych: to, co w porządku metafizycznym może być dobrem *simpliciter*, może w porządku moralnym być *złem*, bo pozbawiającem człowieka jego prawdziwego dobra.

Dobrem ontologicznym jest wszystko, co może być przedmiotem pragnienia jakiegoś bytu. Dobrem moralnym jest to, co może doprowadzić istotę ludzką do jej pełni, do jej doskonałości, złem zaś — wszystko, co ją od tego odwraca lub staje się w tem przeszkodą. Człowiek jest istotą rozumną i wolną, której celem ostatecznym i uszczęśliwiającym jest widzenie i posiadanie Boga, Dobra najwyższego. Musi zatem dla swych czynów moralnych wybierać jako ich cele bezpośrednie to wszystko, co da się podporządkować jako środek do celu ostatecznego. Cóż innego jak prawo wskaże mu te przedmioty dobre i określi prawa jego działania? To prawo właśnie poznamy w następnym rozdziale.

ROZDZIAŁ XXXVII.

PRAWO MORALNE. — SUMIENIE.

Racją bytu praw państwowych i ich celem jest zapewnienie porządku w państwie, celem prawa moralnego jest *uzgodnić nasze obyczaje i nasz sposób postępowania z celem rozumnym*.

Prawo moralne jest, według św. Tomasza, *dictamen rationis de agendis*, przykazaniem rozumu, tyczącem się czynów ludzkich. Nie jest ono prawem w tem samym znaczeniu co *prawo naukowe*, przedstawia jednak pewne z niem podobieństwo.

I. — PIERWSZE ZASADY POZNANIA I DZIAŁANIA.

Rozum spekulatywny, czyli umysł jako władza czystego poznania, jest pewnego rodzaju *zwierciadłem rzeczywistości*, zwierciadłem, które usiłuje poznawalne, zawarte w rzeczywistości, wyzwoić zapomocą pojęć, rozumowań, analizy i syntezy i stara się to poznawalne wyrazić pod postacią praw, stwierdzających pewien porządek, pewną celowość. Podstawę tej idealnej odbudowy świata stanowią *pierwsze zasady*, a na ich czele *zasada tożsamości*, przez którą umysł ujmuje byt: *To, co jest, jest*, i odwrócenie tejże zasady: *ta sama rzecz nie może równocześnie i pod tym samym względem być i nie być*.

Gdy rozum zastanawia się nad kierowaniem życiem, nie jest już wyłącznie spekulatywny, lecz staje się praktyczny; nie zadowolnia się przyglądaniem się prądowi życia psychicznego i fizycznego, lecz ocenia i rozkazuje. W najwnętrznieszej swej głębi znajduje wyrytą zasadę podstawową, która jest przeniesieniem w dziedzinę praktyczną pierwszej zasady porządku spekulatywnego: „*Należy czynić dobro, a zatem: nie należy czynić zła*”.

Znaczy to i w dziedzinie działania przekładać byt nad nicość. Jak stwierdzenie: *to, co jest, jest* — okazuje się zasadą pierwszą, nie dającą się rozłożyć, ani przez analizę sprowadzić do innej, natomiast zawiera się w każdym rozumowaniu, w każdym sądzie, w każdej nauce, podobnie też i zasada: *należy czynić do-*

bro, znajduje się domyślnie w każdym życiu ludzkim, przy światańiu wszelkiej moralności, wszelkiej cywilizacji.

Pierwsze zasady nie są poznaniem, lecz są niezbędnym warunkiem wszelkiego poznania: w ich świetle umysł poznaje. Zasada: *należy czynić dobro* — nie jest prawem moralnym, lecz stosuje się do wszelkich bliższych określeń tego prawa przez rozum, i właśnie na mocy tej zasady określenia te zyskują wartość przykazań moralnych.

II. — PRAWO NATURY.

Rozum nie stwarza prawa moralnego, tak jak nie stwarza siebie. Rozum stara się jedynie wykryć to prawo. Rozum dostrzega w każdym bycie naturalnym pewne *prawo wewnętrzne*, nadane mu przez Stwórcę równocześnie z bytem. Rozpoznajemy w niem *formę* bytów. W rzeczach nieorganicznych forma ta jest dana raz na zawsze. W istotach żyjących jest ona pierwiastkiem wzrastania, *prawem rozwoju i życia*. Ona kieruje całym rozwojem rośliny czy zwierzęcia i różniczkuje je gatunkowo; lecz ani zwierzę, ani roślina nie mają świadomości procesów, które zachodzą w nich, lecz w pewnym znaczeniu bez nich. Zwierzę idzie za swemi instynktami naturalnemi, a te prowadzą go bezpiecznie. Człowiek nie stanowi wyjątku w wielkiej rodzinie jestestw stworzonych. I on również posiada instynkty swej natury, ale natury nietylko zwierzęcej, lecz i duchowej. Ma władzę nad sobą. Nakazuje sobie swoje czyny. Człowiek, aby móc temi czynami kierować i znaleźć ich prawidła, racjonalizuje swe instynkty naturalne, t. zn. bada je w świetle rozumu i hierarchizuje w stosunku do celu ostatecznego. *We własnej swej naturze znajduje prawo, które będzie musiał im nałożyć*. Prawo to będzie zatem prawem boskiem, gdyż wpisane jest przez Boga-Stwórcę w naturę człowieka.

III. — PRAWO MORALNE NATURALNE.

Prawem naturalnem nazywamy zespół zasadniczych określeń dobra moralnego. Poznajemy je bezpośrednio rozumem. Prawo to, *z natury swej*, jest *powszechne*, a przykazania jego, które mogą być poznane przez wszystkich, powinnyby obowiązywać wszystkich ludzi. *Faktycznie* jednak trzeba przyznać, iż niektóre przepisy prawa naturalnego mogą być zapoznane wskutek zaćmienia rozumu, złych obyczajów lub grzesznych skłonności. Takie zapoznanie można znaleźć nietylko u jednostek, lecz i u całych plemion i narodów. Tem samem widzimy, w jaki sposób gódką się: faktyczna zmienność przykazań moralnych z istotną niezmiennością samego prawa.

Przykazania prawa naturalnego są bezpośrednim wynikiem rozpoznania przez rozum tego, co stanowi naturę ludzką.

1. Przedewszystkiem natura ludzka *jest*, stąd dążenie do trwania w bycie i odpowiadający mu *obowiązek zachowania bytu*.

2. Jest to natura *obdarzona życiem roślinnem i zmysłowem*, dąży ona do rozwoju swego bytu i do odtworzenia go, stąd *obowiązki, odnoszące się do odtwarzania gatunku*, do życia rodzinnego.

3. Jest to natura *rozumna i wolna*, ma dążność do poszukiwania przyczyn i kierowania swem życiem: *obowiązek kształcenia umysłu, ćwiczenia woli*, obowiązki względem siebie i względem innych bytów rozumnych i wolnych.

4. Zna swoją zależność od Stwórcy: *obowiązki czci* czyli *religijne*.

Prawo moralne zawiera jeszcze wszystkie dalsze określenia tych czterech grup obowiązków, określenia, które wszystkie są wynikiem rozumowego poznania naszej natury, a także wynikiem udoskonalenia tej natury przez panowanie moralności.

IV. — SUMIENIE.

W jaki sposób zespół przykazań, zebranych pod nazwą prawa naturalnego, może zobowiązywać ludzi? *Przez wewnętrzny głos sumienia.*

Pojęcie sumienia, które tak wybitne zajmuje miejsce w nowożytnych traktatach etycznych, prawie że nie pojawia się u św. Tomasza. Zarzucano scholastyce, iż stwarza byty słowne, że dzieli duszę jakby na małe osóbkki, władze, i że w ten sposób rozkłada na różne pojęcia to, co w rzeczywistości jest jednością żywotną. Czy te krytyki nie dałyby się z całą słusznością zastosować do *sumienia* takiego, jakie nam przedstawiają zwykłe podręczniki etyki? Sumienie występuje w nich jakby rodzaj boga wewnętrznego, jakby jaka mała osobistość groźna lub uprzejma, której dekrety nie mają żadnego związku z umysłem lub wolą, lecz raczej z uczuciowością.

Według św. Tomasza zdolnościami czyli władzami duszy duchowej są: *umysł*, zdolność poznawania, i *wola*, zdolność działania, a zarazem zdolność pragnienia i kochania. Św. Tomasz wystrzeżę się postawić na tym samym poziomie uczuciowość czyli zdolność, która w człowieku wprawdzie jest podniesiona przez swe złączenie z umysłem, lecz pozostaje zdolnością człowieka, jako całości złożonej z duszy i z ciała. Nie wpływa nań również fakt,

iz ludzkość przypisuje — w praktyce zresztą najzupełniej słusznie — tak wielkie znaczenie sumieniu. Św. Tomasz mimo to nie wyróżnia go nawet czysto myślowo od władz duszy ludzkiej.

Sumienie jest to spostrzeżenie umysłu, ujmującego w podmiocie doznającym jakiś stan wewnętrzny, z dziedziny duchowej lub zmysłowej; spostrzeżeniu temu towarzyszy sąd o wartości etycznej tego stanu lub czynu w stosunku do racji dobra.

Sumienie zatem jest to rozum, o ile osądza czyny ludzkie we wnętrzu każdego człowieka. Rozum nasz, bez uprzednich rozważań, bez badań, wewnątrz nas samych osądza dobroć lub złość naszych czynów przed ich spełnieniem, w czasie spełniania i po spełnieniu. Nie jest to już sąd teoretyczny, abstrakcyjny, jak sąd filozofa, badającego naturę ludzką i znajdującego w niej zarysy prawa moralnego. Jest to raczej rodzaj *stałego i wewnętrznego nadzoru, który odbywa się nawet wbrew naszym dążeniom namiętnościowym.* Sumienie — to rozum, mówiący do każdego z nas: „Dziś, w tych warunkach ten czyn jest dobrem”; sumienie wydaje przedewszystkiem sądy szczegółowe, sądy praktyczne.

Skoro prawo moralne ma rządzić naszymi czynami wewnętrznymi, musi wewnątrz nas być ktoś, kto je będzie ogłaszał. Czyni to nasz rozum, o ile w czasie działania naszych władz czynnych osądza je i niemi kieruje. Ogłaszając prawo, uprzedza czyn, rozkazuje; po spełnieniu zaś czynu pochwała go lub potępia zależnie od tego, czy czyn był zgodny lub niezgodny z dobrem, które rozum poznał.

Etyka tomistyczna wyraźnie uznaje ten urząd sumienia, które uważa jako delegata autorytetu Bożego we wnętrzu każdej istoty ludzkiej. Oświadcza ona, iż jesteśmy obowiązani iść zawsze za głosem sumienia tak, iż nawet czyn przedmiotowo zły, skoro czyjeś sumienie przedstawia go jako dobry, może być czynem moralnie dobrym dla tego sumienia, z zastrzeżeniem jednak, iż nie zachodzi fakt dobrowolnego zaślepienia, lecz niepokonalnej nieświadomości. Pod tym względem idzie św. Tomasz bardzo daleko, mówi bowiem, iż „gdyby ktoś był przekonany, że jest rzeczą dobrą zwalczać Chrystusa, a nie zwalczał Go, grzeszyłby przeciw Bogu i przeciw samemu Chrystusowi przez nieposłuszeństwo głosowi sumienia”.

Ale też obowiązkiem każdego człowieka i to obowiązkiem naczelnym jest oświecić swoje sumienie, innymi słowy urabiać swój sąd w stosunku do prawdziwych dóbr. Prawość moralna wymaga przedewszystkiem, aby nie zgadzać się na pozostawanie w wątpliwościach. Jest to grzeszyć przeciw rozumowi.

V. — PRAWA LUDZKIE.

Prawo naturalne, które każdemu wewnątrznie ogłasza sumienie i które w istocie swej jest jedynie formą idealną naszej prawdziwej natury, jest zarazem uczestnictwem w prawie wiecznym czyli w zamiarach i woli Boga, Stwórcy i Rządcy świata moralnego.

Całą swą wielkość, swą moc obowiązującą czerpie ono z tego źródła. Od Boga pochodzi prawo działania bytów, jak i same byty. Prawa ludzkie nie stwarzają nowych obowiązków, one jedynie rozwijają i do pewnych poziomów kulturalnych stosują zawartość prawa naturalnego. Aczkolwiek zdawaćby się mogło, iż zawierają całe mnóstwo postanowień, jednak w rzeczywistości nie obejmują wszystkich obowiązków prawa naturalnego, gdyż celem ich bezpośrednim jest nie doskonałość jednostki, lecz dobry porządek społeczności. Wykroczenia przeciw nakazom rozumu (niektóre czyny niemoralne, zazdrość, pychę) zdaje się prawo państwowe pomijać, gdyż nie naruszają ogólnego porządku państwa. Przeciwnie, oddalając się od prawa naturalnego, mogą prawa państwowe nakazywać czyny, które nie mają żadnego związku z moralnością albo nawet mogą być z nią niezgodne. Ponieważ wartość prawa ludzkiego zależy od jego zgodności z prawem naturalnym, a poprzez to ostatnie z prawem wiecznym, zatem w pierwszym wypadku zło, pominięte przez prawo ludzkie, pozostaje złem; w drugim wypadku należy się stosować do przepisów prawa, jeśli wynikiem ich jest dobro społeczności lub państwa; w trzecim nie wolno słuchać praw państwowych. Zasadę tę wygłosili już starożytni Grecy usty Antygony, zanim jeszcze apostołowie powiedzieli: „Należy słuchać raczej Boga niż ludzi“.

ROZDZIAŁ XXXVIII.

SANKCJE.

I. — ZOBOWIĄZANIE I SANKCJA.

Z pewnym pozorem słuszności można było wypowiedzieć paradoks: „Etyka tomistyczna jest etyką bez zobowiązań i bez sankcji”. Uważa się ogólnie, iż obowiązki i sankcja to coś, co narzuca się czynom ludzkim z zewnątrz, obowiązek jako imperatyw kategoryczny, bez rozumnego uzasadnienia, bez związku z istotą, której chce się narzucać, sankcja zaś jako rodzaj nagrody lub kary, zupełnie obcych moralności czynu, podobnych przeto do kawałków cukru lub uderzeń bata, zapomocą których tresuje się „mądre” zwierzęta. Takie pojmowanie sankcji moralnej tłumaczy nam, dlaczego dużo sumień delikatnych buntuje się przeciwko niej.

Etyka św. Tomasza uznaje jeden tylko obowiązek dla człowieka, a mianowicie: aby był doskonale człowiekiem, tem samem zaś będzie tem, czem Bóg chce, aby był. Wyrazu „sankcja” nie znajdujemy u św. Tomasza, rzecz sama natomiast istnieje bardzo wyraźnie w jego filozofji, tylko że nie jest ona jakby dopisana na obwodzie życia moralnego czy nawet na obwodzie ogólnego porządku wszechświata. Dla św. Tomasza sankcja to poprostu wynik *zatknięcia się porządku moralnego z wolną wolą człowieka*, gdyż „wszędzie, gdzie jest ustanowiony dobrze urządony porządek celowy, porządek ten z konieczności doprowadza do celu, odstępstwo zaś od tego porządku jest zarazem odwróceniem się od celu”¹⁾.

II. — SANKCJE W DZIEDZINIE ŻYCIA FIZYCZNEGO I SPOŁECZNEGO.

W każdej dziedzinie, gdzie tylko jest organizacja, istnieją reakcje korzystne lub niekorzystne. Wszystko, co przenika do ciała żyjącego, wywołuje t. zw. *reakcję* organizmu. Jeśli równowaga istoty żyjącej jest zagrożona, zjawia się w odpowiedzi usi-

¹⁾ III C. *Gentes* c: 140 nr. 2.

łowanie przywrócenia równowagi i usunięcia wdziery; przeciwnie, gdy element dochodzący sprzyja życiu organizmu, wówczas jest przyjęty i zasymilowany. Reakcje powstają również i w organizmach społecznych. Rodzina, plemię, naród bronią się przeciw temu, co zagraża wewnętrznemu rozprężeniu, zjawiają się reakcje, które stanowią sankcje społeczne, kary w ścisłym tego słowa znaczeniu, lub też pogarda, utrata czci, wykluczenie ze społeczności. Złodziej idzie do więzienia, zabójcę spotyka kara śmierci lub ciężkiego więzienia, bankrut traci poważanie — oto przykłady sankcji społecznych. Kto zaś sparzył się, bo przytknął rękę do ognia, lub nabawił się choroby przez objadanie się, ponosi sankcje naturalne. Jedne i drugie są reakcjami dwóch różnych dziedzin życia: życia naturalnego i życia społecznego, w których człowiek tkwi, ponieważ posiada ciało i żyje społecznie. Lecz żaden z tych rodzajów sankcyj nie stanowi sankcji moralnych.

III. — MORALNOŚĆ JEST CZEMŚ WEWNĘTRZNYM.

Sumienie ogłasza nam wewnątrz nas prawo moralne, cecha moralności odnosi się do dobroci lub złości naszych czynów wewnętrznych czyli naszej woli. Dobroć zaś woli zależy od przedmiotów, które ona sobie wybiera jako cel i do których dąży. Zamierzenia czyli *intencje* nadaje woli rozum. Ten zaś jest zdolny oceniać, odmierzać i porządkować nasze intencje i nasze czyny jedynie dlatego, że w pewien sposób uczestniczy w rozumie boskim. Prawo naturalne, które rozum znajduje, jest jakby odbiciem prawa wiecznego w Bogu. Zatem wola nasza jest dobrą przez zgodność swą z prawem wiecznym. *Czyn ludzki, aby był całkowicie dobry, musi być dobry dobrocią celu i dobrocią intencji, musi być dostosowany do celu i nie być zatamowany w wykonaniu.* Brak tego ostatniego warunku ze stanowiska wartości moralnej podmiotu nie zmienia jakości czynu, jeśli ten zależy nie od woli podmiotu działającego, lecz od przyczyn zewnętrznych a przemierzających. Istotną dobroć naszych czynów stanowi prawość intencji, zmierzającej ku dobru. Widzimy, jak dalece takie ujęcie chroni *wewnętrzną* charakter moralności.

IV. — SANKCJE MORALNE SUMIENIA.

Jest rzeczą oczywistą, iż sankcje fizyczne czy społeczne będą się odnosiły zawsze tylko do *zewnętrznych wyników*, lecz nie do *intencji* naszych czynów. Czyn naprawdę dobry, jak rzucenie się do wody, aby ratować bliźniego, może spowodować śmierć — i oto sankcja fizyczna wprost odwrotna do wartości moralnej

czynu. Popełnioną została straszna zbrodnia; jeśli pozostanie ukryta, przejdzie nieukarana, jej sprawca zaś może się cieszyć poważaniem i uznaniem na świecie.

A jednak zbrodnia ta pogwałciła porządek moralny, natomiast czyn poświęcenia go wzmocnił. To też i porządek moralny ma swe reakcje, a mianowicie w sumieniu, które ten porządek oznajmia. Reakcje porządku moralnego: radość ze spełnionego obowiązku, wyrzuty sumienia po zbrodni, są istotnie sankcjami wewnętrznymi, odpowiadającymi wewnętrznemu charakterowi aktów moralnych. Pełnia radości, jako wynik działania naszej woli zgodnie z prawem, świadectwo dobrego sumienia i, przeciwnie, przygnębienie i rozdarcie wewnętrzne, jakie nam sprawiają wyrzuty sumienia, są to oczywiście sankcje moralne, lecz niedostateczne, gdyż zbyt subiektywne, a i niezawsze działające.

W pierwszym podanym przez nas wypadku, gdy po czynie poświęcenia nastąpiła śmierć, sankcja radości ze spełnionego obowiązku jest próżna i złudna, skoro niema już istoty żywej, któraby tej radości doznawała. W drugim wypadku może sumienie zbrodniarza być do tego stopnia zgłuszone namiętnościami i występkami, iż przestępca cieszyć się będzie ze swej bezkarności zamiast trapić się wyrzutami. Sumienie nie jest twórcą ani porządku moralnego, ani prawa, nie może też dostarczyć sankcyj wystarczających i niezawodnych.

V. — SANKCJE BOSKIE.

Jedynie Twórca prawa, a raczej Ten, na którym opiera się cały porządek moralny, może mu zapewnić sankcje dostosowane, ostateczne i powszechne. Będą to również reakcje, lecz zachodzące w dziedzinie innej niż życie ziemskie.

Umysł i wola są władzami duszy duchowej, niepodległej śmierci ani zniszczeniu, duszy zdolnej wnieść się do poznania, ukochania i przestrzegania *porządku moralnego*, który jest właściwie *porządkiem Bożym* nad stworzeniem rozumnym i wolnym. Dusza zatem podpada pod porządek Dobra bezwzględne.

Jeśli stale chce Dobra, t. zn. dąży do swego celu ostatecznego, którym jest Bóg, osiągnie ten cel, dojdzie do Boga, gdy śmierć — krusząc więzy materialne — usunie przeszkodę w widzeniu Tego, który jest duchem czystym. Dusza, która urabia siebie według prawa Bożego, która ze wszystkich swych sił dąży do Boga, w chwili, gdy kończyć się będzie życie ciała, znajdzie poprostu dokonanie doskonałe swego bytu, i to właśnie spowoduje jej szczęśliwość. Szczęście to, będące sankcją moralną skierowania się duszy ku prawdziwemu celowi, nie jest zatem jakąś nagrodą zewnętrzną, której nadzieja mogłaby splamić czystość intencji

i wartość moralną naszych czynów. Naszym celem jest Bóg. Czyżby dlatego miało być rzeczą moralnie złą posiadać Go, że to posiadanie w sposób naturalny napełni nas szczęściem?

A co się stanie w wypadku przeciwnym, gdy dusza dobrowolnie odwraca się od Dobra, swego celu ostatecznego?

Własnym jakby odruchem ucieknie daleko od oblicza Boga. Gdy tylko śmierć postawi ją w obecności Tego, którego nienawidziła, wola jej, niezdolna już do zmiany, odrzuci ją od Boga. W tem znaczeniu jest prawdziwe powiedzenie mistyków: „Piekło stwarza własna wola człowieka”.

Sankcje wieczne, odpowiednio do wewnętrzności czynu moralnego i do jego zależności od porządku transcendentnego a zarazem wewnętrznego, są wynikiem wolności ludzkiej i porządku Bożego, w który ta wolność wkracza. Nasze czyny moralne przechodzą jednak również w czynności zewnętrzne i użytkowują w tym celu całe nasze jestestwo fizyczne. Sankcja wieczna zatem, jeśli ma być doskonale moralną, winna doprowadzić do uczestnictwa w szczęściu lub w karze wszystko to, co w człowieku brało udział w jego czynach dobrych lub złych.

Takich sankcyj domaga się rozum filozofa. I oto Objawienie i w tej sprawie poucza nas przez dogmaty o życiu wiecznym, o piekle, o sądzie i o zmartwychwstaniu ciał, iż istotnie sankcje takie istnieją.

ROZDZIAŁ XXXIX.

PIERWIASTKI DZIAŁANIA MORALNEGO. — CNOTY.

Etyka, jako *filozofja praktyczna działania*, nie może poprzestać na określeniu *celu ostatecznego, dobra i zła moralnego, prawa*, które mamy zachowywać, nie może zadowolić się uznaniem *sumienia* i rozpatrzeniem sankcyj, jakie wynikają dla człowieka z przestrzegania prawa lub jego gwałcenia, ze spożytkowania lub zmarnowania swego życia ziemskiego. Etyka musi nadto wskazać nam, jakie zasoby i środki, a także, jakie przeszkody znajduje wola w naturze ludzkiej.

Rozważyliśmy z tego stanowiska już dwie władze duchowe duszy ludzkiej: umysł i wolę.

Wola oświecona rozumem jest właściwym podmiotem moralności; lecz, jakeśmy to widzieli w psychologii, dusza umysłowa nie jest całym człowiekiem. A tymczasem etyka powinna objąć całego człowieka.

I. — UCZUCIA.

Życie etyczne winno, w pełni rozwoju, przejawiać się w czynach zewnętrznych, opanować ciało. Dusza rozumna, forma ciała, nawet w działaniu właściwych sobie władz, jest ściśle związana z władzami zmysłowemi. Uczucia, właściwe całemu człowiekowi, wkraczają również w dziedzinę moralności wskutek ścisłej łączności z władzami wyższemi.

Życie zmysłowe (w znaczeniu tomistycznym) jest jakby odbiciem porządku, istniejącego w duszy duchowej.

Zatem i w dziedzinie zmysłowej mamy władze poznawcze: zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny, dostarczające poznaniu umysłowemu materiałów, z których umysł abstrahuje pojęcia; mamy też i pożądaną, wolę zmysłową.

Pożądaną te, irracjonalne, zwrócone ku dobru zmysłowemu, ku rzeczom poszczególnym, mogą być w człowieku kierowane, opanowane i rządzone przez rozum. Właśnie też głównem zada-

niem życia moralnego jest doprowadzić do tego, aby rozum panował nad temi siłami zmysłowemi, które nazywamy *uczuciami*.

Po dalsze szczegóły odsyłamy czytelnika do rozdziału o *namiętnościach* w Psychologii. Przypomnijmy sobie tylko, iż uczucia są to stany subiektywne, iż podłożem ich właściwym jest pożądanie zmysłowe, że jednak pośrednio oddziałują i na pożądanie rozumne, wskutek jedności natury fizyczno-duchowej człowieka.

Uczucia dzielimy na dwie naczelne grupy, odnoszące się obydwie do zachowania bytu. Są to uczucia związane z żądzami *pożądliwemi i gniewliwemi*. Uczucia pierwszej grupy dążą do dobra, jak miłość, pragnienie, radość, lub unikają zła, jak niechęć, odraza, smutek. Uczucia gniewliwe są uczuciami walki, obrony, zwycięstwa, jak np. otucha, zniechęcenie, śmiałość, strach, gniew.

Omawiając na tem miejscu uczucia, interesujemy się tylko zagadnieniem *ich moralności*. Uczucia mogą być moralnie złe lub dobre dlatego, że wola panuje, a przynajmniej może nad niemi panować. Podczas gdy życie roślinne całkowicie wymyka się z pod kontroli woli, życie zmysłowe jest jej bezpośrednio poddane. Same w sobie, jako proste poruszenia pożądań irracjonalnych, nie są uczucia ani moralnie dobre ani moralnie złe. Uczucie, kierowane rozumem, może być dobre. Co więcej, dopiero gdy uczucia są do tego stopnia poddane rozumowi, iż samo pożądanie zmysłowe zwraca nas do dobra moralnego, wtedy doskonałość moralna dosięga szczytu. Gorącość, dodana przez uczucie do czynu dobrego, zwiększa jego dobroć, jeśli tylko samo uczucie kierowane jest rozumem.

Jeśli to samo zachodzi w stosunku do czynu złego, to uczucie zwiększa jego złość. Lecz gdy uczucie bardzo silne, namiętność, opanowało wolę uprzedzając sąd rozumu, to tego rodzaju gwałt wewnętrzny zmniejsza winę przestępcy.

W jaki sposób człowiek opanowuje swoje uczucia? Swoją wolą. Życie moralne będzie zatem walką nieustanną. Jak zdobywca w nieuległym państwie, musi wola przy każdym nowym czynie zdobywać przewagę nad pożądaniem burzliwemi, sprzecznemi bardzo często z rozumem i z dobrem moralnem.

II. — SPRAWNOŚĆ (HABITUS).

Wola jednak nie jest tak zupełnie bezbronna, jakby się zdawało. Dusza posiada nietylko zdolności przyrodzone, które mogą być użyte zarówno ku dobremu jak i ku złemu, lecz nadto przybawają inne jeszcze wewnętrzne czynniki działania, o których

teraz mówić będziemy, noszące nazwę *habitus*, sprawność. Nazwy tej nie można tłumaczyć przez *przyzwyczajenie*, gdyż ten termin nasuwa pojęcie raczej pewnej bierności, wpływającej z rutyny, podczas gdy *habitus* jest czemś czynnym; stąd lepszy jest wyraz sprawność (od „sprawiać”). W przeciwieństwie zatem do stanów uczuciowych są sprawności siłami i możliwościami aktywnymi duszy, które ją usposabiają tak, iż może z łatwością spełniać pewne czynności. Sprawności, które pozwalają wykonywać czyny podporządkowane dobru, nazywamy *cnotami*; te zaś, które nastawione są na czyny złe — *wadami*.

Sprawność jest to *stan-właściwość, na mocy którego istota jakaś jest dobrze lub źle usposobiona w stosunku do własnej natury lub do innych rzeczy*. Zdrowie jest sprawnością ciała, łaska — sprawnością duszy. Nasze władze zmysłowe również mogą podlegać usprawnieniu. Umysł posiada sprawności takie, jak wiedza, sztuka. *Sprawności moralne* przedewszystkiem tkwią w woli, lecz skutki ich rozciągają się na pożądanie zmysłowe, a nawet na ciało.

Sprawności mogą być wytworzone bądź przez naturę jakiejś jednostki, bądź przez jej czyny, lub wreszcie być do duszy wlane przez Boga.

Sprawność przyrodzona lub usposobienie wrodzone do jakiejś cnoty nie jest cnotą w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż nie jest dowolne. Cnoty są to sprawności czynne, wytworzone w nas przez spełnianie czynów nakazywanych wolą; są to sprawności nabyte.

III. — CNOTY UMYSŁOWE I CNOTY MORALNE.

Istnieją dwa rodzaje cnot: umysłowe i moralne. Cnoty umysłowe udoskonalają rozum, usprawniając go odpowiednio w stosunku do Prawdy; takimi cnotami są: mądrość, umiejętność, pojmowanie zasad.

Cnoty moralne udoskonalają wolę, usprawniając ją pożytecznie w stosunku do Dobra. Siedliskiem ich zatem naczelnem jest wola. I tutaj raz jeszcze stykamy się z zasadniczym intelektualizmem św. Tomasza. Nie sądzi on, jak Sokrates, aby cnota i wiedza były tem samym, nie waha się jednak zaznaczyć, że aczkolwiek cnoty umysłowe mogą istnieć bez moralnych (jak: mądrość, umiejętność, sztuka), to jednak cnoty moralne: męstwo, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość, nie mogą istnieć bez *roztropności* i *pojmowania zasad*, te zaś ostatnie dwie są cnotami umysłowymi.

Jakżeby mogła istnieć roztropność, która jest *zastosowaniem rozumu praktycznego do czynów*, bez pojmowania oczywistych

zasad rozumu? A czem byłyby cnoty moralne bez tego zastosowania rozumu praktycznego do czynów? Cnoty mają nas prowadzić do celu godziwego i do środków dostosowanych do tego celu. Jakże mogłyby spełnić to zadanie, gdyby ich nie wspierała roztropność, która doradza, osądza i nakazuje? Z drugiej strony i roztropność, cnota umysłowa, nie mogłaby działać bez cnót moralnych sprawiedliwości, męstwa i wstrzemięźliwości, gdyż one to właśnie usprawniają odpowiednio duszę w stosunku do poszczególnych zasad jej czynności. Bez nich i bez ich panowania nad pożądaniem zmysłowym rozum mógłby być zaślepiony przez namiętność. Jedynie człowiek cnotliwy dobrze sądzi o celach każdej cnoty.

Cnoty moralne nadają wewnętrzny umiar uczuciom i działaniom duszy. Te cnoty, które porządkują uczucia, grupują się koło wstrzemięźliwości i męstwa. Cnoty, przewodniczące wszelkim czynnościom, mającym na względzie innych (Boga lub ludzi), sprowadzamy do sprawiedliwości, jak: religijność, miłość synowska, wdzięczność.

Uczucia pożądliwe ujmuje w karby wstrzemięźliwość, do której sprowadzają się: czystość, umiarkowanie i t. d. Uczucia gniewliwe poddane są cnotie męstwa, z którą wiążą się wielkoduszność i łagodność.

Cnoty moralne zatem można sprowadzić do czterech, które nazwano *kardynalnemi* (*cardo* — zawiasy), gdyż są one jakby zawiasami, na których trzymają się inne cnoty. Między temi czterema cnotami: sprawiedliwością, męstwem, wstrzemięźliwością i roztropnością panuje ścisły *związek*, t. zn. iż jedna bez drugiej istnieć nie może. Związek ten ześrodkowuje się w cnotie roztropności, cnotie zarazem moralnej i umysłowej „*recta ratio agibilibium*“. Cnoty rozróżniamy, podobnie jak czyny, według właściwych im przedmiotów; ponieważ jednak przedmiotem roztropności jest rozumne kierowanie naszymi czynami, przeto ta cnota uczestniczy w działaniu wszystkich innych cnót. Roztropność decyduje, jaką sprawiedliwość oddać należy, jaki stopień umiarkowania, nieustraszoneści czy łagodności stanowi *właściwy umiar*, złoty środek, na którym właśnie polega cnota.

IV. — WŁAŚCIWY UMIAR CNOTY.

Wydaje się być rzeczą pożyteczną, aby przy sposobności zaznaczyć, że *właściwy wymiar, złoty środek*, na czem, według św. Tomasza, polega cnota, nie jest bynajmniej stanem mierności między dwiema krańcowościami, tak jakgdyby można się było obawiać nadmiaru dobra. Właściwy umiar określony przez rozum

znajduje się w teorii często, choć niezawsze, w równej odległości od dwóch wad przeciwnych. W praktyce środek ten, tak jak go oznacza roztropność, jest to ustalony przez rozum stopień, będący środkiem ściśle dostosowanym do celu, który sobie postawiła jakaś cnota. Tak np. doskonała czystość nie będzie polegać na umiarkowanym używaniu rozkoszy cielesnych, lecz na zupełnym ich wyrzuceniu się, aby móc tem swobodniej oddać się wyłącznie rzeczom boskim. Właściwy umiar wielkoduszności nie polega na skąpstwie małomieszczańskim, jest bowiem cnotą czynić z wielkoduszności wielkie wydatki. „Człowiek wielkoduszny, mówi Arystoteles, pozostaje w środku między zbytkiem a brakiem, gdyż idzie za rozumem“. To też rozumny św. Tomasz najzupełniej zgodnie z entuzjastą św. Bernardem mówi nam, iż miarą miłości Boga jest miłować Go bez miary, gdyż Bóg jest ponad wszelką miarą.

Człowiek mądry czyli cnotliwy zatem poddaje rozumowi całego siebie, poczynając od poruszeń zmysłów zewnętrznych, kończąc na działalności swego umysłu, dochodzi zaś do tego stanu zapomocą cnót kardynalnych i ich pochodnych, kierowanych roztropnością.

V. — ZASŁUGA.

Cnota, jako sprawność czynna, którą się nabywa i wzmacnia przez powtarzanie czynów, jest równocześnie *siłą i łatwością*. Po jakich cechach możemy sądzić o cnotcie jakiegoś człowieka? Czy podług energii, jaką rozwinie jego wola, aby spełnić akt cnoty? Strzeżmy się pomieszać, jak to się zbyt często dzieje, pojęcia *cnoty, wysiłku i zasługi*.

Wysiłek jest prawie zawsze konieczny, aby zaszczerpić w duszy jakąkolwiek cnotę, a ponieważ tkwią w nas skłonności do czynów złych, a często nawet złe sprawności czyli *wady*, zatem wysiłek będzie zwykłym udziałem tego, kto chce żyć cnotliwie. Lecz doskonałą jest ta cnota, która przekroczyła wysiłek. Posiadać cnotę znaczy czyni jej spełniać *sprawnie, łatwo, radośnie*.

A cóż staje się z *zasługą*? Czyż nie jest ona proporcjonalna do wysiłku? Potocznie tak właśnie się to pojmuje, na co można się zgodzić o tyle, że czyn doskonale cnotliwy, t. zn. spełniony sprawnie, łatwo i z radością, zasługuje, na mocy uprzednich wysiłków, które każe przypuszczać. To jednak nie jest prawdziwem pojęciem zasługi. Zasługa cnoty wynika całkowicie ze stosunku *czynu do porządku*, z którym jest związany, do jego celu. Pojęcie zasługi nawiązuje do pojęcia sankcji. Wartość moralna naszych czynów wypływa z ich zgodności z prawem boskiem: im

więcej będą zgodne, tem więcej będą zasługujące. Cóż mogłoby zatem być więcej zasługującym jak zgodność całego jestestwa z Dobrem, która to zgodność jest wynikiem cnoty doskonałej?

VI. — WADY.

Cnoty prowadzą do rozumnego zaspokajania skłonności naturalnych i do spełniania czynów dobrych. Wszakże mogą się w duszy wytworzyć i inne sprawności; są to, w przeciwieństwie do cnót, *usposobienia złe w stosunku do tego, co odpowiada naszej naturze*. Występują one przeciw wskazówkom rozumu. Intencja nasza, wykołejona przez takie sprawności, odwraca się od dóbr moralnych i wywołuje czyny złe, przeciwne czynom cnotliwym. Czyny takie są *grzechami*, czynami przeciwnymi prawu moralnemu. Sprawności złe, które je wytwarzają, nazywamy *wadami*. Oczywiście czyny wadliwe czynią ich sprawcę winnym, o ile są czynami wolnymi. Karygodność zaś czynna zależy zarówno od złego przedmiotu intencji, jak i od wykołejenia tej intencji, mylnej i nie osiągającej właściwego celu. Pomijamy szczegółowe rozpatrzenie wad i grzechów. Wystarczy zaznaczyć, że są wady jakby naczelne, lecz — chociaż istnieją wady przeciwne wszystkim cnotom — nie zachodzi między nimi związek taki, jak między cnotami, nie tworzą one organicznej całości. Zło, którego gatunkami są wady i grzechy, jest z natury swej anarchiczne, gdyż jest jedynie brakiem i nieporządkiem.

Praca moralna w znacznej części polega na wykorzenianiu skłonności i sprawności wadliwych, a zastępowaniu ich przez sprawności cnotliwe. Praca taka, wyzwalając człowieka z pod tyranji namiętności i wad, utwierdza go w wolności dobra i cnoty.

ROZDZIAŁ XL.

NADPRZYRODZONY PORZĄDEK MORALNY.

Etyka, którą dopiero co przedstawiliśmy w najogólniejszych zarysach, w niczem nie zależy od danych Objawienia czy od teologii. Rozważa ona bowiem człowieka jedynie w porządku naturalnym i wyłącznie ze stanowiska rozumu. Z samej natury człowieka wynika jego cel ostateczny, w tejże naturze rozum, skazany na swe własne tylko siły, znajduje prawo moralne, wreszcie cnoty, rozpatrywane przez nas, mogą być nabyte w sposób przyrodzony przez wytrwały wysiłek woli, urzeczywistniający panowanie rozumu nad namiętnościami.

Św. Tomasz-filozof pozwala nam zrobić przypuszczenie *ludzkości zostawionej w stanie czysto przyrodzonym; moralność wszakże istniałaby i w takim porządku rzeczy.*

Lecz, jako teolog katolicki, wie, że temu przypuszczeniu nie odpowiada konkretna rzeczywistość i że człowiek powołany jest przez Boga do innego życia, którem może wzgardzić. Dlatego to na fundamencie etyki naturalnej wznosił nadbudowę, którą mu wskazywały prawdy wiary. Nie chcąc okaleczyć myśli św. Tomasza, nie możemy pominąć tego wykończenia jego filozofji działania.

I. — PORZĄDEK NADPRZYRODZONY.

Ponad dziedziną materji nieorganicznej i życia zmysłowego istnieje dziedzina ducha i wolnej woli, dziedzina, którą dopiero co poznaliśmy; lecz i ponad tą, wysoko i najzupełniej niewspółmierne, unosi się dziedzina albo porządek *miłości* czyli *łaski*. Człowiek nie miał doń najmniejszego prawa. Natura jego duszy, aczkolwiek duchowa, nie odczuwała żadnych potrzeb, wymagających podniesienia jej do porządku nadprzyrodzonego, który w rzeczywistości jest uczestnictwem w życiu i naturze samego Boga. Bóg, znajdując w naturze ludzkiej czystą możność posłuszeństwa, w wylewie dobroci najzupełniej niezasłużonym, po-

wołał człowieka do wejścia w porządek nadprzyrodzony, nie dozwalając mu jednak odrzucić tego wezwania i pozostać w porządku przyrodzonym.

Celem ostatecznym człowieka ubóstwionego nie jest już Bóg poznany drogą rozumowania czy podziwiany w zwierciadle swych czynów, lecz *Bóg oglądany twarzą w twarz, w swej istotności i posiadany taki, jakim jest*. To zaś bezwzględnie przekracza możliwość wszelkiej natury stworzonej, choćby ona była czysto duchową, jak natura anielska. Jedynie Bóg może znać siebie takim, jakim jest. Ażeby uzdolnić człowieka do takiego poznania, Bóg obdarza duszę człowieka właściwością stworzoną: *łaską*, która jest pełnem tajemniczym uczestnictwem w naturze boskiej. Ta łaska rozwinie się w wieczności w *chwałę* i uczyni nas w pewien sposób podobnymi do Boga i zdolnymi widzieć Go twarzą w twarz. Już tutaj na ziemi dusza, w której jest zaszczepiona „łaska uświęcająca”, jest przemieniona; jest ona dzieckiem Boga i może żyć i działać na sposób już nie ludzki, lecz boski. Łaska przenika władze duszy, lecz dusza działa zapomocą swych władz: umysłu i woli. A zatem i te władze muszą być podniesione przez właściwości czyli cnoty szczególne, któreby również były boskimi. To też gdy substancja duszy przyjmuje łaskę, władze duszy zostają wzbogacone *sprawnościami nadprzyrodzonymi*. Ponieważ te sprawności czyli cnoty mają dokonywać czynów, przekraczających przyrodzoną zdolność władz, przeto nie mogą być nabyte, lecz są bezpośrednio *wlane* duszy przez Boga.

Ponad organiczną całością cnót nabytych, które posiadać może i poganin cnotliwy, chrześcijanin ochrzczony posiada nadto jeszcze zespół organiczny cnót wlnych, nadprzyrodzonych. Bliższe ich zbadanie należy do zadań moralisty.

II. — CNOTY WLANE, CNOTY TEOLOGICZNE.

Cnoty wlane czyli wytworzone w nas, lecz bez nas, a bezpośrednio przez Boga, mają za zadanie udoskonalenie władz naszej duszy: umysłu i woli. Przedewszystkiem, aby władze duszy mogły w pewien sposób stać się proporcjonalnymi do przedmiotu swego poznania i swej miłości, do „Boga, takiego, jakim On jest w sobie”, otrzymują grupę cnót czysto nadprzyrodzonych, które nazwano *cnotami teologicznymi*, gdyż przedmiotem ich jest sam Bóg. Temi cnotami są: *wiara, nadzieja i miłość*.

Pierwszą między niemi, zarówno w porządku powstawania jak i w porządku logicznym, jest wiara, lecz najwznioślejszą jest miłość. *Wiara* jest to cnota, która udoskonala rozum, przedsta-

wiając mu prawdy, do którychby nigdy sam nie doszedł, a zarazem skłania umysł do przyświadczenia tym prawdom. Nadzieja i miłość porządkują naszą wolę nie w stosunku do dóbr naturalnych, lecz w stosunku do samego Boga takiego, jakim nam Go objawia wiara. Wiara i nadzieja mogą istnieć w duszy w stanie niedoskonałym bez miłości, lecz żywymi, czyli zdolnymi osiągnąć Boga, stają się jedynie przez miłość. *Nadzieja* kieruje nasze pragnienia i chcenia ku Szczęśliwości, którą wiara objawia umysłowi, *miłość nadprzyrodzona* natomiast już tu na ziemi obejmuje swój przedmiot i sprawia, iż cała dusza łączy się z Dobrem Najwyższym. Jest to miłość Boga z wyboru, gdyż przekłada się Go ponad wszystko, pragnąc stale poznawać Go coraz więcej i kochać Go nie tylko w Nim samym, lecz i we wszystkim, co od Niego pochodzi. Bóg zaś jest pierwszą przyczyną *wszystkiego, co jest* (z wyjątkiem zła, gdyż zło jest brakiem). Wszystko zatem, co jest dobrem, dla Boga samego będzie szukanem, zarówno wszelkie udoskonalenie osobiste, jak każda usługa oddana bliźniemu; wszystko będzie dusza czyniła z miłości ku Bogu.

III. — CNOTY MORALNE WLANE.

Cnoty czysto ludzkie sprawiedliwości, męstwa, roztropności i wstrzemięźliwości nie mogą sobie rościć prawa wejścia w nadprzyrodzony porządek miłości, gdyż ten przekracza je nieskończenie. Dlatego też wraz z miłością i łaską otrzymuje dusza *cnoty moralne wlane*: sprawiedliwości, męstwa, roztropności i wstrzemięźliwości.

Cnoty moralne ludzkie albo *cywilne*, jak je nazywa św. Tomasz, porządkują nasze obyczaje według wskazówek rozumu. *Cnoty moralne wlane* porządkują obyczaje chrześcijanina według sądu wiary. Zmienia się też ich właściwy umiar, gdyż działalność moralną wzorujemy już nie na ideale doskonałości ludzkiej (regułą cnoty, według Arystotelesa, jest człowiek cnotliwy), lecz na doskonałości samego Boga. „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz w niebiesiech doskonały jest” (Mat. V, 48).

Związek cnót moralnych ludzkich ześrodkowuje się w cncie roztropności; związką cnót chrześcijańskich tak moralnych jak teologicznych jest cnota miłości.

Cnoty moralne wlane dają możliwość działania w sposób nadprzyrodzony, lecz same nie są władzami duszy. Ćwiczenie czyli asceza musi przygotować cncie wlanej podatne narzędzie w postaci odpowiadającej cnoty nabytej; wtedy dopiero cnota wlane może się rozwinąć w duszy i spełniać czyny doskonałe sprawnie,

łatwo i radośnie. W dziedzinie bowiem cnót wlnych *działają same tylko władze ludzkie*, aczkolwiek doniosłość ich czynów jest nadludzka.

IV. — DARY DUCHA ŚW.

Na tem wszakże nie ogranicza się bogactwo moralne duszy chrześcijańskiej. Na duszę naszą jedna tylko istota może działać bezpośrednio: jej Stwórcą, *Ten, w którym żyjemy, ruszamy się i jesteśmy*. Bóg, który dla duszy w stanie łaski więcej jest wewnętrznym, niż ona sama dla siebie, Bóg zachował sobie swobodę działania w niej tak, jak w niej żyje. Chrześcijanin, prócz cnót wlnych, otrzymuje jeszcze inne *sprawności nadprzyrodzone*, które są *dary Ducha Św.* Dary te udoskonalają tu na ziemi nasze władze, podniesione już przez cnoty teologiczne do porządku nadprzyrodzonego. Dary Ducha Św. pochodzą z natchnienia Bożego i pozwalają człowiekowi działać pod wpływem Bożego poruszenia; one to usposabiają serca nasze do pójścia z gotowością za poruszeniami łaski. „Cnoty ludzkie i cnoty teologiczne nie dają człowiekowi takiej doskonałości, mówi św. Tomasz, iżby mógł dla osiągnięcia celu swego ostatecznego obejść się bez wyższego pobudzenia Ducha Św.”¹⁾

Darów jest siedem. Cztery z nich udoskonalają rozum: *mądrość, rozum, umiejętność, rada*; trzy — wolę: *pobożność, męstwo i bojaźń Boża*. Dary odnoszą się do tyluż przedmiotów, co i cnoty umysłowe i cnoty moralne wlane. Suponują one cnoty teologiczne, między sobą zaś są złączone w miłości. Kto ma miłość, posiada je wszystkie, bez miłości zaś nie można mieć ani jednego daru. Dary stoją poniżej cnót teologicznych, lecz są koniecznym warunkiem, aby te cnoty posiadać w pełni, gdyż dusza stale rządzona darami nie działa już sama z siebie, lecz *w niej Bóg działa*, Bóg, który może poruszać stworzenie wolne, w niczem nie naruszając jego wolności.

V. — KONTEMPLACJA.

Gdy dusza o tyle odda się Bogu, iż — wskutek działania darów Ducha św. — stale jest pod bezpośrednim działaniem Boga, może dojść, jeśli Bóg do tego ją powołuje, do tego uprzedzenia Szczęśliwości, które stanowi *kontemplację mistyczną*. To wzieranie w Boga pod osłoną wiary nie może być zdobyte wysiłkami umysłu lub uporczywym poszukiwaniem woli; Bóg daje je najwzierniejszym swym dzieciom jako zapewnienie oglądania Go twarzą

¹⁾ S. Th. I—II, q. 68, a. 2.

w twarz, które stanowi nasz cel ostateczny. Kontemplacja mistyczna jest normalnem uwieńczeniem życia chrześcijańskiego, życia łaski. Wymaga jednakże, jako przysposobienia się, takiego ćwiczenia się w cnotach, tylu wyrzeczeń, tyle wierności i powolności natchnieniom, iż mało chrześcijan do niej dochodzi. Tem niemniej jest ona uzupełnieniem normalnem, do jakiego tu na ziemi Bóg zaprasza swe dzieci.

Życie kontemplacyjne jest doskonalsze niż życie czynne; cała doskonałość i mądrość człowieka polega na kontemplacji prawdy, i moralność musi zmierzać do tego celu.

Kontemplacji ułamkowej i jakby tylko w zwierciadle odbitej, którą Arystoteles zalecał jako uzupełnienie pełne szczęśliwości życia ludzkiego, a którą tylko uczeni mogli mieć nadzieję osiągnąć, może św. Tomasz przeciwstawić, jako kres doskonałości moralnej chrześcijanina, kontemplację mistyczną, udzielaną sercom czystym, owoc darów mądrości i rozumu, najwyższy szczyt ziemski miłości i łaski, w oczekiwaniu na wieczny ich rozkwit w chwale oblicza Boga.

Zasadnicze wiadomości z Estetyki

ZASADNICZE WIADOMOŚCI Z ESTETYKI

przez MARJĘ CLEMENT.

ROZDZIAŁ XLI.

PIĘKNO ESTETYCZNE I ROZKOSZ ESTETYCZNA.

I. — DOBRO I PIĘKNO.

W części poprzedniej była mowa o Najwyższym Dobru, Dobru transcendentnem, stanowiącem ze stanowiska etyki Dobro moralne. Była również mowa o czynach ludzkich podległych temu dobru, czynach moralnie dobrych, uzupełniających i udoskonalających naturę ludzką przez zwrócenie wszystkich jej władz do celu ostatecznego — do Boga.

Obecnie rozważać będziemy istotę i warunki Piękną. Dla większej jasności w tych badaniach, które niesłusznie uchodzą za bardzo mgliste i niejasne, będziemy się posługiwali zestawieniem z Dobrem, zaznaczając podobieństwa lub różnice i kładąc nacisk na przeciwstawienia lub analogje.

Św. Tomasz bowiem przy każdej sposobności zestawia Dobro z Pięknem, rozważając pod jakim względem się różnią albo utożsamiają.

W Bogu, wobec Jego niezłożoności, Piękno i Dobro są, jak zresztą wszystkie przymioty, identyczne.

W Bogu też Dobro i Piękno są przyczyną rzeczy: Bóg zarówno z miłości ku swej własnej piękności, jak i z miłości ku własnej dobroci, obydwa te przymioty, o ile tylko można, rozlewa i rozmnaża w stworzeniach.

Wreszcie w bytach stworzonych Piękno i Dobro wynikają z tej samej rzeczywistości: z Idei, z formy, którą każdy byt jakby wciela i objawia. Scholastycy określają piękno jako „blask formy w proporcjach materji”.

II. — FORMA JAKO ŹRÓDŁO PIĘKNA, JEJ POCHODZENIE.

Pojęcie Idei albo formy w toku niniejszej pracy często poruszone rozszerzało się coraz więcej, zyskując na ścisłości. Ale teraz rozpatrzmy je z nowego stanowiska. I tutaj również weźmy przykład. Patrzymy na krzaki czerwonej róży i jaśminu, rosnące pod murem, jak płaczą gałęzie i kwiaty i w jedno zlewają zapachy. Korzenie ich tkwią w tej samej ziemi, ich liście i kwiaty rozwijają się w tem samym powietrzu, nasyconem temi samymi promieniami słońca. Mimo to niema między różą a jaśminem żadnej ciągłości rzeczywistej. Na gałązce różanej nie zakwitnie nigdy jaśmin, a gałązki jaśminu nie ozdobi nigdy czerwona róża. Każda bowiem gałązka na mocy jakiegoś pierwiastka kierowniczego wyraźnie zróżniczkowanego czerpie z ziemi i z powietrza te składniki, które są potrzebne do życia jej właściwego.

Temu to pierwiastkowi (idei, formie) zawdzięcza kwiat jaśminu wdzięczny rysunek, barwę białą, zapach mocny a przenikający; jemu również zawdzięcza róża czerwień swych płatków, słodszy zapach, słowem wszystko, co z niej czyni czerwoną różę a nie jaśmin. Tym to pierwiastkom i róża i jaśmin zawdzięczają piękno. Wszelki byt jest piękny, gdyż jest sobą, urzeczywistniając pewną Ideę.

A teraz uprzytomnijmy sobie, i to najpierw mając na względzie byty naturalne, jakie jest pochodzenie Idei, podstawy piękna, powodującej promieniowanie formy w materji, którą ta forma kształtuje.

Jest rzeczą oczywistą, iż świat nie jest dziełem przypadku. Nawet najprostsze byty są jeszcze organizacjami przedziwnemi. *F a b r e*, badając owady, żył w nieustannym podziwieniu nad giętkością, bogactwem i nieskończoną różnorodnością środków, dzięki którym owady są, każdy stosownie do swej natury, a więc rozmaicie, dostosowane do swych celów.

Przyczyna świata jest z konieczności rozumna. Wszelka zaś przyczyna rozumna może działać jedynie za pośrednictwem formy, idei, która służy jako wzór rzeczy mającej powstać. Jak w umyśle rzeźbiarza musi uprzednio istnieć obraz posągu, który wykuje w kamieniu, podobnie w Bogu znajduje się podobizna, dzięki której świat został stworzony, podobizna wszystkich bytów, które się na świecie znajdowały, znajdują i znajdować będą. Z konieczności przyjąć trzeba w Bogu idee, które nie mają początku ani końca, lecz według których musi być ukształtowany wszelki początek i koniec. Piękno bytów naturalnych, promieniowanie ich formy jest jakby odbłaskiem Boga. Bóg jest źródłem piękna stworzeń. „Jak w błyskawicy, mówi św. Dionizy, posyła

Bóg wszemu stworzeniu promienie własnego światła, On, Źródło wszelkiej światłości; to boskie promieniowanie nadaje i stanowi piękno rzeczy“.¹⁾

III. — DOBRO I PIĘKNO, NIEROZDZIELNE W PRZEDMIOCIE, RÓŻNIĄ SIĘ POJĘCIOWO.

Forma, Idea, Dobro i Piękno, identyczne w Bogu, są przyczynami bytów każda ze swego stanowiska, tworząc w stworzeniach nierozdzielne postacie jednej i tej samej rzeczywistości. Są one również wspólnie osiąmane przez pożądanie i rozdzielać je jest rzeczą niemożliwą. W czasie gorąca pożądamy ładnego grona winnego dla jego natury, tej natury czy formy, która sprawia, iż winogrona gaszą pragnienie. Naturze swej zawdzięcza ten owoc możliwość zaspakajania pragnienia, i teje naturze, czyli swej formie, zawdzięcza również piękność.

Te dwa przymioty, nierozdzielne w przedmiocie, różnią się jednak w ujęciu myślowem. Jest to rzeczą oczywistą. Nikt nie zaprzeczy, że inne jest upodobanie w ozdobności winogrona, inne zaś w jego właściwości przyjemnego i świeżego smaku.

Dobremi są rzeczy, jedynie i prosto sprawiające przyjemność którejkolwiek z naszych skłonności, „*quae placent*“, pięknymi zaś nazwiemy te, które są przyjemne dla wzroku, „*quae visa placent*“. Dobro odpowiada wszystkim naszym dążeniom i pragnieniom. Piękno odnosi się jedynie do władz poznawczych. Piękno jest również pewnego rodzaju dobrem, lecz jedynie dla tych władz. Rozkoszowanie się pięknem jest przyjemnością naszych wyższych władz poznawczych. Jest ono jakby spoczynkiem tych władz w poznawaniu przedmiotu.

IV. — NATURA ROZKOSZY ESTETYCZNEJ. JEJ STOPNIE.

Czy można znaleźć w filozofii św. Tomasza pewne dane, dzięki którym określilibyśmy ściślej naturę rozkoszy estetycznej, a przedewszystkiem wyróżnilibyśmy ją od tego, czem ona nie jest?

Takie poszukiwania są szczególnie interesujące w dzisiejszych czasach, gdy, jak się zdaje, rozkosze wszelkiego rodzaju, niekiedy bardzo poziome, są poszukiwane jako rozkosze estetyczne i za takie uchodzą.

Według św. Tomasza piękno spostrzegają przedewszystkiem te nasze zmysły, które najwięcej służą poznaniu: „Mówimy o pięknych linjach, o pięknych barwach, o pięknych dźwiękach, lecz nie

¹⁾ Św. Tomasz: Comm. in lib. *de Divinis nominibus*, I. V.

posługujemy się tym przymiotnikiem, gdy chodzi o wrażenia, dostarczone przez inne zmysły. Nie mówimy ani o pięknych zapachach, ani o pięknych smakach¹⁾).

Jednakże w rozkoszowaniu się pięknem mogą wrażenia innych zmysłów przyłączać się do wrażeń wzrokowych i słuchowych i oddziaływać na nie. Podziwiając np. zachód słońca złocisty, a na jego tle harmonijne linje ciemnych szczytów górskich, doznamy większej przyjemności, gdy będziemy się znajdowali na miejscu otwartem, oddychając świeżem, wonnem powietrzem wieczornem, niż gdybyśmy ten sam widok oglądali przez szyby z pokoju człowieka chorego, gdzie powietrze jest duszne; lecz oczywiście w tym przykładzie chodzi o rozkosz złożoną, powstałą z wielu wrażeń. Niektóre czynniki, jak dobre samopoczucie fizyczne lub czucia węchowe, nie mają żadnych właściwości estetycznych. Niekiedy, jak w przytoczonym przykładzie, usposabiają do lepszego odczuwania rozkoszy piękna, lecz nie stanowią jej składników.

Jednak same wrażenia wzrokowe i słuchowe nie mogą stanowić prawdziwego spostrzeżenia piękna. Zwierzęta, nawet wyższe, obdarzone zmysłami jak i my, nie mają takich spostrzeżeń. „Nie widziano nigdy, mówi Bossuet, zwierząt, które byłyby ujęte pięknem widzianych przedmiotów, lub harmonją akordów, lub jakimikolwiek innymi rzeczami zmysłowemi, polegającemi na proporcji i mierze. Brak im tego rodzaju rozumowania, które towarzyszy w nas zawsze wrażeniom, a które jest pierwszym skutkiem namysłu”. Piękno bowiem wymaga pewnego rodzaju rozumowania, a raczej ujęcia czegoś poznawalnego, które jednak — o ile chodzi o piękno współmierne człowiekowi — jest zawarte w rzeczach podpadających pod zmysły i nie może być od nich oddzielone. Takie piękno jest promieniowaniem poznawalnego w materji. Spostrzeżenie tej piękności jest spostrzeżeniem porządku i harmonji, jakie ustanawia w materji idea w nią wcielona, idea, która dzięki tej harmonji jaśnieje w częściach dostosowanych.

Stwarzać zaś lub spostrzegać to jaśnienie może jedynie umysł. Rozkoszowanie się pięknem jest zatem rozkoszą przedewszystkiem dla umysłu, ujmującego przedmiot doń przystosowany, w którym znajduje poznawalne i w którym sobie podoba. Przyjemność zmysłu stanowi część tej rozkoszy, lecz stoi jakby na najniższym stopniu i zaledwie zasługuje na nazwę rozkoszy estetycznej.

Jak bowiem samo piękno rzeczy, tak i rozkoszowanie się pięknem może podlegać stopniowaniu. W miarę jak w przedmiocie pięknym dostrzegamy coraz to nowe, głębokie i bogatsze strony, przemawiające do coraz wyższych władz poznawczych, rozkosz

¹⁾ S. Th. I—II, q. 27, a. 1 ad 3.

estetyczna staje się coraz to pełniejszą i całkowiciej ogarniającą. Tak np. człowiek bardzo ograniczony, bez kultury, mający zaledwie zarodki odczuwania estetycznego, przechodząc około katedry w Reims, może doznać przyjemności, oglądając anioła w grupie rzeźb przedstawiających życie i czyny św. Nikazjusza, widząc jego uśmiech, jego skrzydła, powiewność jego szat. Artysta wszakże, zdolny dostrzec jasno równowagę mas, właściwości linii, dozna przed tym aniołem o wiele większej rozkoszy. A jeśli ten artysta będzie choć trochę teologiem i historykiem, jeśli ma jakieś pojęcie o aniołach, o ich mocy i umyśle, o miłości, jaką są ogarnięci, jeśli wie, że tutaj właśnie rzeźbiarz chciał przedstawić anioła, wspomagającego męczennika w chwili śmierci, a następnie z triumfem wprowadzającego go do królestwa niebieskiego przed oblicze Boga, dla którego święty krew przelał, wówczas rozkosz jego estetyczna zwiększy się i to nie wskutek pewnej przyjemności imaginacyjnej, wywołanej opowiadaniem, ani nawet wskutek wzruszeń pobożnych, które może to opowiadanie wzbudziło, to wszystko bowiem jest czemś zewnętrznym: rozkosz się zwiększyła, gdyż widz, przenikając lepiej myśl artysty, jego ideę, dostrzega lepiej promieniowanie poznawalności, które jaśnieje w materji.

Gdy chodzi o wielkie dzieło sztuki albo o bardzo ładne krajobrazy, rozkoszowanie się pięknem może dojść do szczytu i stać się rodzajem ekstazy, wywołującej rzeczywiste wyjście duszy z ciała. Wtedy dusza przeczuwa świat umysłowy i jakby dotyka tego świata, skąd pochodzi piękno, którego ona chwytą jedynie odbłask. Niekiedy zjawia się rodzaj przestachu, jakby podnieconego niepokoju. W dziedzinie bardzo wzniosłej jest to jakby obawa nadprzyrodzoności, a Bóg, zdaje się, wybierał niekiedy tę drogę, aby poruszyć serca zatwardziałe i umysły oporne.

ROZDZIAŁ XLII.

DZIEŁO PIĘKNE.

I. — OKREŚLENIE ESTETYKI. — RÓŻNICA MIĘDZY DZIAŁAĆ A ROBIĆ. CNOTA SZTUKI.

Piękno świata jest odblaskiem piękna Boga. Świat jest poznawalny, gdyż jest stworzony przez przyczynę myślącą, stworzenia zaś, urzeczywistniając idee Boże, mogą być piękne. A człowiek, stworzony na obraz Boga-Stwórcy, ma możność również „stwarzać”. Może nie tylko w dziedzinie życia moralnego oddziaływać na własną naturę, urabiać ją, aby ją podnieść do szczytu doskonałości, lecz może nadto wcielać w materję przedistniejącą swe własne idee. Może w sposób rozumny działać zarówno na stworzenia, jak na siebie, a i materja jest posłuszna prawom jego ducha.

Te uwagi doprowadzają nas do właściwej estetyki. Estetyka bowiem, nauka podobna do logiki, określa prawidła, według których należy postępować, aby stworzyć dzieło piękne, zupełnie tak, jak logika określa prawidła, którym musi poddać się umysł, aby osiągnąć prawdę. Lecz kiedy logika odnosi się do rozumu spekulatywnego, t. zn. umysłu nastawionego na samo poznawanie, estetyka dotyczy rozumu praktycznego, t. zn. umysłu nastawionego na „działanie” i „robienie”.

Estetyka obejmuje „robienie”. Rozróżnienie między „działać” a „robić” ustalono w Etyce. „Działać” wchodzi do dziedziny moralności, odnosi się do samego człowieka i dotyczy użytku człowieka z danej mu wolności, aby osiągnął cel właściwy, dotyczy więc wolnego użytku naszych władz, właśnie jako użytku wolnego.

Przeciwnie „robić” odnosi się nie do samego człowieka, lecz do jakiegoś dzieła, które człowiek wykonywa. Roztropność, cnota, kierująca działaniem, jest rozsądzaniem i prawidłowem wywnioskowaniem czynów, które należy spełnić: *recta ratio agibilium*; cnota sztuki, kierująca robieniem, jest prawidłowem wywnioskowaniem dzieł, które należy wykonać: *recta ratio factibilium*.

Cnota sztuki, jak wszelka cnota, jest sprawnością. Jest to sprawność umysłowa, t. zn. nastawienie umysłu, udoskonalające go

w jego pracy nad dziełem, które należy zrobić. Rzemiosło np. jest sprawnością umysłową: dobrym rzemieślnikiem nie jest, jak myślą niektórzy, robotnik pracowity, trzeźwy i oszczędny. To są zalety uczciwego człowieka, które nic nie mają wspólnego z wartością roboczą robotnika. Dobrym rzemieślnikiem jest ten, kto zna swoje rzemiosło i pracę wykonywa prawidłowo. Wartość rzemieślnika mierzy się wartością dzieła, które wykonywa. Współczesne warunki ekonomiczne, zwłaszcza panowanie maszyny ze wszystkimi nieludzkimi wynikami tego panowania sprawiły, iż utraciliśmy poważanie dla rzemiosła i dla szlachetności umysłowej, którą ono nadaje. Poważanie to istnieje jednak, i to bardzo żywe, jeszcze w warsztatach. Wytworzyła się tam jakby prawdziwa różnica klasowa między „rękodzielnikiem”, który umie pracować jedynie rękoma, spełniając jakąkolwiek robotę, a „rzemieślnikiem”, który umie wykonać przedmiot swego rzemiosła i podniósł swój umysł w stosunku do tego dzieła, czyniąc zarazem ręce zręczniejszemi i podatniejszymi na rozkazy swego umysłu.

Estetyka wszakże nie obejmuje wszystkich sztuk, lecz tylko sztuki piękne, których celem są dzieła piękne, a tych jedynym celem jest piękno i rozkosz, którą piękno sprawia.

II. — CNOTA SZTUKI W SŁUŻBIE PIĘKNA DZIEŁA.

Cnota sztuki w służbie dzieła, które ma być wykonane, jest tą sprawnością, mocą której idea promieniuje dzięki harmonji części i całkowitości, sprawiającej, iż żaden brak nie narusza tej harmonji. Promieniowanie bowiem albo blask, harmonja czyli proporcja i całość, są, według św. Tomasza, prawdziwemi a niezbędnymi cechami wszelkiego piękna.

W stosunku zaś do sztuk pięknych, większość prawideł pewnych i określonych, mających zapewnić doskonałość dzieła, ma wartość tylko względną czyli w zastosowaniu do poszczególnych dzieł, mających urzeczywistnić pomysły artysty.

Pojęcie bowiem Piękna jest transcendentalne, a tem samem z istoty swej analogiczne. Każdy byt jest piękny dzięki swej formie, która zarazem różniczkuje i gatunkuje byty. Formie zatem zawdzięcza wszelki byt właściwą sobie piękność, piękność poszczególną. Piękność rośliny, która dzięki liściom i korzeniom z powietrza i z ziemi czerpie wszystko potrzebne do życia, nie jest pięknem zwierzęcia, które poruszając się szuka żywności. Piękno zwierzęcia mięsożernego, polegające na sile, zwinnej gibkości, jest odrębne od piękna ociężałego zwierzęcia trawożernego, które nieustannie się pasie i przeżuwa. Nadto w każdej jednostce, w każdym rodzaju forma może promieniować w sposób odmienny. Każdy

był jest piękny, o ile tylko jaśnieje w nim idea, t. zn. jego typ gatunkowy i ten specjalny sposób, w jaki ten typ urzeczywistnia się w poszczególnych jednostkach.

Dla każdego określonego rodzaju sztuki istnieją przepisy niezbędne, aby dzieło mogło być zaliczone do tej kategorii, do której należy. Podobnie są pewne przepisy bardzo ogólne, dotyczące wszystkich dzieł sztuki. Każde dzieło musi posiadać całkowitość, jedność, harmonję, pewien blask, jako wynik harmonji, cztery cechy, które jak widziliśmy są niezbędne dla wszelkiego piękna. Lecz zastosowanie przedewszystkiem tych ostatnich przepisów jest analogiczne. Kanony, przepisy i wymiary są funkcją samego dzieła. I dzieła sztuki, jak byty naturalne, są piękne, każde na swój sposób. Ich piękno polega na promieniowaniu myśli, która z umysłu artysty przeszła w obrabianą materję. Dzieło sztuki musi być ożywione jakąś ideą. Nie znaczy to, aby np. posąg utrwalił w sposób porywający jakiś gest, jakąś postawę, jakiegoś uniesienie przelotne. To są wszystko rzeczy techniki, przy której może brakować cnoty sztuki, sprawności artystycznej. Dzieło sztuki winno być ożywione czyli swoim własnym życiem. Aby zaś ten cel osiągnąć, trzeba dzieło głęboko przemyśleć, iżby artysta mógł swój pomysł w pełni wyrazić w materji. Pod tym warunkiem jedynie idea jego będzie promieniować.

III. — SPRAWNOŚĆ ARTYSTYCZNA NIE JEST DOSKONAŁOŚCIĄ TECHNICZNĄ.

Lecz owa cnota sztuki, owa sprawność artystyczna w służbie jedynie piękna dzieła z trudem tylko zachowuje siłę i czystość, gdyż grozi jej wiele niebezpieczeństw.

Przedewszystkiem nie należy jej mieszać z techniką. Technika potrzebna jest wszelkiej sztuce, lecz gdy chodzi o sztuki piękne, stanowi tylko warunek wymagany i jakby zewnętrzny. Pianista np. grając gamy nie doskonali swej sprawności artystycznej, on tylko usuwa przeszkodę w wykonywaniu swej sztuki, przez zwiększanie ich giętkości czyni ręce swe posłuszne nakazom ducha. Technika jego może się stać nadzwyczajną, lecz jeśli jest pozbawiony wyczucia muzycznego, które jest potencjalną sprawnością artystyczną, cała ta technika na nic mu się nie przyda, nie będzie nigdy muzykiem. Dla prawdziwego artysty może nawet zbytnia wprawa być niebezpieczną. Jeśli się podda, jakby powiedział W. James, „prądowi najmniejszego oporu“, wprawa taka wywoła jakby odretwienie i sparaliżuje jego sprawność artysty-muzyka. Sztuka jego może się zmechanizować i zautomatyzować, stracić swą duszę, umrzeć; prócz szybkości i zamaszystości nic więcej z niej nie zostanie.

IV. — SPRAWNOŚĆ ARTYSTYCZNA NIE JEST DOSKONAŁEM NAŚLADOWNICTWEM MATERJALNIE POJĘTEM.

To samo niebezpieczeństwo, lecz w postaci naśladownictwa, powoduje technika w takich sztukach jak rzeźba lub malarstwo. Namiętność perspektywy lub anatomji doprowadzała niekiedy do tworzenia obrazów łudzących oko, które w prostocie ducha uważano za szczyt sztuki malarskiej.

Sztuka wszakże polega przedewszystkiem na tworzeniu i organizowaniu według pewnej idei kierowniczej tak, aby ta idea jaśniała w materji. Wszakże idea ta, której źródłem jest umysł Boży, jak każda idea musi być drogą abstrakcji zaczerpnięta z rzeczywistości i być zarazem ideą artysty.

Umysł artysty musi ją począć, aby tworzyć lub odtwarzać. Pięknym portretem nie jest taki, któryby można wziąć za osobę portretowaną, i przed którym gość np. uchyliłby machinalnie kapelusza. Taki portret jest jedynie portretem podobnym. Podobieństwo jest w tym wypadku wymagane, aby dzieło mogło być zaliczone do kategorii portretów. Lecz jest to tylko jeden z warunków wymaganych ze względu na cechę piękności. Są jeszcze inne, istotniejsze, których może brakować. A nawet gdyby się to dzieło rozpatrywało jako obraz, nie jako portret, to mogłoby ono być piękne, gdyby nawet nie wyrażało podobieństwa z modelem.

Zapewne, trzeba się przytem wystrzeżać dziwaczności niektórych artystów np. futurystów. Trzeba dostrzec całe znaczenie dzieła, aby je zrozumieć, i aby ono dostarczyło nam pełnej rozkoszy estetycznej. Znaków, umożliwiających zrozumienie, dostarcza naśladownictwo. Te znaki muszą być rozpoznane. Trzeba, o ile tylko można, móc rozróżnić portret od krajobrazu czy natury martwej. Rozwiązywanie rebusów nie wchodzi w skład rozkoszy estetycznej, przeciwnie, stanowi przeszkodę.

Lecz nawet gdy się uniknie tej przesady, pozostaje prawdą, iż nie rzecz sama, jako taka, ma być naśladowana; jedynie idea artysty, idea dzieła ma być wyrażona, a sposobnością do tego ma być portret.

Materiał zmysłowy tej idei musi być wzięty z modelu i ze względu na model, lecz jeśli nie będzie twórczości artysty, jeśli powstanie tylko czysto materjalna kopja, nie będzie również sztuki: ani piękna.

V. — SZTUKA I MORALNOŚĆ.

Sprawność artystyczna zatem nie jest doskonałością techniczną, nie jest również doskonałym materjalnym naśladownictwem, ale też nie jest bezpośrednio czynnikiem umoralniającym i budującym.

Sztuka oczywiście posiada wartość moralną. Sztuka uszlachetnia uczucia, powiedział Arystoteles. Ona nadaje poruszeniu duszy jakby rytm pewien, porządkuje je i doprowadza do harmonji według praw rozumu. Rozkoszowanie się pięknem jest udziałem przede wszystkim naszych władz wyższych; gdy jest pełne i całkowite, doprowadza nas do wyjścia z naszego „ja” i wiąże nas z przedmiotem transcendentnym, nieskończenie nas przewyższającym. Stąd wpływ kojący, oczyszczający i uszlachetniający piękna.

Istnieją pewne podobieństwa między kontemplacją estetyczną a mistyczną. Zapewne, nie należy tych podobieństw wyolbrzymiać ani też wynaturzać istoty tych dwóch kontemplacji. Kontemplacja estetyczna jest czysto przyrodzona, natomiast kontemplacja mistyczna zależy od mocy najzupełniej nadprzyrodzonej. Można by raczej porównać je do dwóch szczytów jednakowo wysokich: między nimi leży przepaść, lecz z jednego jakby odgaduje się drugi. Kontemplacja estetyczna pozwala jakby przeczuc kontemplację mistyczną, może więc do niej przygotować duszę, tak jak mistyczna niekiedy, np. kontemplacja św. Franciszka z Assyżu, doprowadza do głębszego odczucia piękna stworzeń.

Należy wszakże uniknąć możliwego błędu: artysta jako taki służy pięknu, a nie moralności. Sztuka, jedynie wznosząc całą duszę, w pewnym znaczeniu ją umoralnia. Jeżeli artysta postawi sobie jako cel np. głoszenie miłości synowskiej, szczęścia rodzinnego i okropności alkoholizmu, łatwo może się stać kaznodzieją-moralistą i przestanie być artystą. Oczywiście jako człowiek może poddać swą sztukę wyższemu celowi, lecz — jeśli rzeczywiście chce wykonać dzieło artystyczne — musi się przede wszystkim starać, aby było tem, czem być winno, t. zn. dziełem pięknem. Trzeba, aby pomysł oraz idea, i to idea mogąca być urzeczywistnioną pięknie, promieniowała w częściach dostosowanych materji. Trzeba również, aby te części były zjednoczone i zorganizowane, aby idea mogła jaśnieć, nie zaś, aby jakiś szczegół uderzał wyobraźnię, wzbudzając odrazę jakiejś wady lub zamięłowanie poszczególnej cnoty. Podobnie gdyby artysta, oddając się sztuce religijnej, starał się jedynie wywoływać słodkie wzruszenia pobożne, postępowałby jako artysta opacznie. Dzieło sztuki prowadzi do Boga jedynie podnosząc całą duszę, a to może czynić uczciwie i naprawdę tylko wtedy, gdy dostarcza prawdziwej rozkoszy estetycznej.

SPIS WAŻNIEJSZYCH WYRAŻEŃ

w językach łacińskim i francuskim.

<i>Accessoires (formes)</i>	dotatkowe (formy)
<i>accidens</i>	przypadłość
<i>accident propre</i>	przypadłość właściwa
<i>adaequatio</i>	dorównanie
<i>adaequatum</i>	dorównujące, dorównane
<i>aequivoce</i>	różnoznaczenie
<i>aestimativa</i>	zdolność oceniania zmysłowego
<i>agens</i>	działacz
<i>aggregatio</i>	skupisko
<i>appetitus</i> { <i>naturalis</i>	dążenie, popęd, po-
{ <i>elicitus</i>	żądanie
<i>appetibile</i>	pożądalne
<i>capacité réceptive</i>	zdolność odbiorcza
<i>cogitativa</i>	zmyślność
<i>compositum</i>	całość złożona, jestestwo złożone
<i>continua (quantitas)</i>	ciągła (ilość)
<i>corruptibile</i>	zepsowalne
<i>determinatio</i>	oznaczenie, określenie
<i>discreta (quantitas)</i>	rozłączna (ilość)
<i>distinctio realis</i>	rozróżnienie rzeczowe
<i>distingué</i>	wyróżniony
<i>eminenter</i>	wybitnie, w stopniu niezerównanym
<i>éminence (méthode d')</i>	wybitnego wyróżnienia (metoda)
<i>ens logicum</i>	był myślowy, logiczny
„ <i>rationis</i>	„
„ <i>mobile</i>	„ zmienny
<i>essentia</i>	istotność, istota
<i>essence des possibles</i>	istotność możliwości
<i>exemplaris (causa)</i>	wzorcowa (przyczyna)
<i>factibile</i>	dzieło człowieka, rezultat czynności ludzkiej w odróżnieniu od samej czynności ludzkiej — <i>agabile</i>
<i>forma intelligibilis</i>	umysłowa forma poznawcza
<i>forme</i> { <i>informante</i>	forma { kształtująca
{ <i>subsistente</i>	{ samoistna.
<i>habitus</i>	sprawność (od <i>sprawiac</i>)
<i>impassible</i>	nienaruszalny
<i>impénétrabilité</i>	{ nieprzenikliwość { czynnie}
<i>incommunicabilité</i>	{ nieprzenikalność { biernie}
	nieudzielność

<i>indiscernable</i>	nierozeczalny
<i>individuatio</i>	ujednostkowanie
<i>integrantes (partes)</i>	całkujące (części)
<i>intelligibile</i>	umysłowo poznawalne
<i>intentio</i> { <i>prima</i>	zwrócenie się do przed-
{ <i>secunda</i>	miotu, wejście
<i>intellectus</i> { <i>possibilis</i>	{ pierwsze
{ <i>agens</i>	{ drugie
<i>motor</i>	umysł { bierny
	{ czynny
<i>obedientialis (potentia)</i>	działacz, motor.
<i>particularis</i>	uległościowa, posłusnościowa
	(możność)
<i>passio</i>	szczegółowy, poszczególny, częst-
<i>possibles (les)</i>	kowy, jednostkowy
<i>possibilitas</i>	żądza, wzruszenie, namiętność
<i>potentia</i>	możliwe (rzeczy)
<i>potentia objectiva</i>	możliwość
„ <i>subjectiva receptiva</i>	możność
„ <i>operativa</i>	możliwość
<i>praedicabilia</i>	możebność
<i>principium</i>	możność
	orzeczniki
<i>realiter</i>	zasada, podstawa, początek, źródło
<i>rèifié</i>	rzeczowo
<i>représentation</i>	urzeczniony
	odbicie, obraz zastępczy, przed-
<i>restriction</i>	stawienie
	ograniczenie
<i>séparée (l'âme)</i>	w stanie odłączenia, rozłączenia
	(dusza)
<i>sensus communis</i>	zmysł wspólny, świadomość zmy-
	słowa
<i>simplex</i>	niezłożony
<i>species</i> { <i>intelligibilis</i>	forma poznawcza { umysłowa
{ <i>sensibilis</i>	{ zmysłowa
<i>spécification</i>	określenie gatunkowe
<i>subsistens</i>	samoistnie istniejący, samoistny
<i>supposer</i>	zakładać, zgóry przyjmować
<i>suppositum</i>	podłoże, pierwszy podmiot czyn-
	ności, jednostkowy, konkretny
	osobnik
<i>universale</i>	ogół
<i>universalia</i>	powszechniki
<i>visio beatifica</i>	widzenie uszczęśliwiające
<i>vivens</i>	jestestwo żywe, żywina.

SKOROWIDZ WAŻNIEJSZYCH PRZEDMIOTÓW.

Akt i możność.

- Podział bytu, 47 n.
- Ich stosunki, 49.
- Wytłumaczenie ruchu, 69.

Akt czysty.

- Bóg jest aktem czystym, 233, 247 n., 268.

Analogja.

- Analogja rzeczy stworzonych i łaski z Bogiem, 6 n., 15.
- Analogja bytu, 34—36.
- Analogja imion boskich, 242, 246.

Arystoteles.

- Streszczenie jego systemu, 21—24.
- Dzieli byt na akt i możność, 48, 232, 272.

Aseítas.

- Aseítas Boga, 248.

Augustyn (święty).

- Jego teoria egzemplaryzmu bożego, 24 n.
- Bóg jest dobrocią, 251.

Bóg.

- Jest Dobrem bezwzględem, 306.
- Jest prawodawcą porządku moralnego, 321.
- Powołuje człowieka do życia nadprzyrodzonego, 329 n.
- Jest przedmiotem właściwym cnót teologicznych; porusza duszę przez dary Ducha Św., 330, 332.

Byt.

- Byt wogóle, 33 n.
- Byt jako przedmiot umysłu, 38.

- Podział bytu na akt i możność, 48 n.

- Bóg jest bytem, 247—249, 253 n.

Byt myślowy.

- Czem jest, 1 n.
- Byt myślowy przedmiotem formalnym logiki, 279.

Cel.

- Cel gatunkuje za pośrednictwem form. Cel utożsamia się z Dobrem Najwyższym, 304.
- Poszukiwanie celu ostatecznego, 305.
- Nasz cel nadprzyrodzony, 330.

Celowość.

- Zasada celowości, 175.
- Celowość w naturze, 62 n, 237—240.

Cnota.

- Cnoty umysłowe i moralne, 325 n.
- Właściwy umiar cnoty, 326.
- Cnoty wlane teologiczne i moralne, 330—332.

Cud.

- Możliwość cudu, 272.

Czyny ludzkie.

- Czyny ludzkie a czyny człowieka, 309.
- Co stanowi ich dobroć, 311.
- Czyny ludzkie a namiętności, 145.

Dary.

- Dary Ducha Św. są sprawnościami. Ich zjednoczenie w miłości, 332.

Dedukcja.

Jedna z form rozumowania, 294.

Dobro.

Dobrem jest to, czego wszelki
był pragnie, 304.

Poszukiwanie Najwyższego Do-
bra, 305.

Dobro ontologiczne a dobro mo-
ralne, 40 n., 311.

Dobra moralne podporządkowują
się celowi ostatecznemu, 312.

Dowód.

Dowód *a priori* i *a posteriori*
istnienia Boga, 227, 229.

Dusza.

Pojęcie, 105.

Obraz Boga, 10.

Poznanie duszy przez siebie sa-
mą, 158—160.

Dusza wegetatywna.

Pojęcie, 109.

Dusza zmysłowa.

Pojęcie, 113.

Dusza umysłowa.

Forma substancjalna ciała, 203n.

Przeciw wielości form substan-
cjalnych w człowieku, 205.

Pochodzenie duszy ludzkiej; nie
jest zrodzoną przez rodziców;
nie jest emanacją Boga; Bóg
stwarza dusze bezpośrednio;
w którym momencie? 210—212.

Działać.

Różnica między działać a robić,
301.

Filozofja działania, 301 n.

 Egzemplaryzm.

Jego uzasadnienie, 6—8.

Jego stopnie, 8, 13.

Estetyka.

Podział filozofji, 2 n.

Estetyka ustanawia prawidła,
których należy się trzymać,
aby stworzyć dzieło piękne,
343.

Etyka.

Podział filozofji, 2.

Określenie. Części etyki. Ety-
ka naturalna. Uwieńczenie te-
ologiczne etyki tomistycznej,
302.

Filozofja.

Jej podział, 1—3.

Jej przedmiot, 3 n.

Filozofja spirytualistyczna, 4—6.

Filozofja chrześcijańska albo
scholastyczna, 6—8.

Źródła greckie, 17—24.

Źródła chrześcijańskie, 24—27.

Forma.

Forma określa gatunek, 55.

Przeciwstawia się materji pierw-
szej, 76.

Forma poznawcza umysłowa,
154.

Forma wrażona i wyrażona, 119,
155.

Z formy wypływa działanie. For-
ma moralności, 303 n.

Gatunek.

Określony przez formę, 55.

Jeden ze sposobów orzekania,
287.

Grzech.

Akt przeciwny prawu wieczne-
mu, 328.

Idea.

Patrz **Pojęcie**.

Idea Boga, 226.

Idea — pierwiastek piękna, 338.

Ilość.

Przypadłość, 59, 286.

Właściwość podstawowa ciał, 83.

Indukcja.

Jedna z form rozumowania, 297.

Intencja.

Wartość moralna intencji, 320.

Sankcje nie niweczą czystości
intencji, 321.

Istnienie.

Różne od istotności, 53, 55.
Istnienie Boga, 225 nn.

Istotność.

Opis i właściwości, 53 nn.
Istotność prosta i złożona, 55.

Jakość.

Przypadłość, 59, 287.
Jakość w substancjach materialnych, 92.

Jednoznaczne.

Termin jednoznaczny, 34.
Przyczyna jednorodna, 231.

Kategorje.

Co nazywamy kategorjami. Dziesięć kategorii czyli predykatamentów, 57, 285 n.

Logika.

Podział filozofji, 3.
Określenie, 277.

Łaska.

Uczestniczenie w naturze Bożej, 329.
Porządek nadprzyrodzony: obrazu Boga, 13—15.

Materja.

Dwa znaczenia tego wyrazu, 70 odsyłacz 1.
Materja pierwsza w przeciwstawieniu do formy substancjalnej, 73.

Metafizyka.

Podział filozofji, 3.
Jej różne części, 33.

Męstwo.

Cnota moralna, cnota wlna, 326, 331.

Miłość.

Miłość pożądania zmysłowego, patrz Pożądanie zmysł.
Miłość woli, patrz Wola i Pożądanie rozumne.
Miłość w Bogu, 264.

Wtajemniczenie.

Miłość (caritas).

Cnota teologiczna, miłość nadprzyrodzona, przeistaczająca wolę, związka cnót wlnych moralnych i teologicznych. Miłość jest wyższa niż dary, 330, 332.

Moralność.

Jest czemś wewnętrznem, 320.
Wartość moralna uczuć, 323 n.

Możliwość.

Konieczność pojęcia możliwości, 47.
Możliwości czynne i bierne, 50.

Namiętność (wzruszenie).

Natura namiętności, 137.
Klasyfikacja namiętności, 138.

Natura.

Porządek natury: ślady i obrazy Boga, 8—13.
Natura według Arystotelesa, 68, odsyłacz 1.
Natura Boga, 243.

Nauki.

Różnica między naukami a filozofją 3 n.

Nicość.

Określenie, 45 n.

Niematerjalność.

Niematerjalność podstawą poznania, 117.

Nieskończoność.

Nieskończoność pod względem czasu i miejsca, 90.
Nie można postępować w nieskończoność, 233.

Objawienie.

Uzupełnia etykę, 302.
Stwierdza istnienie sankcyj boskich, 322.

Obowiązek.

Jedyny obowiązek etyki tomistycznej, 319.

Obraz (wyobrażenie).

Rola wyobrażeń w tworzeniu form poznawczych, 154.
Obrazy Boga, 10, 13.

Oczywistość.

Oczywistość a prawda, 39 n.

Ogóły (universalia, powszechniki).

Zagadnienie ogółów, 278.

Ontologiczny.

Argument ontologiczny, 228.

Ontologia.

Określenie, 33.

Osoba.

Określenie, 56.

Pewność.

Pewność a prawda, 39.

Piękno.

Określenie, 42.

Piękno jest pojęciem analogicznym, 344.

Piękno a Dobro, 338 n.

Piękno jest blaskiem formy w proporcjach materji, 337.

Bóg jest źródłem piękna rzeczy, 337.

Rozkosz estetyczna jest rozkoszą umysłową, 339.

Platon.

Streszczenie jego systemu, 17—21.

Pojęcie.

Powstawanie pojęcia, 151.

Jedna z trzech czynności umysłu. Pojęcie obiektywne i subiektywne, 284.

Pożądanie.

Pożądanie wogóle, 131—133.

Pożądanie zmysłowe.

Jego natura, rodzaje: pożądliwe i gniewliwe, 135, 136.

Pożądanie rozumne.

W jakim znaczeniu jest wola pożądaniem, 183, 304, 310.

Prawda.

Prawda ontologiczna i prawda logiczna, 38 n.

Bóg jest Prawdą, 249 n.

Prawo.

Prawa naturalne, 95.

Określenie prawa moralnego, 313.

Prawo moralne naturalne, 314.

Prawo wieczne i prawa ludzkie, 317.

Przyczyna.

Określenie przyczyny i różne rodzaje przyczyn, 61—63.

Uwagi uzupełniające, 229.

Przyczynowość.

Zasada przyczynowości, 175.

Przymioty.

Przymioty boskie, określenie i podział, 249.

Przypadek.

Określenie, 238.

Przypadłość.

Określenie przez przeciwstawienie substancji, 57, 286.

Jeden ze sposobów orzekania, 287.

Psychologia.

Określenie, 99.

Rodzaj.

Jeden ze sposobów orzekania 287.

Rozkosz.

Rozkosze zmysłowe, 305.

Rozkosz jako składnik szczęśliwości, 305.

Roztropność.

Określenie. Jest cnotą umysłową i moralną, 325.

Jest związką cnót moralnych, 326.

Jej stosunek do sztuki, 302.

Rozum.

Rozum spekulatywny i praktyczny. Stwierdza prawo moralne, 313, 314.

Sumienie jest rozumem osądzającym czyny ludzkie we wnętrzu każdego człowieka, 315.

Rozum uczestniczy w rozumie boskim. Rozum wymaga sankcyj boskich, 320.

Rozum kieruje uczuciami, 323.

- Roztropność jest prawym rozumem zastosowanym do czynów. Namiętności zaciemniają rozum. Rozum oznacza właściwy umiar cnoty, 325 n.
- Wady naruszają porządek rozumny, 328.
- Etyka zbudowana jest wyłącznie na danych rozumowych, 329.
- Rozumowanie.**
- Jedna z trzech czynności umysłu, 179 nn., 293 nn.
- Ruch.**
- Istnienie i teoria ruchu, 67 n.
- Rodzaje ruchu, 70 n.
- Dowód istnienia Boga z ruchu, 232 n.
- Sankcja.**
- Sankcja jest reakcją, 319.
- Sankcje naturalne i społeczne, 319.
- Sankcja sumienia, 320 n.
- Sankcje boskie, 321 n.
- Sąd.**
- Powstawanie sądu, 163.
- Natura sądu, 164.
- Jedna z trzech czynności umysłu, 289—291.
- Sądy analityczne i syntetyczne, 166.
- Sposoby orzekania.**
- Sposoby orzekania czyli ogóły, 287 n.
- Sprawiedliwość.**
- Cnota moralna nabyta, kierowana roztropnością, 325 n.
- Cnota wlana, 331.
- Sprawiedliwość Boga. Dwa rodzaje sprawiedliwości, 265 n.
- Sprawność (habitus).**
- Czem jest. Nabyta i wlana. Cnoty są sprawnościami, 324 n.
- Dary Ducha Św. są sprawnościami, 332.
- Sprzeczność.**
- Zasada niesprzeczności, 46, 49.
- Stosunek.**
- Stosunek jest przypadłością, 59, 286.
- Stosunek między Bogiem a światem, 272 n.
- Substancja.**
- Określenie substancji. Przeciwieństwo z przypadłością. Jej właściwości, 57.
- Zasada substancji, 174.
- Substancja jest jedną z kategorii, 286.
- Sumienie.**
- Określenie sumienia, 316.
- Sylogizm.**
- Jedna z form rozumowania, 294.
- Szczęśliwość.**
- Czem nie jest, 305.
- Utożsamia się z Dobrem Najwyższym, 306.
- Jest czynnością, ostatecznym aktem umysłu, 306.
- Sztuka.**
- Sztuka jest sprawnością, 343.
- Sztuki piękne, 344.
- Sztuka a moralność, 301, 346 n.
- Estetyka jest filozofią sztuki, 302.
- Ślady.**
- Ślady Boga, 8—10.
- Teodycea.**
- Czem jest, 223.
- Tomasz (święty).**
- Egzemplaryzm boski, 26 n.
- Tożsamość.**
- Zasada tożsamości, 173.
- Transcendentalne (pojęcia).**
- 36, 37—43.
- Trwanie.**
- Określenia, 254.
- Uczucie.**
- Uczucia są subiektywnymi doznaniem duszy, 324.
- Moralność uczuć. Uczucia kierowane rozumem, 324.

Ujednostkowanie.

Zasada ujednostkowania przez materję, 80.
Przez ilość, 86.

Umysł.

Umysł czynny, 152.
Umysł bierny, 155.
Przedmiot umysłu, 150.
Umysł Boga, 255 n.
Wiedza prostego ujęcia, 257.
Udział umysłu w szczęśliwości, 306.
Immaterjalność umysłu źródłem wolnej woli, 310.
Pierwsze zasady umysłu, 313.
Umysł poznaje porządek moralny, 329.
Sprawności i cnoty umysłowe.
Działanie umysłu kierowane cnotą roztropności, 325 n.
Podniesienie umysłu przez cnotę włąną wiary, 330 n.
Umysł, podniesiony do porządku nadprzyrodzonego, udoskonala ją dary mądrości, umiejętności, wiedzy i rady, 332.

Wady.

Są sprawnościami; są przeciwne rozumowi. Są źródłem grzechów, 328.

Wiara.

Cnota teologiczna, udoskonala jąca umysł, 330.

Widzenie.

Widzenia uszczęśliwiające, 255.
Wiedza widzenia, 257.

Wiedza.

Wiedza Boga, 255—258.

Władza oceniania zmysłowego.

Pojęcie, 126.

Władze duszy.

Pojęcie, 106.
Podział władz duszy, 107 n.

Właściwość logiczna.

Jeden ze sposobów orzekania, 287.

Wola.

Jest gatunkiem pożądania, 310.
Przedmiot woli, 183 n.

Chcenie konieczne i chcenie wolne, 184—190.

Jest zniewolona przez Dobro bezwzględne, 304.

Jest wolną w stosunku do dóbr poszczególnych, 310 n.

Zgodność z prawem wiecznym, 320.

Wola stwarza piekło, 322.

Wola jest podmiotem właściwym moralności, 323.

Wola jest podniesiona do stanu nadprzyrodzonego przez nadzieję i miłość, 331.

Wolna wola.

259 n., 310.

Wolność.

Patrz Wola.

Wolność boska, 263 n.

Wstrzeźliwość.

Cnota moralna, 326.

Cnota włąna, 331.

Wyobraźnia.

Jej natura. Wyobraźnia odtwórcza i wytwórcza, 124.

Zakres.

Zakres pojęcia, 285.

Zasada.

Pierwsze zasady, 45 n., 234, 237.

Ich cechy, 173.

Ich pochodzenie, 176.

Pierwsze zasady rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego, 313.

Zasługa.

Prawdziwe jej pojęcie, 327.

Zdrowy rozsądek.

Wiara w Boga a zdrowy rozsądek, 225.

Zło.

Zło metafizyczne, 42.

Zło przeszkodą w osiągnięciu celu ostatecznego, 312.

Zagadnienie zła, 260.

Zmienność.

Zmiana jest przejściem z możliwości do aktu, 47.

Zmyślność.

Pojęcie zmyślności, 127.

SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa ks. dr. Aleksandra Żychlińskiego	V
Słowo wstępne O. E. Peillaube	IX

WSTĘP

opracował O. E. Peillaube.

Rozdział	I. Natura filozofji tomistycznej	1
„	II. Źródła filozofji tomistycznej	17

METAFIZYKA

Księga Pierwsza

Ontologja

opracowała Noële M. Denis-Boulet.

Rozdział	III. O bycie w ogólności	33
„	IV. Transcendentalne właściwości bytu	37
„	V. Zasada niesprzeczności czyli tożsamości. — Prawo podstawowe rzeczywiścieści	45
„	VI. Możliwość i akt	47
„	VII. Istotność i istnienie	53
„	VIII. Substancja i przypadłość	57
„	IX. Cztery przyczyny	61

Księga Druga

Kosmologja

opracowała Germana C. Capelle.

Rozdział	X. Ruch	67
„	XI. Istotność ciał; materja i forma	73
„	XII. Właściwości ciał	83

Księga Trzecia

Psychologja

Część Pierwsza. — Dusza wegetatywna

opracowała S. Leuret.

Rozdział	XIII. O duszy wogóle	101
„	XIV. Dusza wegetatywna	109

Część Druga. — Dusza zmysłowa.

Rozdział	XV. O poznaniu wogóle	115
"	XVI. Poznanie zmysłowe	121
"	XVII. O pożądaniu wogóle	131
"	XVIII. Pożądanie zmysłowe	135

Część Trzecia. — Dusza umysłowa.

Dział pierwszy. — Umysł i wola
opracowała E. de Beaucoudrey.

Rozdział	XIX. Pojęcie	149
"	XX. Sąd	163
"	XXI. Pierwsze zasady	173
"	XXII. Rozumowanie	179
"	XXIII. Wola	183

Dział drugi. — Dusza ludzka
opracowała Marja Esnée.

Rozdział	XXIV. Natura duszy ludzkiej; substancja duchowa	197
"	XXV. Stan naturalny duszy ludzkiej; jej złączenie z ciałem	203
"	XXVI. Pochodzenie duszy ludzkiej; stworzenie	209
"	XXVII. Trwanie duszy ludzkiej; nieśmiertelność	213
"	XXVIII. Dusza rozłączona z ciałem	217

*Księga Czwarta***Teodycea**

opracowała Noële M. Denis-Boulet.

Rozdział	XXIX. Istnienie Boga	225
"	XXX. Natura Boga	243

LOGIKA

opracowała S. Moreau-Rendu.

Rozdział	XXXI. Przedmiot logiki	277
"	XXXII. Pojęcie	283
"	XXXIII. Sąd	289
"	XXXIV. Rozumowanie	293

ETYKA

opracowała Walentyna Reyre.

Rozdział	XXXV. Cel ostateczny czyli Dobro Najwyższe	303
"	XXXVI. Czyny moralne. — Dobro i Zło	309

	Str.
Rozdział XXXVII. Prawo moralne. — Sumienie	313
„ XXXVIII. Sankcje	319
„ XXXIX. Pierwiastki działania moralnego. — Cnoty	323
„ XL. Nadprzyrodzony porządek moralny	329

ZASADNICZE WIADOMOŚCI Z ESTETYKI

opracowała Marja Clement.

Rozdział XLI. Piękno estetyczne i rozkosz estetyczna	337
„ XLII. Dzieło piękne	343
Spis ważniejszych wyrażeń w językach: francuskim i łacińskim	349
Skorowidz ważniejszych przedmiotów	351



KSIEGARNIA ŚW. WOJCIECHA

POZNAŃ WARSZAWA WILNO LUBLIN
 Plac Wolności 1. Al. Jerozolimska 39. Dominikańska 4. Krak. Przedmieście 43.

	zł		zł
Adamski, St. X. Akcja Katolicka a duchowieństwo. (K. A. K.)	2.—	Cuthbert, P. (O. F. S. C.) Żywot św. Franciszka z Asyżu	10.—
Akcja Katolicka. Zbiór kazań wydanych z polecenia J. E. X. Kard. Prymasa Hlonda	8.—	Foerster, Fr. W. Religia a kształcenie charakteru	—.—
Batifol, P. Badania z zakresu historii i teologii pozytywnej	2.—	Gabryl, Fr. X. Dr. Polska filozofja religijna w wieku 19-ym	7.—
Benson, R. H. Chrystus w życiu Kościoła	2.—	Grabski, St. Rzym czy Moskwa?	2.80
Benson, R. H. Paradoxy katolicyzmu	2.—	Gratry, A. Credo w rozważaniu filozoficznym	2.—
Biblja i Teologja. (Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego). Praca zbiorowa	4.—	Guerry, X. Kodeks Akcji Katolickiej. (K. A. K.)	6.50
Bougaud, X. Bp. Jezus Chrystus. Wydanie drugie	12.—	Halban, L. Dr. Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach	4.—
Bougaud, X. Bp. Kościół. Wydanie drugie	8.50	Hugon, E. (O. P.) Zasady filozofji — 24 tezy tomistyczne	7.20
Bougaud, X. Bp. Życie chrześcijańskie. Wydanie drugie	6.—	Koperska, A. Dr. Zasady polityki chrześcijańskiej	1.20
Bross, St. X. Dr. Akcja Katolicka a Polska. (K. A. K.)	1.50	Kowalski, K. X. Prof. Dr. Filozofja Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu. Studjum porównawcze	14.—
Bross, St. X. Dr. Akcja Katolicka według orzeczeń Stolicy Apostolskiej. 2 tomy. (K. A. K.)	12.—	Maeder, R. X. Katolikiem jestem! (K. A. K.)	4.—
Bross, St. X. Dr. Pius XI o Akcji Katolickiej. (K. A. K.)	2.—	Przewodnik po literaturze religijnej i pokrewnych dziedzinach filozofji i nauk społecznych. Wydawn. zbiorowe pod redakcją O. J. Woronieckiego. Wyd. II	18.—
Brueckner, A. Literatura religijna w Polsce średniowiecznej. Część III. Legendy i modlitewniki	1.80	Rauschen, G. X. Dr. Zarys patrologji. Pisma Ojców Kościoła i nauka w nich zawarta	18.—
Bukowski, A. X. Nadprzyrodzony charakter Biblii	1.—	Sieniatycki, M. X. Problem istnienia Boga	2.—
Calvet, J. O twórczości i krytyce katolickiej	6.—	Woroniecki, J. (O. P.) Katolicka etyka wychowawcza.	5.20
Cathrein, W. X. Katolicki pogląd na świat	12.—		