Krzysztof Wroczyński

Antonio Rosmini - koleje życia

Dlaczego właśnie Antonio Rosmini? Można wskazać na wiele powodów wzrostu zainteresowania tym wybitnym włoskim filozofem. Najważniejszy jednak wydaje się ten, że był to pierwszy myśliciel chrześcijański, który w obliczu skrajnego cmpiryzmu, racjonalizmu i idealizmu filozofii nowożytnej postanowił odnowić filozofię realistyczną przekazaną przez starożytność, patrystykę i średniowiecze. Dokonał tego przez krytykę systemów nowożytnych oraz zbudowanie własnej syntezy. Jego program jest zbieżny z rozumieniem filozofii nawiązującej do św. Tomasza z Akwinu w lubelskiej szkole filozoficznej (choć Rosmini akcentuje bardziej wątki augustyńskic niż tomistyczne), której treści kultywuje i popularyzuje nasza Fundacja. Warto więc przybliżyć postać tego myśliciela, zaliczanego do czołowych postaci filozofii nowożytnej. Krótki życiorys, choć szkicowany grubą kreską, powinien dać polskiemu czytelnikowi pewien obraz dokonań Rosminiego. Uzupełnieniem przedstawionych tutaj informacji jest zamieszczony dalej krótki artykuł *Antonio Rosmini wobec wydarzeń współczesnych,* który ma charakter historyczno-kulturowy.

Antonio Rosmini-Scrbati przyszedł na świat jako drugie dziecko Modesta i Giovanny Rosminich w dniu 24 marca 1797 roku w Rovereto, niewielkim, ale ożywionym kulturalnie i religijnie górskim miasteczku w południowym Tyrolu, które od 1509 roku wchodziło w skład Cesarstwa Austriackiego, a w chwili narodzin Antonia znajdowało się pod okupacją napoleońską. Antonio Rosmini pochodził ze starego, zasłużonego i bogatego rodu, który w roku 1574 otrzymał od cesarza Maksymiliana II Habsburga tytuł patrycjuszy tyrolskich *(pa-*

trici tirolesi) oraz szlachciców Świętego Cesarstwa Rzymskiego *(mobili di Sacro Romano Impero).* Atmosfera domu rodzinnego, z konserwatywnym stylem życia i surowym rygorem wychowawczym oraz głęboką religijnością, bardzo silnie oddziałała na przyszłego kapłana i filozofa. Antonio Rosmini w wysokim stopniu odziedziczył arystokratyzm przodków, ale jednocześnie rozumiał to, co nowe. W dojrzałym wieku stał się autorem oryginalnych idei filozoficznych, społecznych, prawnych, politycznych i eklezjalnych. W jego duszy to, co „stare", tradycyjne i arystokratyczne, łączyło się harmonijnie z tym, co „nowe", liberalne, narodowe, a jednocześnie katolickie.

Antonio był dzieckiem wyjątkowo uzdolnionym, o wszechstronnych zainteresowaniach. Miał to szczęście, że zarówno jego rodzina, jak i nauczyciele i koledzy szybko to dostrzegli i docenili. Dojrzewał w przyjaznej atmosferze rodzinnej i towarzyskiej; otaczano go sympatią i uznaniem. Do szkoły uczęszczał z pasją. Biografowie kreślą wizerunek małego Antonia obładowanego książkami i biegnącego na lekcje, aby, jak mówił, „uczyć się mądrości". Swą postawą oddziaływał na rówieśników, zyskując wśród nich duże poważanie. Zachęcał ich do nauki i studiów, zakładał kółka samokształceniowe. Zacięcie organizacyjne i umiejętność jednania sobie przyjaźni okazały się trwałymi cechami jego charakteru i owocowały w późniejszej pracy kapłańskiej. Efekty nauki były także godne podziwu. Antonio poznawał język ojczysty na tekstach Biblii oraz żywotów świętych i męczenników. W wieku zaledwie ośmiu lat zaczął czytać w oryginale *Summę teologii* św. Tomasza z Akwinu (później dokonał pierwszego przekładu jej wybranych kwestii na język włoski). Mając jedenaście lat, czytał dzieła historyczne i filozoficzne oraz włoską klasykę renesansową (Dantego, Petrarkę). Zgodnie z rodzinną tradycją wiele czasu poświęcał sztukom pięknym: malarstwu (sam malował), teatrowi, muzyce. Sekundował mu w tym ukochany stryj Ambrogio.

W roku 1814 Antonio ukończył 2-letnie gimnazjum w Rovereto, gdzie przyswajał sobie nauki humanistyczne. Nie dawało mu to jeszcze wstępu na uniwersytet. Pod okiem wyśmienitego pedagoga, księdza Pietra Orsiego, kontynuował zatem studium prywatnie, ucząc się filozofii, matematyki i fizyki, by dwa lata później złożyć z wynikiem celującym egzaminy w Liceum Cesarskim w Trydencie.

W tym właśnie czasie, w latach 1814-1816, podejmuje ważne decyzje co do dalszej drogi życiowej. Ujawniają się w pełni cechy jego osobowości. W roku 1815 ostatecznie postanowił, że zostanie księdzem, co wywołało początkowo ostry sprzeciw ze strony rodziców, chcących przeznaczyć wyjątkowo uzdolnionego syna do kariery świeckiej. Antonio jednak wytrwale pokonywał opór najbliższych. Za jego niezłomną decyzją kryła się dusza silnie religijna, wręcz mistyczna. Decyzja o wyborze stanu duchownego nie szła jednak po myśli rodziców (zwłaszcza ojca) również dlatego, że utalentowany i energiczny Antonio, jako najstarszy syn, przeznaczony był na głównego spadkobiercę i administratora pokaźnego majątku Rosminich. W istocie dziedzicem fortuny Antonio w przyszłości pozostał i ze swego zadania wywiązywał się bez zarzutu.

W roku 1816 kończy się dla Antonia młodość w Rovereto. Do rodzinnego miasta wraca później wielokrotnie, ale już w innym charakterze - jako głowa domu i kapłan. Z domem rodzinnym i Rovereto czuł się związany całe życie. Uważał się za „człowieka z gór", a spośród swych tytułów za najgodniejsze uważał miano „księdza z Rovereto" *(prête roveretano)*. Zauważmy na marginesie, że decyzja o studiach w Padwie, podjętych w 1816 roku, też była charakterystyczna dla ogólnej postawy życiowej Antonia i jak na owe czasy nietypowa. Rodzina bowiem uważała, że wobec niewątpliwie już ustalonego powołania kapłańskiego należy posłać Antonia do Rzymu, do seminarium duchownego dla szlachetnie urodzonych. Antonio jednak wolał Uniwersytet Padewski. Późniejszy przyjaciel kolejnych papieży i wierny sługa Kościoła nie przejawiał entuzjazmu dla kariery ściśle kościelnej (w ówczesnej postaci), do której nakłaniała go rodzina: pociągała go solidna wiedza i studia oraz działalność w służbie bliźniemu. Opuszcza zatem Rovereto jako ukształtowany człowiek, zdecydowany na życie duchowne (wręcz zakonne, o którym skrycie marzył), z wyraźnym programem naukowym, umiejętnościami organizacyjnymi oraz przepojony patriotyzmem, dla którego w przyszłości gotów będzie poświęcić najświetniejszą karierę.

W okresie studiów w Padwie w pełni ujawnia się filozoficzny talent i zainteresowania Rosminiego. Poznaje niemal wszystkie główne trendy myślowe epoki w tej dziedzinie: empiryzm Johna Locke'a

i sensualizm Etiennc'a B. Condillaca, idealizm niemiecki (głównie w wersji Friedricha Schellinga i Johanna G. Fichtego), filozofię Thomasa Reida oraz krytycyzm Immanuela Kanta, znany we Włoszech poprzez Pasquale Gallupiego, profesora metafizyki i logiki na uniwersytecie w Neapolu. Konfrontując tę wiedzę z własnymi badaniami i znajomością filozofii klasycznej (Arystotelesa, św. Augustyna, s'w. Tomasza), Rosmini stopniowo formułuje oryginalny program filozoficzny, który wykracza poza ciasny akademizm uniwersytetów włoskich i włącza się w nurt filozofii europejskiej. Dostrzegał on wartość „nowego filozofowania", innego niż skostniała wówczas i werbalna scholastyka, ale z wnioskami tej nowej filozofii (sensualizmem, materializmem czy subiektywizmem) się nie zgadzał. Przezwyciężeniu błędnych koncepcji i odbudowaniu realistycznej filozofii postanowił więc poświęcić swą pracę naukową. W Padwie mógł studiować nic tylko wiedzę kościelną i teologiczną, lecz także dyscypliny świeckie: matematykę, chemię, psychologię, medycynę, a nawet rolnictwo. Zaczął kompletować unikalną bibliotekę, która istnieje po dziś dzień w głównym ośrodku badań nad myślą Rosminiego w Stresie (Centro Internazionale di Studi Rosminiani, założone w 1966 roku z inicjatywy znanego filozofa i wnikliwego interpretatora pism Rosminiego, jakim był Michèle Federico Sciacca).

Studia w Padwie rozpoczynają długi i niezmiernie płodny intelektualnie okres życia Antonia. Zakłada on Stowarzyszenie Przyjaciół (Socictà degli Amici), którego statutowym zadaniem ma być obrona religii katolickiej. W krótkim czasie staje się osobą znaną w środowiskach Padwy, Rzymu, Mediolanu, Neapolu. Zawiązuje znakomite przyjaźnie z wybitnymi ludźmi swej epoki. Wśród przyjaciół i znajomych Rosminiego znajdujemy licznych duchownych, w tym kardynałów i przyszłych papieży (takich jak H. Newman, F. S. Castiglioni, M. Cappellari, P. Zurla, A. Mai, M. T. d'Azeglio i inni), pisarzy i ludzi nauki (N. Tommaseo, A. Manzoni, C. Cantu, G. Piola), polityków (Gustavo B. di Cavour, brat Camilla), filozofów (F. de Lamennais). Niektóre przyjaźnie, ze względu na polityczne realia epoki, wymagały osobistej odwagi.

Po śmierci ojca w 1820 roku został Antonio dziedzicem i zarządcą rodzinnego majątku, którego zasoby wykorzystywał później w dzia-

łalności charytatywnej, okazując się przy tym dobrym i oszczędnym gospodarzem. Znowu zamieszkał w Rovereto (1820-1825), gdzie - jak piszą biografowie - zamknął się w życiu pełnym ciszy, studiów i modlitwy. Kilka faktów z tego „spokojnego" okresu w Rovereto ma jednak znaczenie wyjątkowe. W roku 1820 rozpoczyna się przyjaźń i długotrwała korespondencja z Magdaleną z Canossy - założycielką zgromadzenia zakonnego w Weronie (znanego we Włoszech pod nazwą *suore canossiane)* i przełożoną siostry Antonia, Margherity Rosmini. To ona właśnie skłoniła Antonia do opracowania projektu nowego zgromadzenia i jego konstytucji oraz do wszczęcia starań w Rzymie o ich zatwierdzenie.

W Wielką Sobotę 1821 roku Rosmini zostaje wyświęcony w Chioggi na księdza, a w Niedzielę Wielkanocną odprawia w Wenecji prymicyjną mszę świętą. W roku 1822 uzyskuje w Padwie doktorat z teologii. Odbywa podróż do Rzymu (1823) w towarzystwie patriarchy Wenecji, Ladislao Pyrkera. Papież Pius VII zachęca go wówczas do zajęcia się pracą pisarską w służbie Kościołowi. Temu zadaniu Antonio Rosmini do końca życia pozostał wierny. Zachętę, a także pomoc w pracy naukowej znajdował u następnych biskupów Rzymu: Piusa VIII i Grzegorza XVI, których życzliwość zachował we wdzięcznej pamięci. Pius IX z kolei, według biografów, nie tylko wspierał działalność pisarską Rosminiego, ale również wnikliwie studiował niektóre jego dzieła (np. projekt konstytucji czy prace dotyczące reformy Kościoła).

W tym też okresie Rosmini czyni pierwsze próby w pełni samodzielnych rozpraw filozoficznych, poprzedzonych badaniami z zakresu teorii literatury i historii, a nawet twórczością poetycką. Uprawia też publicystykę polityczną i kulturalną. Te zainteresowania jeszcze silniej włączą później księdza z Rovereto w kręgi intelektualne Włoch. Rodzą się zainteresowania i pomysły, które później z wielkim dynamizmem Rosmini będzie realizował. Rozpoczyna studia polityczne (zbiera materiały, które wykorzysta w swej *Filozofii polityki,* 1837), społeczne i pedagogiczne, pisze poważne polemiki i rozprawy, formułuje podstawy późniejszej duchowości rosminiańskiej. W efekcie wówczas właśnie sformułował swój wolnościowy i ugruntowany w myśli chrześcijańskiej program społeczny, który wyraził w pismach

z filozofii polityki, oraz określi! własne stanowisko w kwestii narodowej, czym zresztą naraził się austriackiej cenzurze.

W roku 1826 opuszcza jednak Rovereto i udaje się do Mediolanu, aby pogłębić swe studia polityczne i silniej związać się z kręgami intelektualnymi Włoch. W Mediolanie przyjmowany jest bardzo serdecznie i nawiązuje wiele ciekawych znajomości. Najważniejsze z nich to przyjaźń z hrabim Giacomo Mellerio i słynnym później pisarzem Alessandro Manzonim. Utwierdza się w postanowieniu - pod wpływem Giovanniego Battisty Loevenbrucka - by poświęcić się filozofii (a nie działalności politycznej) i spędzić wielki post 1828 roku na Świętej Górze Kalwarii (Sacro Monte Calvario) w Domodossoli. Tak też uczynił, odseparowując się na wiele miesięcy od świata. Wówczas to opracował konstytucje, które stały się podstawą dwóch założonych przez niego zgromadzeń: Istituto delia Carita (Instytut Miłosierdzia) i Suore delia Prowidenza (Siostry Opatrzności). Niezwłocznie, jesienią 1828 roku. udaje się do Rzymu, by rozpocząć starania o zatwierdzenie nowych zgromadzeń. Kolejne zatem miejsca jego dłuższych pobytów to: Domodossola (1828); Rzym (1829-1830), w którym przyjmuje go nowy papież, Pius VIII (to właśnie on skierował do Rosminiego szczególne słowa zachęty do zajęcia się filozofią); Trydent (1831-1834); Rovereto (1834-1835); wreszcie Piemont-Domodossola i Stresa, gdzie spędził resztę życia (z krótkim okresem pobytu w Rzymie i Gaćcie w latach 1848-1849). Poza obręb ..krajów włoskich" Rosmini nic wyjeżdżał.

W Rzymie (1830) publikuje swoje główne dzieło filozoficzne - *Nową rozprawę o pochodzeniu idei* - oraz *Zasady doskonałości chrześcijańskiej,* które opracował już wcześniej w Rovereto. *Nowa rozprawa* została wydana za zgodą cenzury kościelnej i - jak wynika ze wspomnień autora - z inspiracji kard. M. Capellariego, późniejszego papieża Grzegorza XVI. Dzieło to jest prawdziwym wstępem do budowy (czy odbudowy) całościowego systemu filozofii chrześcijańskiej. Wyrasta bowiem z przekonania, że nie sposób dowodzić żadnej prawdy ani zwalczać żadnego błędu bez pewności, jaką dają rzetelne studia z teorii bytu, poznania i człowieka. Pisząc to dzieło, chciał Rosmini dowieść fałszywości sensualizmu, materializmu i sceptycyzmu oraz ukazać obiektywną podstawę poznania ludzkiego. Po-

stępował przeto jak prawdziwy metafizyk, udowadniając przy tym, że relatywizm i sceptycyzm współczesnych filozofów ma źródło w upadku filozofii pierwszej.

Lata 1831-1839 to okres wytężonej, publicznej już pracy Rosminiego. Dzieli on czas między organizację założonych przez siebie zgromadzeń życia konsekrowanego a pracę pisarską. Oba kierunki działania uwieńczone są poważnymi osiągnięciami. Zakłada domy rosminianów w Trydencie (1831), Weronie (1833), Anglii (1835), Francji (1835), Stresie (1836), Turynie (1836) i Domodossoli (1837). Praca pisarska jest równie imponująca: powstają główne dzieła z zakresu antropologii, etyki i filozofii polityki, a w latach 1840--1841 z filozofii prawa. Jest to też okres popularności myśli Rosminiego. Jego poglądów nie kwestionowano, a dzieła studiowano na uniwersytetach (w Turynie, Pannie, Pizie), w seminariach duchownych (w Mediolanie, Weronie, Lucce, Monzy) i szkołach średnich całej Italii, a nawet w innych krajach: we Francji, w Niemczech i Anglii. W roku 1838 papież Grzegorz XVI oficjalnie zatwierdza nowe zgromadzenie i w 1839 mianuje Rosminiego jego pierwszym przełożonym generalnym *(prepósito generale).*

Pojawiły się jednak pierwsze trudności i niepowodzenia. Rosmini zwrócił na siebie uwagę Austriaków, którzy szybko zorientowali się w jego zdolnościach patriotycznych i organizacyjnych. Ocenili go jako „człowieka o niebezpiecznych zasadach" i od tej chwili działalność Rosminiego w Lombardii była utrudniona. Również na polu filozofii pojawili się pierwsi przeciwnicy - jezuici, zrazu podejrzliwi, a po 1839 roku jawnie krytyczni.

Gwałtowna krytyka poglądów filozoficznych i teologicznych Rosminiego rozwinęła się po 1840 roku. Bezpośrednim jej powodem stał się *Traktat o sumieniu* (1839). Najbardziej znane były polemiki z Vincenzo Giobertim i jezuitami. Spory z Giobcrtim dotyczyły szczegółowych kwestii filozoficznych. Polemika z jezuitami miała poważniejszy charakter i poważniejsze konsekwencje praktyczne, ale choć była gwałtowna, nie doprowadziła do jednoznacznych wniosków. Kontrowersje miały źródło między innymi w nowoczesnym języku Rosminiego, nie zawsze zrozumiałym dla ówczesnych środowisk intelektualnych. Trzeba o tym pamiętać, oceniając intencje zarówno

samego Rosminiego, jak i jego przeciwników. Podejrzewano go o herezje lub o sprzyjanie poglądom libertyńskim lub wrogim Kościołowi. W 1843 roku Ojciec św. Grzegorz XVI nakazał milczenie obydwu stronom: przeciwnikom i zwolennikom Rosminiego. Po śmierci papieża (1846) spory jednak odżyły z nową siłą i dotyczyły już nie tylko filozofii i teologii.

Pomimo krytyk Rosmini nie ustaje w pracy pisarskiej. W 1845 roku zostaje wydane jedno z najważniejszych jego dzieł - *Teodycea* - a od 1846 roku zaczynają wychodzić kolejne tomy *Psychologu.* W okresie wrzeń rewolucyjnych 1848 roku publikuje prace, które później okazały się najbardziej kontrowersyjne: *Pięć ran Kościoła Świętego* oraz *Konstytucję według sprawiedliwości społecznej.* Lata 1846-1848 to szczególny okres działalności Rosminiego, nieco odmienny od innych, stanowiący swoistą całość. Jest to czas działalności eklezjalnej, politycznej i dyplomatycznej, której poświęcimy tu odrębny artykuł.

W listopadzie 1849 roku Rosmini powraca do Stresy, gdzie niebawem zamieszkuje wraz z członkami swojego zgromadzenia w podarowanej mu przez Annę Marię Bolongaro wspaniałej rezydencji nad brzegiem Lago Maggiore. Są to już ostatnie lata jego życia, których atmosferę dobrze oddaje określenie „pracowity spokój". Życie wiódł uregulowane, spokojne, w swej formie niemal zakonne, wypełnione pracą i modlitwą. Są to lata jego niewątpliwej chwały. W Stresie odwiedzają go nieustannie najwyższe osobistości kościelne, profesorowie uniwersytetów, znane postacie życia intelektualnego Italii, zakonnicy i księża. Rosmini wiedzie z nimi długie dysputy na najróżniejsze tematy: polityczne, społeczne, eklezjalne, teologiczne, filozoficzne, a nawet przyrodnicze. Obawiając się zgubnych skutków laickich, ateistycznych i antyklerykalnych tendencji swej epoki, wykorzystywał osobistą znajomość z przywódcami Risorgimento do łagodzenia konfliktów i akcji duszpasterskiej.

Nie porzuca też pracy pisarskiej: kontynuuje monumentalny i ostatecznie niedokończony projekt swego „dzieła życia" - *Teozofię* - prowadzi obfitą korespondencję (co zresztą czynił przez całe życie), pisze *Wprowadzenie do filozofii.* Są to jednak też lata trudne. Tezy teologiczne i filozoficzne, a także eklezjalne Rosminiego zostają

potępione, a powołana przez papieża komisja (z ośmioma kardynałami) do zbadania zasadności tego potępienia działa nader opieszałe. Zarówno Rosmini, jak i jego liczni przeciwnicy nie mieli złudzeń, że dekret Grzegorza XVI, nakazujący milczenie w kwestii oceny doktrynalnej dzieł, miał znaczenie jedynie przejściowe. Już w dwa lata po śmierci papieża, w 1848 roku, dekret praktycznie nie był przestrzegany. Rosmini bardzo to przeżywał. Gdy ostateczne w lipcu 1854 roku z wyraźnej inspiracji Piusa IX komisja wydała wyrok odwołujący potępienia, Rosmini już podupadał na zdrowiu. Niebawem sporządził testament i udał się po latach do rodzinnego Rovereto, aby uporządkować sprawy rodzinne i spadkowe. Swych dzieł nie pisał już sam, lecz je dyktował (z wyjątkiem korespondencji). Od maja 1855 roku nie opuszczał już łóżka. Zmarł 1 lipca 1855 roku w Stresie.

Formalny przełom w stosunku do filozofii Antonia Rosminiego nastąpił w okresie Soboru Watykańskiego II. Jan XXIII oficjalnie wyraził pogląd, że Rosmini powinien zająć w historii Kościoła należne sobie miejsce. Za pontyfikatu Pawła VI *Pięć ran Kościoła świętego* zdjęto z indeksu ksiąg zakazanych. W 1994 roku Kongregacja Nauki Wiary, nie znalazłszy tez jawnie niezgodnych z nauką Kościoła, zdjęła potępienie; zaczęto także mówić o otwarciu procesu beatyfikacyjnego.

Obserwując koleje życia Rosminiego, można bez trudu zauważyć, że łączą się w nim jakby trzy wymiary: życia intelektualnego wybitnego filozofa, życia moralnego, wyrażającego się w prawości i rozległości poczynań na różnych płaszczyznach, oraz życia religijnego (niemal mistycznego) jako kapłana. Przypomina to w sposób oczywisty jego słynny podział na trzy formy bytu (forma idealna, moralna i realna), podkreśla zatem jednolitość osobowości Rosminiego, a może też tłumaczy silny związek jego filozofii z jego biografią[1].

[1] Powyższy biogram opracowano na podstawie najbardziej znanych biografii zagranicznych: G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini,* t. 1-2, Rovereto 1959; C. Leetham, *Rosmini. Priest, Philosopher and Patriot,* London-New York-Toronto 1957; U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità,* Stresa 1999.

Ks. **Umberto Muratore**

Antonio Rosmini - od tego, co boskie, do Boga

Geneza poznania ludzkiego

Kiedy Antonio Rosmini zaczynał uprawiać filozofię, nowym problemem, którym się wówczas powszechnie zajmowano, była kwestia postawiona kilkadziesiąt lat wcześniej przez Immanuela Kanta: jak przezwyciężyć sceptycyzm Davida Hume'a, stanowiący końcową postać sensualizmu? John Locke doszedł do wniosku, że całe poznanie ludzkie bierze się albo z wrażeń zmysłowych, albo z refleksji. Hume zwrócił uwagę przede wszystkim na to pierwsze źródło wiedzy i zakwestionował możliwość powszechnych i koniecznych powiązań między pojęciami. W rezultacie nie można już było liczyć na żadne obiektywne poznanie. Skoro bowiem zasady substancjalności i przyczynowości, na których opierała się metafizyka klasyczna, miały pochodzić wyłącznie od zmysłów, tym samym traciły wszelki walor konieczności i powszechności.

Po Humie zaczęło się wszakże stawać oczywiste, że samo wrażenie zmysłowe nie może uzasadniać całej wiedzy ludzkiej. W pojęciach i sądach bowiem znajduje się coś, co jawi się jako wieczne i niezmienne, powszechne i konieczne. Same zmysły nie mogą wytworzyć ani tym bardziej wyjaśnić owego „więcej", ponieważ z tego, co czasowe i przygodne, w żadnym razie nie może powstać nic nieczasowego i wieczystego, a z tego, co cząstkowe, nie może się zrodzić nic ogólnego i powszechnego. Dlatego Kant zaczął dociekać pochodzenia tego czegoś, co obecne jest w sądach. Określił owo „więcej" jako *a priori* (czyli to, co poprzedza doświadczenie) i badał warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori.* Doszedł do wniosku, że

a priori poznania ludzkiego jest wyznaczone przez dwanaście kategorii, a skoro kategorie te nie mogą pochodzić ze zmysłów, muszą być dostarczane przez sam intelekt lub „ja" transcendentalne. Tak oto intelekt stał się prawodawcą poznania ludzkiego, ponieważ danym przekazanym przez zmysły nadawał reguły, według których miały się one przedstawiać rozumowi.

Kantowskie rozwiązanie wydawało się bardzo przemyślne, ale od tradycji filozoficznej wymagało wielkiego poświęcenia - rezygnacji z poznawania bytów takimi, jakie są same w sobie. Według bowiem Kantowskiej koncepcji poznania transcendentalnego, przedmioty przemawiające do zmysłów, żeby mogły być recypowanc i uczynione inteligibilnymi, muszą najpierw zostać przybrane w dwie formy zmysłowości (przestrzeń i czas), a następnie w dwanaście kategorii intelektu. Rozum spckulatywny, zmuszony poznawać je w tych przebraniach dostarczonych przez intelekt, nie może nic powiedzieć o ich wewnętrznej rzeczywistości (noumen), ale może jedynie wypowiadać się na temat sposobu, w jaki jawią się one człowiekowi (czyli jako fenomeny, przedstawienia), gdy zostaną już określone warunki ze strony intelektu.

Antonio Rosmini pisze, że Kantowska krytyka transcendentalna proponuje nam poznanie, które wydaje się obiektywne, ponieważ spełnia warunki każdego ludzkiego intelektu, w rzeczywistości jednak nic jest obiektywne, gdyż nie dosięga samej rzeczywistości - istoty przedmiotu poznawanego. Przyjęcie więc, że poznanie fenomenów jest dostępne każdemu człowiekowi, jedynie rozciąga Hume'owski sceptycyzm na cały rodzaj ludzki, na wszystkie miejsca i czasy. Rosmini wskazuje na dużą wadę analizy obecną już w pierwszych wierszach *Krytyki czystego rozumu,* tam gdzie Kant wysuwa jako oczywiste, a więc niewymagające dyskusji, twierdzenie, że całe nasze poznanie bierze początek z doświadczenia[1]. Wada tego twierdzenia polega na tym (jest to pozostałość po wcześniejszym sensualizmie), że na zawsze zamyka ono Kantowi możliwość uznania, iż jakieś poznanie zaczyna się „przed" doświadczeniem, czyli że człowiek posiada jakieś pierwotne, wrodzone pojęcie. Nic przeto dziwnego, że skoro

[1] Zob. A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delie idee,* 302, t. 2, Città Nuova, Roma 2003, s. 381 (dalej: NS).

taka możliwość została z góry zamknięta, w Kaniowskim dyskursie narastają nierozwiązane trudności, które Rosmini dokładnie ukazuje.

Rosmini rozpoczyna badania nad genezą poznania ludzkiego, nie zamykając sobie żadnej drogi. Ta postawa bezwarunkowego otwarcia pozwala mu na wykrycie - w toku drobiazgowych i rygorystycznych dociekań - w każdym pojęciu, sądzie i poznaniu powszechnego i koniecznego pierwiastka, właśnie jakiegoś *a priori,* które dołącza się do danych dostarczonych przez zmysły, ale samo nic pochodzi od zmysłów. Do tego miejsca Rosmini zgadza się z Kantem: w poznaniu znajduje się ślad czegoś, czego źródeł trzeba szukać poza doświadczeniem i co jest wcześniejsze od doświadczenia. Następnie Rosmini, uważnie badając owo pierwotne *a priori* poznania, spostrzega, że Kantowskie kategorie dają się sprowadzić tylko do jednej, którą Rosmini nazywa ideą bytu. Idea bytu jest poznaniem bytu w ogóle - bytu, który nie ma jeszcze żadnej kwalifikacji oprócz tej, że istnieje, i który tkwi u podłoża każdej ludzkiej myśli. Jest to idea-macierz, która za pośrednictwem wrażeń zmysłowych (danych jako materia w doznaniu) tworzy formę każdej innej idei. To *a priori* więc, czyli idea bytu, nadaje formę poznaniu.

Idea bytu wymaga istnienia intelektu, który widziałby byt, oraz bytu, który dałby się widzieć; intelekt jest podmiotem, a byt - przedmiotem. Badając podmiot i przedmiot idei bytu, nietrudno zauważyć, że są to dwie natury tak odmienne, iż jedna nie może wywodzić się z drugiej. Na tym polega skok jakościowy doktryny Rosminiańskiej w porównaniu z Kaniowską oraz bliskie pokrewieństwo tej pierwszej z metafizyką klasyczną. Przedmiot, czyli byt intuicyjnie poznawany w idei przez intelekt, jest przedmiotem idealnym, a nie realnym. (Trzeba pamiętać, że Rosmini, posługując się terminem „przedmiot", ma na myśli coś innego niż zarówno idealiści, jak i scholastycy: dla innych „przedmiot" jest synonimem „realnego skończonego", natomiast dla Rosminiego „przedmiot" jest synonimem „idealnego", jest treścią idei, inteligibilnością bytu. Odnosząc się do tego, realne, Rosmini używa terminu „podmiotowe", kiedy mówi o jaźni, a terminu „pozapodmiotowe", kiedy mówi o bycie skończonym różnym od podmiotu). Mowa tutaj o dwóch różnych formach bytu: podmiot jest formą realną, przedmiot - idealną. Byt widziany przez umysł jest

powszechny, możliwy, konieczny, prosty, obiektywny ze swej istoty, wieczny, nieskończony. Umysł natomiast, czyli intelekt widzący byt, jest szczegółowy, przygodny, realny, określony, z istoty swej subiektywny, skończony. Jasne jest więc, że umysł ludzki nie może być źródłem owego bytu inteligibilnego, który w nim przebywa. Byt widziany w idei zawsze znajduje się wobec intelektu, rozjaśnia go światłem, które przypomina raczej Boga niż stworzenie. Umysł ludzki jest więc czymś skończonym zawierającym w sobie nieskończone. Według Rosminiego elementem apriorycznym albo formą poznania jest zatem idea bytu, która znajduje się w człowieku, od kiedy jest on człowiekiem, czyli ma ona charakter wrodzony.

Dla Rosminiego jest jasne, gdzie zaczyna się błąd Kanta polegający na wyróżnieniu „ja" transcendentalnego, które dostarcza kategorii do odczytywania rzeczywistości. Kant, przyjąwszy zbyt ciasne założenia w punkcie wyjścia i zamknąwszy sobie drogę do prowadzenia badań poza podmiotem poznającym, jako źródło aprioryczności musiał zidentyfikować sam podmiot, czyli intelekt ludzki; nie miał innego wyboru, chyba że chciałby zrewidować przesłanki swego rozumowania. Rosmini natomiast, swobodnie badając owo *a priori* jaśniejące wobec intelektu, spostrzegł, że w idei bytu znajduje się kraniec mostu prowadzącego poza podmiot. Odkrył zatem, że byt, chociaż stale pozostaje sobą, może istnieć w różnych formach: skończonej, realnej formie podmiotu i nieskończonej, idealnej formie idei. Synteza formy idealnej i formy realnej bytu daje, według Rosminiego, początek trzeciej formie - moralnej. Na tym polega Rosminiańskie rozwiązanie ontologicznego problemu jedności i wielości: jeden byt objawia się źródłowo i pierwotnie w trzech formach, wielość już jest wpisana w jedność bytu. Filozofia nowożytna, nie dostrzegłszy tej pierwotnej natury bytu jednego i troistego, wykoleiła się i weszła na tory, które zawiodły ją w kierunku samounicestwienia.

Istotne własności bytu ludzkiego

Jeżeli więc byt inteligibilny, którego widzenie przez umysł jest uprzednie wobec doświadczenia, nie pochodzi od człowieka, to skąd

bierze początek? Z racji swoich istotnych właściwości może mieć pierwotne siedlisko wyłącznie w umyśle nieskończonym, a więc Bożym. Idea bytu jest niczym schody, po których każdy człowiek, jeśli jest skłonny do rozważań i refleksji, może dojść aż do stwierdzenia istnienia Boga. Przypomina ona bardziej Boga niż człowieka, Stwórcę niż stworzenie, dlatego Rosmini nazywają pierwiastkiem Boskim w naturze[2]. Posługując się innym przepięknym obrazem, pisze, że idea bytu to jak gdyby „zorza [...] Słowa Bożego"[3], czyli słaba poświata, która w jakiś sposób zapowiada obecność ukrytego Boga.

W przeszłości krytycy Rosminiego, częściowo tkwiący jeszcze w sensualizmie i empiryzmie, nie dostrzegli oryginalności Rosminiańskiej koncepcji tego, co aprioryczne. Ponieważ nie umieli rozwiązać problemu jedności i wielości, nie rozumieli, jak byt idealny może się różnić od podmiotu realnego, człowieka, i od Boga. Mówili albo: jeśli byt idealny jest wytworem człowieka, to mamy do czynienia z psychologizmem, albo: jeżeli jest wytworem Boga, to mamy do czynienia z ontologizmem, jako że w Bogu wszystko jest Bogiem i nie ma zróżnicowania. Ci pierwsi nie dostrzegali, że byt idealny, chociaż zawsze znajduje się w umyśle, ma własną, obiektywną naturę, różną od realnej natury podmiotu-człowieka, a zatem musi pochodzić skądinąd aniżeli z ludzkiego umysłu. Ci drudzy nie brali pod uwagę tego, że byt widziany przez umysł jest czymś nie realnym, lecz idealnym, jest zwykłą ideą, podczas gdy Bóg jest realną osobą; człowiek zatem postrzega nie Boga, ale coś, co od Niego pochodzi.

Rosmini dochodzi więc do wniosku, że byt idealny jest czymś boskim, ale nie jest Bogiem - jest on tylko zapowiedzią istnienia Boga, lecz nie ujawnia niczego z Jego istoty. Nie mamy tutaj do czynienia ani z ontologizmem, ani z panteizmem, ani z immanentyzmem. Niemniej obecność bytu idealnego otwiera człowieka na to, co nadprzyrodzone, czyli na wolne objawienie się Boga: człowiek jest konstytutywnie zdolny do przyjęcia Boga - jest *capax Dei.* Istnieje więc wrodzona człowiekowi religijność, zarys naturalnego chrześci-

[2] Tej cesze bytu inteligibilnego Rosmini poświęcił odrębne, nieukończone dzieło *Del divino nella natura,* red. P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1991.

[3] NS, 13, t. 1, s. 101.

jaństwa, który stanowi przygotowanie do religii objawionej oraz jej podłoże.

Idea bytu jest jedna dla wszystkich ludzi. Wszystkie umysły wpatrują się w jeden byt inteligibilny, który jest pierwotną formą wspólną stworzeniom rozumnym. W tym inteligibilnym bycie, który wzbudza rozumność, znajduje się wspólne, powszechne podłoże, które jednoczy ludzi wszystkich czasów i miejsc w jedną społeczność - „naturalną społeczność rodzaju ludzkiego"[4]. Na tym wspólnym gruncie można budować prawo powszechne, które łączy ludzkość w jedno bez względu na różnice ras, języków, kultur itp. Po drugie, jeśli idea bytu pochodzi od Boga, jeżeli jest boskim pierwiastkiem w człowieku, to dzięki niej każdy człowiek na mocy samego faktu swojego istnienia znajduje się w dialogu z Bogiem - utrzymuje ze swoim Stwórcą wyjątkową więź od pierwszej chwili swojego człowieczeństwa. Dlatego Rosmini mówi, że istnieje naturalna, wrodzona religijność, „schemat, by tak rzec, naturalnego chrześcijaństwa"[5], stanowiący przygotowanie i potencjalne otwarcie na religię objawioną.

Pojęcia wytwarzane przez rozum pochodzą pod względem formalnym od macierzystej idei bytu. Z tego wynika, że w każdym rozumowaniu istnieje nieusuwalny pierwiastek prawdy, który prawidłowo wykorzystany - prowadzi do tego, co boskie, a następnie do Boga. Nawet więc popełniwszy najgrubszy błąd, mamy możliwość uwolnienia rozumu i powrotu na ten grunt prawdy, na którym wyrastają błędy. Nie ma sceptycyzmu, który nie dopuszczałby odwrotu: prawda zawsze się zagnieżdża w zawiłej ludzkiej myśli i jest uśpioną obietnicą odmiany myślenia i powrotu dla zagubionego rozumu.

Jeżeli człowiek staje się człowiekiem, istotą rozumną i wolną, kiedy jego umysł zostaje oświecony przez ideę bytu, to znaczy, że w ontycznej tkance każdego człowieka występuje swoista nierównowaga, jakieś połączenie dwóch przeciwnych sobie natur. Z jednej strony jest on bowiem skończony, kruchy, ułomny, podległy śmierci, słaby, z drugiej zaś - wyposażony w nieskończony, jaśniejący przedmiot, w bezcenne, nienaruszalne światło, które zawsze świeci. Na tym

[4] A. Rosmini, *Filosofia del dirilto,* 633-670, t. 2, Bertolotti, Intra 1865, s. 183-196.
[5] NS, 13, t. 1, s. 101.

polega nędza i wielkość człowieka. Nędza bierze się z mułu, z którego zostało uczynione ciało ludzkie; wielkość pochodzi z Boskiego światła, które oświeca człowieka i staje się mądrościowym prawem jego istnienia. Nędza to namiętności, częste upadki, zło, do którego zdolne jest każde stworzenie rozumne; wielkość to dążenia człowieka, jego duma, godność, pragnienie prawdy, piękna i dobra, powstawanie po każdym upadku. Między wielkością a nędzą znajduje się wolna wola - szczytowy punkt osoby ludzkiej. Zadaniem woli jest słuchanie przeciwnych głosów uczucia i rozumu, a następnie podejmowanie działania. Jeżeli działanie woli jest zgodne z prawem pochodzącym od bytu idealnego, to sumienie je pochwala; w przeciwnym wypadku sumienie gani i potępia .

Jeżeli widzenie bytu inteligibilnego jest obiektywne i prowadzi do naturalnej wspólnoty z Bogiem i ze stworzeniami rozumnymi, to człowiek jest pierwotnie otwarty na odrębność wszelkiego rodzaju: odrębność osób skończonych i odrębność Osób boskich. Człowiek w najgłębszym wymiarze swojego bytu jest poszukiwaniem drugiego, potrzebą drugiego, wspólnotą z drugim. Filozoficzny temat otwartości na drugiego Rosmini rozwija w dziele *Teosofía.*

Aby myśleć, człowiek musi spełnić akt, który „polega na przeniesieniu się myślą w uobecniające się jestestwo"[7]. Jest to przeniesienie siebie samego, podmiotu, w coś innego, w przedmiot. Pierwszy stopień tego wyjścia z samego siebie, które służy przeniesieniu się w coś innego, stanowi ta sama pierwsza intuicja, przez którą intelekt podmiotu przenosi się w przedmiot idealny, „w czyste istnienie [...], które go [tj. intelekt] kształtuje jako swój przedmiot"[8]. Przeniósłszy się do bytu obiektywnego, bezosobowego, człowiek może przenosić do niego także inne jestestwa rozumne, a widząc je w tym przedmiocie, uczy się „bezstronności sądów i prawości woli"[9]. W tym samym bycie inteligibilnym, w którym człowiek widzi innych ludzi i uczy się

[6] Zob. A. Rosmini, *Trattato delia coscienza morale,* Boniardi-Pogliani, Milano 1844.

[7] Tenże, *Teosofía,* 867, red. A. Raschini, P.P. Ottonello, t. 2, Città Nuova, Roma 1998, s. 170.

[8] Tamże, 890, s. 199.

[9] Tamże, 894, s. 203.

utożsamiać z ich uczuciami i pragnieniami, człowiekowi pozwala się dostrzec także Bóg - „podmiot realny, nieskończony, istniejący absolutnie"[10] - objawiając się przez łaskę oraz przenikając go swoją miłością.

Człowiek wrasta, kiedy przenosi siebie w drugiego, kiedy poszukuje bytu bezstronnego, który znajduje się poza nim samym. Innymi słowy, człowiek postępuje po drodze życia i dokonuje samospełnienia, gdy wychodzi poza siebie, przenosi swoje „ja" w przedmiot, gdy pragnie i kocha siebie i innych w bycie bezstronnym, który jawi mu się jako reguła życia, prawo moralne, bodziec nadprzyrodzonej łaski. Człowiek wzrasta, kiedy zapomina o sobie, kiedy pokonuje egoizm, który zamyka go w sobie samym i we własnych zachciankach. Potwierdza się więc prawidło ewangeliczne, według którego człowiek dostępuje zbawienia, zatracając się; żyje, umierając; wzrasta, zapominając o sobie. Przy stworzeniu bowiem został on wyposażony w taką strukturę ontyczną, że aby wzrastać, musi poszukiwać siebie w drugich, musi posilać się w stałej komunii z bliźnim i z Bogiem. Szczęśliwe jest położenie człowieka, skoro nie może on się doskonalić inaczej, niż rozdając samego siebie.

Światła Boże w człowieku

Nie dziwi duża wrażliwość szkoły rosminiańskiej na kwestię Opatrzności. Dla Rosminiego Opatrzność jest światłem pochodzącym od Boga, który mówi człowiekowi, jak kroczyć po ścieżkach istnienia. Przede wszystkim jest to naturalne światło rozbłyskujące dla rozumu i pozwalające mu na widzenie każdej rzeczy w bycie obiektywnym, w prawdzie idealnej. Stąd bierze się pierwsze prawo moralne, wspólne wszystkim ludziom: „Chciej, czyli kochaj byt, gdziekolwiek go poznajesz, w takim porządku, w jakim przedstawia się on twemu rozumowi"[11].

[10] Tamże, 896, s. 205.

[11] A. Rosmini, *Zasady etyki,* IV 7, tłum. A. M. Wierzbicki, TN KUL, Lublin 1999, s. 160; por. tamże, IV 10, s. 169-171.

Istnieje przeto u wszystkich ludzi religijność naturalna, która się przejawia w miłości do prawdy: kto stara się postępować w posłuchu dla prawdy, tym samym patrzy w kierunku ukrytego Słońca i już stoi w snopie światła pochodzącego od Boga. Łaska[12], darmo dana za pośrednictwem Objawienia i sakramentów, to jak gdyby otwarcie na oścież bytu idealnego, który ukazuje nieskończoną rzeczywistość, jaka wcześniej się za nim kryła. Człowiek nie mógł jej był postrzegać, póki Bóg nie udzielił mu nowego intelektu, który z kolei dał początek nowej woli. Dzięki objawieniu i darowi łaski człowiek - stworzenie uprzywilejowane, które i tak posiada byt nieskończony, idealny - zostaje jak gdyby wyposażony w rzeczywistość Bożą, to znaczy staje się zdolny do „postrzegania" (chociaż w sposób niewyraźny, bo wizja jasna i wyrazista będzie dana w życiu przyszłym) rzeczywistości Bożej w Jezusie Chrystusie i Jego człowieczeństwie. Komunia z Bogiem z negatywnej i pośredniej staje się pozytywna. W człowieku i z człowiekiem nie działa więc już tylko grzesznik, ale człowiek nowy - połączenie ludzkiej kruchości z Bożą mocą.

W chrześcijaninie jaśnieją więc dwa światła: światło rozumu i światło łaski. Światło rozumu jest zaczątkiem boskości, przebłyskiem światła idealnego, przyrodzonym, ale radykalnym otwarciem na boskość. Kiedy rozum idzie za tym naturalnym światłem, jest pewien, że kroczy ścieżkami Bożymi i wypełnia Bożą wolę. Światło wiary jest wejściem nieskończonej realności w nieskończoną idealność: rzeczywisty Bóg w trzech Osobach pokazuje oblicze swojemu stworzeniu, realna Osoba Boga Jedynego i Troistego porozumiewa się z osobą ludzką. Od tej chwili rozum zostaje nieprawdopodobnie wzbogacony przez przedmiot, który jest już nie czysto idealny, ale konkretnie istniejący, który nie tylko dostarcza pojęć, lecz także udziela nowego światła i nowej miłości. Wówczas rozum przekazuje kontrolę łasce i rozwija jej przesłanki swoją naturalną siłą, tam zaś, gdzie światło i ciepło okazują się dla niego zanadto intensywne, wiarą podporządkowuje się prawdzie Bożej.

Na temat laski Rosmini szerzej pisze w dziele *Antropologia soprannaturale,* red. U. Muratore, t. 1-2. Città Nuova, Roma 1983.

Kiedy tylko do boskiej cząstki duszy, czyli do rozumu i woli, zstąpi łaska Boża, człowiek, istota skończona, zdobywa wszystkie narzędzia niezbędne do tego, żeby podjąć mądrościową wędrówkę doskonalenia, prowadzącą go ku zjednoczeniu z Bogiem. Wówczas potrafi on uchwycić pełny sens swojej ziemskiej egzystencji: rodzi się dzięki bezinteresownej miłości Boga w akcie stwórczym; wzrasta, instynktownie szukając pożywienia, które go nasyci; w nadprzyrodzonym działaniu Boga dostrzega wsparcie, którego mu brakowało, aby całkowicie odpowiedzieć na pobudki swego serca; może kroczyć po swej ziemskiej drodze w nadziei, że dojdzie do Boga, od którego wyszedł.

Godność osoby ludzkiej

Rosmini odkrywa na nowo także prawdziwy sens osoby ludzkiej, który dzisiaj na Zachodzie wydaje się ulegać zapomnieniu. Człowiek jest nośnikiem nieskończoności już przez sam fakt bycia człowiekiem. Rzeczą najcenniejszą, jaką posiada, jest nieskończone światło intelektu, które odróżnia człowieka od wszystkich innych realnych jestestw skończonych i czyni go „celem" dla każdego innego stworzenia. Uwłaczać osobie - to uwłaczać pierwiastkowi boskiemu, w którym ma ona udział i który stanowi jej szczyt, jej nienaruszalną i niezbywalną godność. Bycie osobą sprawia, że człowiek jest dla wszystkich „prawem konkretnie istniejącym"[13], źródłem praw, które wszyscy powinni rozpoznawać i uznawać.

Dzięki łasce godność osoby nabiera nowej jakości i znacznie wzrasta. Osoba, w której mieszka łaska, nosi w sobie nie tylko pierwiastek boski, ale także Boga osobowego; wówczas osoba ludzka porozumiewa się bezpośrednio z Osobą Boską, człowiek staje się „bogokształtny", ponieważ zostaje ukształtowany przez rzeczywistą obecność Boga.

Rosmini ma tak silne poczucie godności osoby, że mówi, iż człowiek w zamyśle Stwórcy jest konkretnym celem wszechświata. Po to,

[13] Zob. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* 49, t. 1, s. 191.

żeby pomóc człowiekowi osiągnąć doskonałość i zjednoczenie z Bogiem, Stwórca uformował wszechświat, kieruje dziejami świata, posyła swego Syna-Zbawiciela, który podnosi ludzkość z upadku i wlewa w nią nowe siły, rozrządza wszystkim dla dobra całości.

Jeżeli osoba ludzka zechce wykuwać swoje ostateczne przeznaczenie przy wsparciu łaski, stanie się ono pozaświatowe. Osobie ludzkiej zostanie dane nowe życie, w którym do świateł rozumu i wiary dołączy się światło chwały, czyli bezpośrednie widzenie Boga. W wizji uszczęśliwiającej osoba ludzka stanie się szczególną „pięknością mikrokosmiczną" i będzie mogła kontemplować wszechświat oraz całą swoją historię z wnętrza aktu stwórczego, gdyż nie będzie już zasłon ani luk. Pojęcie stworzenia świata i kierowania nim będą dla osoby powodem czci i podziwu dla Stwórcy, rozum osoby zaś spontanicznie skłoni się do „oklaskiwania" potęgi, mądrości i dobroci Boga[14].

Znaczenie myśli Rosminiego dzisiaj

Im głębiej wczytujemy się w dzieła Rosminiego, tym wyraźniej dostrzegamy fakt, że mamy do czynienia z rozległym projektem intelektualnym, którego autor pragnie zgromadzić „przyjaciół prawdy" po to, żeby we wspólnocie podtrzymywali światła rozumu i wiary, a przez swoje życie i dociekania naukowe stawali się wiarygodnymi świadkami dla pozostałych braci i posługując się argumentacją rozumu, pomagali im wznosić się powoli ku Bogu, stanowiącemu szczyt mądrości ludzkiej i boskiej. (Przyjaciele prawdy to dla Rosminiego wszyscy ci, którzy miłują prawdę nad wszystko inne i są gotowi zarówno bronić jej przed błędami, jak i ją propagować)[15]. Można powiedzieć, że Rosmini jak rzadko kto potrafił ułożyć i ożywić spójną encyklopedię chrześcijańską zdatną do tego, aby bezkompromisowo podjąć i wytrzymać wyzwanie ze strony dzisiejszego relatywizmu i nihilizmu. Rosmini pomaga nowoczesnemu człowiekowi pozbierać

[14] Zob. tenże, *Teosofia,* 1087,1120, t. 2, s. 409-444; tenże, *Teodicea,* 623-640, red. U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977, s. 350-361.

[15] Zob. tenże, *Degli studi dell'Autore,* w: tenże, *Introduzione alla filosofia,* red. P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, s. 13-194.

cząstki prawdy rozproszone we współczesnej kulturze na gruncie cywilizacji chrześcijańskiej, która pozostaje najprawdziwszą matką i czystym zdrojem całej prawdy.

Rosmini poważnie potraktował zalecenie papieża Piusa VIII, który mu powiedział: „Jest wolą Bożą, abyście zajmowali się pisaniem książek: to jest wasze powołanie. Kościół obecnie bardzo potrzebuje pisarzy, ale pisarzy rzetelnych, jakich odczuwamy wielki brak. Aby z pożytkiem wpłynąć na ludzi, nie pozostaje dzisiaj nic innego, niż dotrzeć do nich poprzez rozum i za jego pośrednictwem doprowadzić ich do religii. Miejcie pewność, że będziecie mogli przynieść bliźniemu o wiele większą korzyść, zajmując się pisaniem, aniżeli wykonując jakiekolwiek inne dzieło świętego posługiwania"[16]. Rosmini we wszystkich swych dziełach, niezależnie od tego, w której dziedzinie wiedzy akurat pracował, był posłuszny temu zaleceniu: prowadzić ludzi do rozumu, a za jego pośrednictwem - do wiary. W *Nowej rozprawie o pochodzeniu idei (Nuovo saggio sull'origine delie idee)* - pierwszym wielkim dziele, w którym kładzie on filozoficzne podwaliny swojej myśli - zwraca uwagę myślicieli na obecność bytu idealnego w człowieku i na jego logiczną płodność. W licznych następnych pismach (około stu tomów) autor prowadzi rozum do odkrycia potencjału tkwiącego w owym zalążku rozumności, który objawia się człowiekowi jako prawo moralne dla woli, jako podstawa godności osoby ludzkiej w prawie i polityce, jako pierwotna otwartość na transcendencję w religii. Następnie bada przesłanki wiary, aby wreszcie dać się uwieść miłosnej prowokacji Boga, który się objawia, a objawiając się, na nowo rozbudza w człowieku młodość i nadzieję.

Chociaż na swej drodze myślowej Rosmini porusza się dokładnie po torach rozumu przyrodzonego, na ostatku spontanicznie i konsekwentnie dociera do Objawienia, w którym dusza uczy się „rzucać"[17]

A. Rosmini, *Szczegółowe cele, do których została przyporządkowana nauka wyłożona w różnych dziełach autora,* U, w: tenże, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię,* tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2004, s. 54.

[17] Zob. tenże, *Massime di perfezione cristiana comuni a tutti i cristiani,* red. A. Valle, Città Nuova, Roma 1976, s. 47-53.

w ramiona Opatrzności, „odpoczywać w Bogu"[18] i znajdować wewnętrzny pokój. Rosmini obmyślił także - w przekonaniu, że idzie za głosem Bożym - konkretne „towarzystwo", mianowicie Stowarzyszenie Miłosierdzia, w którym ochrzczeni świeccy, kapłani i zakonnicy, powołani przez miłość Boga i bliźniego, mogliby razem wzrastać, doskonaląc się i pomagając sobie w sztuce miłosierdzia we wszystkich jego wymiarach (materialnym, intelektualnym, duchowym) podług wskazań Opatrzności[19].

Jeżeli spoglądamy teraz na obszar filozofii dzisiejszej, to nie możemy się uchylić od stwierdzenia dwóch rzeczy: dystansu dzielącego tę filozofię od myśli Rosminiańskiej oraz płodności spekulacji Rosminiego, dzięki której dałoby się odzyskać to, co współczesna filozofia zagubiła po drodze. Dzisiejsza kultura i związane z nią style życia w pokaźnej części przeniknięte są filozofią znużoną, znajdującą się w stanie rozkładu, pozbawioną motywacji, rozczłonkowaną na tysięczne, cząstkowe logiki, które nie przystają ani do siebie nawzajem, ani tym bardziej do logiki powszechnej. (W przedmowie do swojej *Logiki* Rosmini wytyka nowożytnym naukom, wywodzącym się od Leonarda da Vinci, Galileusza i Francisa Bacona, że odrzuciły powszechną logikę, właściwą dialektyce scholastycznej, na rzecz logik specjalistycznych, właściwych poszczególnym dyscyplinom naukowym; tymczasem należało wspierać te drugie, nie unicestwiając tej pierwszej; należało sprawić, aby obok nowych, specjalistycznych typów logiki była uprawiana, być może po oczyszczeniu, dawna logika powszechna albo ogólna[20]). Jest to filozofia rozproszenia i braku zaufania do samej siebie, filozofia relatywizmu i nihilizmu, klęski i rozczarowania, równie pyszna, jak wyczerpana, pozbawiona nadziei i poczucia godności. Zdaje się, że jej wnętrze trawi rak; od jednej filozofii doszliśmy bowiem do wielu filozofii, a od wielu filozofii - do *sacrificium intellectus,* czyli do samobójstwa samej zasady racjonalnej. Wzdłuż tej biegnącej w dół ścieżki rozszerza się i pogłębia rozstęp między wiarą a rozumem; zanika już nawet nadzieja na to, że

[18] Zob. tenże, *Regole dell'htituto delia Carita,* Bertolotti, Bellinzona 1883, s. 293.

[19] Zob. U. Muratore, *La Società delia Carita. Come camminare uniti verso la santità,* wyd. 2, Edizioni Rosminiane, Stresa 2005.

[20] Zob. A. Rosmini, *Lógica,* 21-25, red. V. Sala, Città Nuova, Roma 1984, s. 31-36.

któregoś dnia spekulacja i religia się odnajdą i znowu będą przyjaźnie sobie towarzyszyły, służąc całemu człowiekowi. Cierpią na tym przede wszystkim etyka i religia, przygniatane i demotywowane przez indywidualizm i sekularyzm, które dążą do tego, aby w cień zapomnienia usunąć wymogi transcendencji i kolejno zlikwidować wszystkie przestrzenie świętości.

W tym kontekście filozofia Rosminiego może stanowić skuteczny środek zaradczy i godną zaufania alternatywę. Wprost mówi nam 0 tym jeden z ostatnich papieskich listów okólnych, *Fides et ratio,* w którym Rosmini zostaje przedstawiony jako jeden z rzadkich 1 „znamiennych przykładów pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary"[21], a więc jako jeden z mistrzów, którzy mogą nam dopomóc w skutecznym podejmowaniu wyzwań trzeciego tysiąclecia. Filozofia Rosminiego bowiem narodziła się i ukształtowała w bliskim dialogu z myślą nowoczesną. Rosmini wyczuł, gdzie znajduje się przyczyna, która sprowadza dzisiejszą chorobę. Nazywał tę przyczynę subiektywizmem[22] i zmierzał do wykazania, że w nurcie tym narasta przekonanie, iż człowiek może żyć i myśleć tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Subiektywizm stopniowo zarzucił wszelkie odniesienia do transcendencji i sam sobie zamknął (przynajmniej w teorii) drogi zbawienia, żywiąc złudzenie, iż rozum samodzielnie, bez Bożej pomocy, zdoła rozwiązać ludzkie problemy. Dzisiaj przyznaje on, że znalazł się w szachu; przyznaje, że na drodze spekulacji nie sposób rozwiązać ważnych problemów człowieka. Ponieważ jednak nie jest gotów zrewidować słabych i zbyt wąskich założeń myśli, którą rozwinął, uparcie powtarza, że to sam rozum stwierdził własną niemoc. Ta sofistyczna fikcja służy do tego, aby jako dojrzałość osądu przedstawiać to, co w rzeczywistości jest niczym innym niźli upadkiem i zdradą rozumności, anemią rozumu z braku soków życiowych. Tak oto mamy dzisiaj do czynienia z samoupokorzeniem i samookaleczeniem rozumu.

[21] Jan Pawel I I , Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 14 wrzes'nia 1998 r., 74.

[22] Zob. A. Rosmini, *Szczegółowe cele,* 9-17, s. 51-68.

Degradacja ta nie byłaby jednak nastąpiła, gdyby posłuchano Rosminiańskiej zachęty do tego, żeby umieścić rozum w owym wrodzonym świetle intelektualnym, które jest jego naturalnym patronem w dociekaniach i przewodnikiem w działaniu, zasadą prawdy, pewności i prawa moralnego. W tym przygnębiającym kontekście myśl Rosminiego pojawiłaby się niczym świeży powiew poruszający wody. Jest ona w stanie przywrócić zaufanie do rozumu i odnowić więzi dawnej przyjaźni między wiarą a rozumem, między nauką a chrześcijaństwem, między naturalnym a nadprzyrodzonym. Więzi tych bowiem Rosmini nie wymyśla, ale z siłą logiki je odzyskuje z tradycji europejskiej cywilizacji, która opierała się na nich przez stulecia.

Dzisiejsze posłannictwo intelektualisty

Iść dalej po drodze wytyczonej przez Rosminiego - to nie pozostawiać rozumu sofistom, a zarazem zwracać autentyczny dowód tożsamości zachodniemu chrześcijaństwu, na nowo wiążąc je z jego podstawami i postaciami. Jest to jak gdyby podawanie witamin osłabionej myśli europejskiej w czasie, w którym globalizacja zmusza nas do prowadzenia otwartego, uczciwego dialogu z innymi cywilizacjami świata. Dialog z odmiennymi kulturami jest możliwy i owocny tylko wtedy, kiedy rozmówcy są przekonani o tym, że posiadają coś, co można poddać konfrontacji. Jeżeli natomiast dialog toczy się między stronami, z których jedna ma tożsamość, a druga nie ma żadnej tożsamości - jak dzisiaj Europejczycy, znajdujący się pod presją nihilizmu i relatywizmu - to mamy do czynienia nie z dialogiem, ale z aneksją: cywilizacja zachodnia stanie się obszarem podbojów dla bardziej zmobilizowanych cywilizacji świata.

Moja konkluzja brzmi: obecnie Zachód znajduje się w położeniu takiego samego znużenia etycznego i religijnego, jakie panowało w późnym Cesarstwie Rzymskim. Wówczas kultura grecko-łacińska otrzymała od chrześcijaństwa siłę do tego, żeby się podnieść i nasycić swoimi wartościami ludy, które zbrojnie atakowały imperium. Dzisiaj - wyjaśnia Rosmini - chrześcijaństwo ma za zadanie powtórzyć tamten cud, czyli przywrócić młodość przygaszonemu i wyczerpanemu

Zachodowi, tak aby mógł on z podniesionym czołem prowadzić szczery i twórczy dialog z odmiennymi kulturami, które wlewają się na jego terytorium. Żeby jednak to nastąpiło, intelektualiści chrześcijańscy muszą sobie uświadomić rozległość zła i pilność potrzeby działania. Dzisiaj szczególnie trzeba nam tego, co Rosmini nazywał miłosierdziem intelektualnym[23]. Jeżeli intelektualiści, do których należy świadczenie takiego miłosierdzia, nie zabiorą się do dzieła, popełnią grzech zaniedbania: zostaną oskarżeni o to, że się nie zjednoczyli i nie potrafili podjąć swojego zadania w czasie, w którym wszelkie znaki Opatrzności ich do tego wzywały. (Zdaniem Rosminiego bowiem istnieje grzech przeciwko prawdzie, który jest zarazem grzechem przeciwko rozumowi: „Kiedy człowiek widzi prawdę i nie daje od razu na nią zgody albo daje zgodę z wahaniem i nie w pełni, grzeszy przeciwko prawdzie"[24]).

Prowadzić ludzi do rozumu, a za jego pośrednictwem do wiary - misja powierzona Rosminiemu podlega dzisiaj rozszerzeniu i staje się misją wszystkich przyjaciół prawdy. Dopuściliby się oni zdrady, gdyby nadal prowadzili badania we wzajemnej izolacji i samozadowoleniu, niewrażliwi na wołanie o pomoc wyrażone na obliczach ich braci. Łudziliby się co do tego, że miłują Boga i bliźniego, gdyby nie rozumieli, że dla nich miłość konkretnie oznacza to, aby ludziom spragnionym kultury i sensu życia dawać chleb, który trzymają w rękach. „Filozofia, która by nie zmierzała do poprawy człowieka - myślał Rosmini - jest próżna. Ośmielimy się nawet powiedzieć więcej: jest fałszywa; albowiem prawda zawsze polepsza człowieka"[25].

Tłum. Paweł Borkowski

[23] Zob. tenże, *Costiluzioni deWIstituto delia Carita,* 602, 799-814, 820, red. D. Sartori, Città Nuova, Roma 1996.

[24] Tenże, *Lógica,* 184, s. 94; por. tamże, 225, s. 106.

[25] A. Rosmini, *Jak można prowadzić studia filozoficzne,* 1, w: tenże, *Cele filozofii,* s. 73.

Antonio Rosmini: dal divino a Dio

Riassunto

Quando Antonio Rosmini iniziö a fare filosofía, il problema nuovo, che si respirava nell'aria, era quello posto qualche decennio prima da Kant: come superare lo scetticismo humiano - una specie di palude - in cui era scivolato il sensismo. Rosmini si accorge che le catégorie kantiane possono essere ridotte ad una sola, che egli chiama idea dell'essere. L'idea dell'essere è la conoscenza dell'essere in generale, dell'essere che non possiede ancora alcuna determinazione particolare tranne quella di essere, e si trova nel fondo di ogni pensiero umano. Si tratta di un'idea madre, che con l'aiuto della sensazione (data come materia nel sentimento) genera la forma di ogni altra idea. La conclusione rosminiana è che l'essere ideale è divino, ma non è Dio. Non c'è quindi né ontologismo, né panteísmo, né immanentismo: c'è solo un annuncio aurorale dell'esistenza di Dio che perö non rivela nulla della sua essenza. La presenza nell'uomo deU'essere ideale infinito innesta nell'uomo la disponibilità al soprannaturale, cioè ad una libera rivelazione di Dio: è in grado di spiegare razionalmente perché l'uomo c costituzionalmente in grado di accogliere Dio, *capax Dei*. Nell'uomo c'è dunque una religiosità naturale innata, un abozzo del cristianesimo naturale, preparazione e potenziale apertura alia religione rivelata. è un itinerario di pensiero, quello rosminiano, che pur viaggiando rigorosamente secondo la lógica della ragione naturale, finisce con l'approdare spontaneamente e lógicamente nella rivelazione. A suo parère, il cristianesimo ha il compito di ridare la giovinezza ad un occidente smarrito e devitalizzato, in modo che possa sostenere a testa alta un dialogo franco e costruttivo con le diverse culture che si riversano sul proprio terreno. Perché ciö avvenga, perö, bisogna che gli intellettuali cristiani prendano coscienza della vastità del male, e dell'urgenza di intervenue. Oggi si fa pressante più che mai quella che Rosmini chiamava la carita intellettuale.

Markus Krienke

Podmiot i istnienie
Refleksje nad nowożytnością myśli Antonia Rosminiego

Wprowadzenie: podmiot i istnienie w ujęciu historycznym

Zdaniem Martina Heideggera, dla nowożytności „nie to jest decydujące, że człowiek wyzwala się z dotychczasowych więzi do siebie, lecz to, że gdy człowiek staje się podmiotem, przekształca się w ogóle jego istota. [...] człowiek staje się tym bytem, na którym ze względu na swoje bycie i swoją prawdę opiera się wszelki byt. Człowiek staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego. To zaś możliwe jest tylko, jeśli przekształca się ujmowanie bytu w całości"[1]. Wedle tej interpretacji, zmiana samorozumienia podmiotu w nowożytności przejawia się w zmianie filozoficznej koncepcji bytu. Zadanie poniższej rozprawy polega na usytuowaniu myśli Antonia Rosminiego w dziejach filozofii, interpretowanych właśnie w aspekcie tych współzależności między „podmiotowością" a „pojęciem bytu". Sprawdzimy, czy „istnienie", będące „przegubem" między tamtymi dwoma pojęciami, jest u Rosminiego główne.

Platon postawił zagadnienie *ontos on* bytów, fundamentalne dla całego rozwoju filozofii zachodniej[2]. Jego próba filozoficznej konfrontacji z rzeczami polegała na ujmowaniu ich w aspekcie istoty *(eidos),* co odpowiadało metodzie filozofii greckiej, zmierzającej do ukazania owej *substantia,* która zapewnia rzeczom tożsamość pomi-

[1] M. Heidegger, *Czas światoobrazu,* tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Drogi lasu,* Fundacja „Aletheia", Warszawa 1997, s. 76-77.

[2] Por. E. Angehrn, *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik - Platon - Aristoteles,* Göttingen 2000; U. Meixner, A. Newen (red.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes,* Berlin-New York 2003.

mo ich przemian. Istota odpowiada na pytanie: *ti estin,* „co to jest?", i tylko ona może ugruntować wiedzę *(episteme,* w odróżnieniu od *doksa).* Arystoteles odziedziczył po Platonie tę metodę, ale poszukiwał istot rzeczy na drodze analizy bytu jako bytu *(on e on).* Pamiętając o różnicach między Arystotelesowskim pojęciem *ousia* a Platońską ideą, można w uproszczeniu wskazać zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa przejaw tego samego zainteresowania filozofii greckiej poszukiwaniem istot rzeczy (każdy byt jawi się tylko jako jednostka należąca do gatunku). Filozofia ta więc nie rozpatrywała indywiduów; zatrzymywała się na pojęciach *ousia, eidos* albo *einai* i nie mogła poza nie wykroczyć. Dlatego poza polem zainteresowania pozostawał także podmiot poznający. Filozofia grecka bezpośrednio wyprowadzała z tamtych pojęć wyjaśnienie absolutu jako dopełnienie systemu. Z konieczności wykazuje więc ona charakter „ontoteologiczny"[3].

Chrześcijaństwo odwoływało się do filozofii greckiej właśnie ze względu na jej skłonność do przekraczania samej siebie, interpretując ją, by tak rzec, jako filozofię „adwentystyczną"[4]. Pojęcie bytu boskiego absolutnego pozwalało uznać świat i człowieka za jestestwa przygodne, czyli niekonieczne, prowadząc tym samym do zmiany w ujmowaniu bytu. Odrzucenie Platońskiej nauki o nieśmiertelności duszy zmusiło Augustyna do umieszczenia Platońskich idei w umyśle Bożym, który stanowił ich ontyczne źródło; Platońskie *ousie* stają się *radones aeternae* bytu absolutnego, a przez iluminację idealnym, boskim światłem, które samo nie jest bytem boskim, stają się dostępne dla rozumu ludzkiego. Z kolei Tomasz z Akwinu nawiązał do Arystotelesowskiego ujęcia *ens ut ens.* Człowiek poznaje byty sensybilne, ponieważ posiada intelekt wyposażony w aprioryczne pojęcie bytu, które jako światło umysłu, pozwala człowiekowi wydobywać to, co inteligibilne, z tego, co sensybilne. Człowiek jednak odróżnia od poznawanych istot ich realne istnienie, które w perspektywie chrześcijańskiej jawi się jako przygodne. Augustyn przekracza Platońskie

[3] Por. M. Heidegger, *Hegel,* Frankfurt a. Main 1993, s. 79-81.

[4] M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik,* wyd. 4, Freiburg-München 1980, s. 83.

idee w kierunku bytu absolutnego, Tomasz zaś przekracza Arystotelesowskie pojęcie *einai* w kierunku absolutnego istnienia. Obydwaj filozofowie chrześcijańscy za środek do poznawania wieczystych „istot" rzeczy przyjmują pewne *a priori,* które mogą teoretycznie opisać dzięki pojęciu boskiego bytu absolutnego. W ten sposób człowiek staje się podmiotem, czyli *sub-iectum* w stosunku do prawdy, która jest prawdą ontologiczną i dlatego odsyła do bytu absolutnego - Boga. O ile u Platona i Arystotelesa „światło" było jeszcze metaforą, porównaniem[5], o tyle u Augustyna i Tomasza przyjmuje ono rolę autentycznego „środka" poznania[6]. W średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej poszczególny byt jest postrzegany w perspektywie bytu absolutnego, czyli w perspektywie stworzenia. Pomimo że myślicielom tym przypada ta zasługa, że wykroczyli poza byt. przez jego „istnienie" albo jego „istotę", aż do boskiego źródła, a tym samym opracowali pierwszą teorię „podmiotu" ludzkiego, kontynuują oni linię filozofii starożytnej, ponieważ sens bytu sprowadzają do bytu przedmiotowego, do istnienia przedmiotowego, a więc w ostatecznej analizie - do Boga[7].

Na potrzeby dalszych rozważań trzeba przypomnieć, że chociaż w nowożytności krytykowano, a nawet odrzucano metafizykę średniowieczną, to zarazem uważano, iż należy dokonać z nią rozrachunku. Wobec tej metafizyki wysuwano krytyczną wątpliwość: jak człowiek, istota skończona, może postrzegać horyzont owej całości, która ostatecznie ukazuje Boga? Kontekst ludzki jest zawsze kontekstem skończoności i fakt ten nakazuje postawić pytanie, na czym ma się opierać metafizyczne twierdzenie o tym, że intelekt ludzki ogarnia „całość" bytu. Co naprawdę znaczą „obiektywne" z pozoru pojęcia, takie jak „byt", „istota", a nawet „Bóg"? Dla Immanuela Kanta nie do przyjęcia, a wręcz nie do zniesienia jest twierdzenie, że jestestwo skończone, jakim jest człowiek, może postrzegać to, co nieuwarunkowane, *omnitudo* rzeczywistości. Dlatego Kant sprowadza byt na płaszczyznę, którą wyznacza ludzkie doświadczenie, czyli doświad-

[5] Zob. Platon, *Państwo,* VI, 507d-509b; Arystoteles, *O duszy,* 430a.

[6] Zob. Augustyn, *O wolnej woli,* II, 12; tenże, *Solilokwia,* I 6, 12; Tomasz z Akwinu, *Summa teologii,* I 79, 4; I 88, 3 ad 1.

[7] Por. M. Müller, dz. cyt., s. 156-165.

czenie zmysłowe. Podstawowe determinanty ontologiczne, kategorie, stają się u Kanta warunkami możliwości tego, żeby rzeczy postrzegane znalazły się na płaszczyźnie możliwego doświadczenia zmysłowego[8]. Innymi słowy, Kant uznaje, że udziela odpowiedzi na pytanie, którego nie rozstrzygnęła filozofia średniowieczna - pytanie o istotę bytu, a więc o istotę istoty, albo - mówiąc współcześnie - o sens bytu. „Byciem bytu, sensem bycia jest być świadomością, gwarantować obecność podmiotu czystego, powszechnego, ponadjednostkowego, bezinteresownego. [...] Sensem bytu jest więc bycie podmiotem *[Gegenstand].* Istotą istoty jest więc bycie kategorią jako momentem sensu, który umożliwia stanie-naprzeciw *[Gegenüberstehen]* i dostarczanie podstawy podmiotowości *[Gegenständlichketi]*"[9].

Pytanie - dialog Rosminiego z Kantem w *Nowej rozprawie o pochodzeniu idei*

Teza Maxa Mullera, za którego interpretacją filozofii szliśmy dotychczas, brzmi, że nowożytność filozoficzna rozpoczęła się nie tyle od René Descartes'a, ile od Immanucla Kanta[10]. Kartezjusz dał ważną zapowiedź, ponieważ umieścił podmiot wątpiący u podstaw filozofii i w ten sposób zapoczątkował nowożytny rozwój podmiotowości. Poszukiwał on jednak raczej nowej pewności aniżeli nowego rozumienia całości bytu. Dopiero Kant przeniósł pojęcie bytu w nowożytność, a z nim również podmiotowość. W tym punkcie chciałbym przedstawić, z konieczności skrótowo, tezę niniejszego opracowania, mianowicie że Rosmini rozpoznał w Kancie właściwego partnera w konfrontacji chrześcijaństwa z nowożytnością i że starał się mu odpowiedzieć, tak jak średniowieczni myśliciele chrześcijańscy mierzyli się z filozofią grecką. Potwierdzenia tej tezy dostarczy uzupełniające spojrzenie na konfrontację Antonia Rosminiego z Georgiem W.F. Heglem.

[8] Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki,* tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 17.

[9] M. Müller, dz. cyt., s. 170.

[10] Zob. tamże, s. 165.

Wśród znawców Rosminiego panuje *opinio communis,* że jego *Nowej rozprawy o pochodzeniu idei (Nuovo saggio suliorigine delie idee)* nie da się ani zrozumieć, ani ocenić, nie uwzględniając konfrontacji autora z Kantem. Roveretarîczyk przejmuje od Kanta podstawowy pogląd gnozeologiczny, że poznawać to znaczy wydawać sądy: „Kant, doszedłszy do przekonania, że jakiekolwiek działanie naszego rozumu sprowadza się ostatecznie do sądzenia, mógł dostrzec szerzej i głębiej aniżeli pozostali filozofowie nowożytni, którzy go poprzedzali, gdzie leży trudność w wyjaśnianiu pochodzenia ludzkiego poznania"[11]. Rosmini opiera zatem swoją teorię poznania na rozróżnieniu w sądzie części materialnej (rzeczywistość postrzegana) i części formalnej (idea bytu), które dopiero łącznie, w syntezie, dają poznanie rzeczy. Z „syntezy pierwotnej", która jako podstawa i warunek możliwości poznania stanowi autentyczną kontrpropozycję Rosminiego w stosunku do Kantowskiego sądu syntetycznego *a priori*[12], wywodzi się pojęcie, czyli idea, danej rzeczy[13]. Ze względu na oczywiste analogie - które wszakże przy powierzchownym spojrzeniu przesłaniają głęboko krytyczne przesłanie Rosminiańskiej teorii w odniesieniu do Kantowskiej *Krytyki* - w drugiej połowie XIX wieku Rosminiego uważano za „włoskiego Kanta" [4].

Obydwaj filozofowie, przy użyciu swoich pojęć „sądu", chcieli wyjaśnić to, jak rozum ludzki może poznawać „na gruncie uprzedniego pozadoświadczeniowego poznania bycia bytu"[15]. Kantowi chodzi o uzasadnienie sądu poznawczego jako funkcji sprowadzania oglądu *(Anschauung)* do jedności pojęciowej. W tym sensie Kaniowskie kategorie oznaczają funkcje wszystkich możliwych sądów, jakie

" A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delie idee* (dalej: NS), 341. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* B 29, B 74-76, B 863.

[12] Por. M. Krienke, *Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini,* w: *L'Oggettività nella filosofa e nella scienza,* red. G.L. Breña, Padova 2002, s. 129-147; G. Nocerino, *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini,* Stresa 2004, s. 15-35.

[13] Zob. NS 340; 1166.

[14] Por. P. De Lucia, *L 'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia,* Genova 2005, s. 35-89; P. P. Ottonello, // *mito di Rosmini „Kant italiano",* „Rivista rosminiana" 89 (1995), s. 229-240.

M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki,* s. 45.

potrafi wydawać rozum, czyli nadrzędne funkcje jedności . Człowiek zawsze poznaje rzeczy o tyle, o ile kształtuje sobie ich pojęcie na mocy tej apriorystycznej struktury swojego rozumu i widzi ich „bycie" w tym wymiarze sensu, który one ujawniają w konceptualizacji. Rosmini zasadza swoją krytykę Kanta na tym, że dla tego drugiego „cztery kategorie [...] stanowią warunki *percepcji* intelektualnej albo, jak powiada [Kant], doświadczenia; tymczasem są one niczym innym jak warunkami *istnienia* rzeczy zewnętrznych"[17]. Interpretując te słowa, można powiedzieć, że Rosmini wysuwa przeciwko Kantowi nie tyle argument gnoseologiczny, ile fundamentalny argument ontologiczny; w gruncie rzeczy bowiem opisuje Kantowskie pojęcie bytu. Według Rosminiego, dla Kanta sens bytu polega na docieraniu do świadomości zmysłowej. Rosmini ujmuje tym samym kluczową tezę Kaniowskiej teorii, mianowicie że byt jest konstytutywnie ograniczony do doświadczenia empirycznego. Cała *Krytyka czystego rozumu* już od pierwszych zdań opiera się na powziętym z góry mniemaniu, że doświadczenie ludzkie jest z istoty doświadczeniem zmysłowym, czyli że percepcja zmysłowa wyczerpuje zakres możliwego doświadczenia. Krótko mówiąc, dokonuje się filozoficzna „kanonizacja" tego pojęcia doświadczenia, które występuje w naukach przyrodniczych. Na twierdzeniu Kanta, że zmysł zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny dostarcza tylko pozorów[18], Rosmini opiera zarzut sensuałizmu, kryjącego się w samych podwalinach kantyzmu[19].

Jednocześnie Rosmini przedstawia własną koncepcję związku podmiotu z bytem. Dla Roveretanczyka horyzont podmiotu poznającego nie zacieśnia się do doświadczenia zmysłowego, tak że element aprioryczny wynikałby całkowicie z oglądu zmysłowego, będąc sądem uprzednim, określanym całkowicie jako ilość, jakość, stosunek i modalność przez samą świadomość podmiotu[20]. Według Ros-

[16] Zob. I. Kant, dz. cyt., B 93.

[17] NS 335.

[18] Zob. I. Kant, dz. cyt., B 66.

[19] Zob. NS 331; A. Rosmini, *Del metodo filosófico,* w: tenże, *Scritti vari di metodo e di pedagogia,* Torino 1883, s. 202.

[20] Zob. NS 356.

minicgo, sąd poznawczy powstaje z „orzecznika niepodporządkowanego zmysłom (istnienie) i podmiotu danego przez zmysły (zespół wrażeń)"[21]. Rosmini słusznie upatruje podstawową różnicę między koncepcją swoją a Kantowską w odmiennym ujęciu części formalnej sądu, czyli orzecznika o „istnieniu", który jest „formą" sądu: „Jedyna forma, którą ja przyznaję duszy - mówiłem to wielekroć - nie ma nic wspólnego z formami Kantowskimi"[22]. Słusznie zwracano uwagę na to, że przytoczona formuła oznacza coś więcej niż zwykłe sprowadzenie wielu form Kantowskich do jedności[23] i że Rosmini raczej przyznaje swojej formie, czyli idei bytu, ów walor transcendentny, który - wbrew dokonanemu przez Kanta ograniczeniu poznania do oglądu zmysłowego - otwiera rozum na nieskończoność samego bytu. Tym samym Roveretanczyk nawiązuje także do średniowiecznej koncepcji „światła umysłu" i nadaje poznaniu ludzkiemu ten przedmiotowy wymiar, który - według niego - został utracony za przyczyną Kanta[24]. Dla Rosminiego każda krytyczna miara poznania ugruntowana na płaszczyźnie gnozeologiczno-transcendentalnej (w sensie Kantowskim) koniecznie bierze początek od związku podmiotu z jego doświadczeniem zmysłowym, które Kant określa jako *Anschauung,* i dlatego ma - w opisie Rosminiańskim - charakter subiektywistyczny.

W tym miejscu jednak Rosmini nie rozumie zamysłu Kanta, który w *Krytyce* zamierza w nowożytnym ujęciu ugruntować obiektywność i prawdziwość poznania (wzorzec *adaequatio).* W tekście Rosminiego nie znajdujemy żadnej próby oceny tego przedsięwzięcia. Mimo to Rosmini słusznie zauważa, że Kant, w rezultacie samej swojej metody, wyklucza ten wymiar, który według Roveretanczyka jedyny może ugruntować konieczną obiektywność i prawdziwość - czyli pojęcie istnienia. Tego ostatniego wymiaru nie można jednak rozpatrywać na podstawie *Krytyki czystego rozumu,* ponieważ wymaga on czynnika *a priori,* który w *Krytyce* zostaje wykluczony już na samym począt-

[21] NS 356.
[22] A. Rosmini, // *Rinnovamento delia fdosofia in Italia,* 590.
[23] Zob. NS 335; 365; 367; 380-382.
[24] Zob. NS 384; 1133, przyp.; A. Rosmini, *Teosofia* (dalej: T), 2378.

ku . Rosmini dostrzega jego ugruntowanie wyłącznie w tym „świetle" *(lumen)* idei bytu, które dostarcza człowiekowi pojęcia bytu. Jest to nawiązanie do *rationis lumen* Tomasza z Akwinu i do *lux incerata* Augustyna[26]. Kaniowskiej płaszczyźnie doświadczenia zmysłowego, ujętego w kategorie jako nadrzędne funkcje unifikacji pojęciowej, Rosmini przeciwstawia zatem płaszczyznę istnienia, która otwiera się przed umysłem w idei bytu[27]. Dla Rosminiego rzeczy objawiają swój „sens" nie w tym, jak się przedstawiają zjawiskowo, lecz w tym, czym egzystencjalnie „są". Z tego względu może on sprowadzić wszystkie Kaniowskie rodzaje sądów do jednego koniecznego sądu, który jest asertoryczny, czyli stwierdza istnienie tego, co jest postrzegane zmysłami[28]. Zdaniem Roveretanczyka, nie trzeba po stronie podmiotu tworzyć struktur, które filtrują z doświadczenia jedynie treści zmysłowe, gdyż w ten sposób traci się egzystencjalny wymiar rzeczy.

Te analizy sądu niewątpliwie odbierają Rosminiego neoidealistycznym interpretatorom, którzy widzą w nim to samo, co u Kanta. Pozostaje wszakże pytanie, czy tym samym Rosmini nie cofa się automatycznie do średniowiecza. Taka bowiem interpretacja jego pojęć „bytu" i „światła"[29] jest możliwa. Przypomnijmy, że figura „światła" jako środka i narzędzia poznania była charakterystyczna dla filozofii przednowożytnej[30]. Dalszym potwierdzeniem tej tezy może być przytoczony już fakt, że dla Rosminiego sąd nie jest - jak u Kanta - podstawową strukturą metodologiczną, tak że możliwość poznawania, która jest zarazem możliwością rzeczy, miałaby zależeć od sądów syntetycznych *a priori;* przeciwnie - u Rosminiego „synteza pierwotna" odsyła do idei i rzeczywistości jako ontologicznych składników poprzedzających „sąd pierwotny". W ten sposób możliwość

[25] Zob. NS 302, przyp. Por. I. Kant, dz. cyt., B 1.

[26] Zob. NS 485, przyp. 2; 467, przyp.; 1122. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii,* I 84, 5c; I 84, 6; tenże, *Dysputy problemowe o prawdzie,* XI 11; Augustyn, *Wyznania,* XII 25; tenże, *Retractationes,* 14,4. Na temat syntezy tradycji augustyriskiej z tomistyczną u Rosminiego zob. M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini,* Stuttgart 2004, s. 182-222.

[27] Por. E. Gilson, *Being and Some Philosophers,* Toronto 1949, s. 4.

[28] Zob. NS 359.

[29] Zob. NS 467, przyp. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii,* I 79, 4.

[30] Por. M. Müller, dz. cyt., s. 163.

sądzenia zostaje sprowadzona do percepcji rzeczywistości i - zwłaszcza - do oglądu idealnego, czyli pierwotnego światła. Jako że w Kantowskich sądach syntetycznych *a priori* ciężar zagadnienia spoczywa na „orzecznikach nie dostarczonych przez zmysły", Rosmini występuje przeciwko Kantowi: „W naszym przypadku orzecznikiem nie jest nic prócz istnienia"[31].

Odpowiedź - dialog Rosminiego z Heglem w *Teozofii*

Pomińmy „negatywny" dowód tego, że myśl Rosminiańska nie wykazuje cech średniowiecznych, i przejdźmy do dowodu „pozytywnego", który koncentruje się na tym, dlaczego Roveretaríczyka można bez wątpienia uznać za myśliciela nowożytnego. W tym celu nie pozostaje nic innego, jak dokładniej zbadać naturę i funkcję owego egzystencjalnego podłoża, na którym wspiera się asertoryczność sądu.

Musimy przyjąć to, co już wykazali znakomici uczeni, mianowicie że prawdziwy sens ontologiczny idei bytu zostaje wyłożony dopiero w *Teozofii {Teosofia),* to znaczy kiedy Rosmini, wstępnie starłszy się z Kantem w *Nowej rozprawie,* przystępuje do konfrontacji z Heglem w kwestiach ontołogii. Krok ten wydaje się ze wszech miar nieodzowny do tego, aby dostarczyć systematyczno-ontologicznego wyjaśnienia teoretycznej figury, za pomocą której Rosmini w *Nowej rozprawie* krytykuje Kanta, zarzucając mu, że opracował „mechaniczną" koncepcję sądu, czyli uznał, że sąd ujmuje prawdziwą realność rzeczy nie w sposób organiczny, lecz jedynie zewnętrzno-pojęciowy[32]. Rosmini odsłania ontologiczne podglebie swojej teorii, pisząc w *Nowej rozprawie:* „Kiedy formułujemy sąd: «Taka a taka rzecz istnieje», wtedy stosujemy powszechny orzecznik *istnienia* do poszczególnego podmiotu, czyli do oddziaływania zmysłowego, którego doświadczyliśmy. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że tym swoim zabiegiem przypisujemy postrzeganej rzeczy *istnienie powszechne:* stwierdzamy w niej tylko *jej poszczególne istnienie* - nie stworzone przez nas, lecz

NS 335.
Zob. NS 356.

jedynie rozpoznane - które odnosimy do istnienia powszechnego, czyli umieszczamy daną rzecz w powszechnej klasie bytów istniejących"[33]. Zastosowanie „bycia" do postrzeganej rzeczywistości odbywa się nie w sądzie pojęciowym, lecz za pomocą figury znacznie różniącej się od sądu według Kanta, to znaczy przez dostrzeżenie w konkretnie postrzeganym indywiduum istnienia powszechnego, które się nie zamyka w owym indywiduum, lecz tworzy horyzont, by tak rzec, transcendentalny - tło nie tylko istnienia, ale też poznawalności dla intelektu[34]: „Albowiem zgodnie z analizą, którą powyżej przeprowadziliśmy, percepcja intelektualna jest niczym innym niż «ogladcm relacji, która zachodzi między ideą (istnieniem), a tym, co postrzegamy za pomocą zmyslów»"[35].

W interpretacjach *Nowej rozprawy* opisano to jako Rosminiańskie przeciwstawienie „filozofowania ontologicznego" „filozofowaniu epistemologicznemu"[36], czyli jako teoretyczny fundament „wewnętrzności przedmiotowej"[37]. Interpretacje te są w pełni uprawnione, ale trzeba wziąć pod uwagę, że problem z ideą bytu w *Nowej rozprawie* polega na tym, że autor jeszcze waha się między średniowieczem a nowożytnością i nie rozporządza narzędziami niezbędnymi do tego, aby wytyczyć nową, „trzecią" drogę. Ta dwuznaczność - coś pośredniego między światłem przedmiotowym a funkcją podmiotową - u Rosminiego powtarza się wielokrotnie, to znaczy utożsamienie „przedmiotu" i „formy" pozostaje wciąż postulatem[38]. Musi tak jednak być, ponieważ gnoseologia stanowi dopiero początek tej „odbudowy filozofii chrześcijańskiej", którą zamierzył Rosmini. Charakteru „pierwiastka boskiego" nie da się ustalić gnoseologicznie i w *Nowej rozprawie* pozostaje on postulatem. „Pierwiastek boski" to zdecydowane „ale", które Rosmini krytycznie zwraca przeciwko

[33] NS 332. Por. NS 359.

[34] Zob. NS 359.

[35] NS 363.

[36] Por. I. Mancini, *La „Critica delta ragion pura" nella formazione di Antonio Rosmini,* w: A. Valle (red.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo,* Brescia 1988, s. 131-204.

[37] Por. M. F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva,* Palermo 2003.

[38] Zob. NS 332; 1087, przyp.

filozofii nowożytnej. Neoidealiści mogli uznawać Rosminiego wyłącznie za przedstawiciela „nowożytności", ponieważ ignorowali ów przymiotnik: „boski".

Doniosłość głównej w *Teozofii* figury teoretycznej, czyli bytu inicjalnego, polega na tym, że wyznacza ona systemowy obszar, na którym Rosmini podejmuje problematykę stosunku podmiotu do istnienia w ujęciu szerokim, to znaczy metafizyczno-ontologicznym[39]. W konfrontacji z dialektyką Heglowską udaje się Rosminiemu wynieść główne pojęcie średniowiecznej metafizyki, czyli pojęcie bytu, na nieznany wcześniej poziom refleksji. Byt inicjalny jest dialektyczno-dynamicznym momentem egzystencjalności samego *esse,* jest wcześniejszy od wszelkiej konkretnej realizacji, a rozwija się tylko w niej. Zarazem ów byt idealny jest egzystencjalno-dialektycznym momentem nie tylko realnej formy bytu (czyli, mówiąc konkretnie, wszystkich realnych bytów), lecz także formy idealnej: „Wszystkie rzeczy pojmowalne w tym sensie na równi posiadają *istnienie,* ponieważ są zdolne objawiać się umysłowi"[40]. W *Teozofii* ta forma oznacza zatem objawianie się istnienia wszystkich rzeczy umysłowi ludzkiemu i pogodzenie „bycia" z „poznawaniem" nie przez utożsamienie jednego z drugim, ale przez ujęcie bytu w dialektyce „anoetyczności" (czyli koncepcji, że byt jest niezależny od relacji z umysłem) i „dianoetyczności" (czyli koncepcji, że byt jest immanentny względem poznania)[41]. Hegel, który koncepcję bytu odziedziczył po Kancie, przyjmuje drugi człon tej alternatywy, natomiast Rosmini ocala tożsamość bytu poznawanego, wynikającą z pozytywnej egzystencjalności bytu. Roveretarîczyk jako jeden z pierwszych formułuje krytykę, która w Heglowskiej *Wirkungsgeschichte* zostanie wielekroć powtórzona[42]. To nie idea się rozwija, ale byt. Oznacza to jednak zarazem przejście od podmiotowości do egzystencjalności, czyli to sa-

[39] Zob. T 806.

[40] T 288. Por. T 286-287; 292.

[41] Zob. T 819-820.

[42] Por. M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und 1. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar,* St. Ottilien 1997, s. 232.

mo, co Rosmini zarzucał Kantowskiej koncepcji bytu. Rosmini uważa, że obydwaj główni przedstawiciele „szkoły niemieckiej" jego czasów podlegają w kwestii bytu temu samemu „przesądowi", który Rosmini uważa za skutek nowożytnej subiektywizacji. W ten sposób w *Teozofii* ujawnia się całe teoretyczno-ontologiczne przesłanie koncepcji zawartej w *Nowej rozprawie*[43].

Rosmini zarzuca więc Heglowi, że radykalizuje on pojęcie bytu, czyli pozbawia je egzystencjalności pozytywnej i czyni „nominalistycznym". Główna jednak krytyka w stosunku do Hegla dotyczy utożsamienia bytu z nicością[44]. Byt, pozbawiony pozytywnej treści egzystencjalnej i konkretno-realnych determinacji, ostatecznie utożsamia się z nicością. Tę krytykę - podobnie jak to, co powiedzieliśmy w kontekście analizy Rosminiańskiej krytyki Kanta w *Nowej rozprawie* - można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony można przypuszczać, że Rosmini nie zdołał dostrzec zamiaru Hegla, aby zawsze interpretować naoczność *Anschauung* jako zapośredniczoną w myśleniu i w ten sposób wytłumaczyć przedmiotowość przedmiotu *(Gegenständlichkeit des Gegenstandes)* - przedmiotowość w skończoności[45]. Heglowska *Erfahrung* transcendentalna zwraca się - przeciwko średniowiecznym twierdzeniu o konieczności „środka" *(lumen)* w poznawaniu, który zawsze instrumentalizuje absolut dla skończonego poznawania - konstytutywnie do absolutu, tak że ten ostatni objawia się w skończonym poznaniu[46]. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że Roveretanczyk zaniedbuje szczegółową konfrontację z *Fenomenologią ducha,* a zagłębia się od razu w krytykę tego, co słusznie uważa za kluczowy moment Heglowskiej spekulacji, czyli pojęcia bytu. Rosmini ocenia, że u Hegla pojęcie bytu jest pozbawione wymiaru egzystencjalnego[47]. Hegel bowiem nie zajmuje się poszczególnym, konkretnym bytem czy niebytem,

[43] Zob. NS 531.

[44] Por. R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus - Fichte, Schelling, Hegel,* Stuttgart 2004, s. 300 i nn.

[45] Por. M. Heidegger, *Hegel,* s. 10-11.

[46] Por. tamże, s. 83.

[47] Por. tamże, s. 113.

ale tym pojęciem bytu, które z metateoretycznego punktu widzenia jest przypadkiem całkowitego braku determinacji[48].

Przeciwstawiając Heglowskiej koncepcji bytu pojęcie bytu inicjalnego, Rosmini teoretycznie opracowuje wspomnianą „trzecią drogę". Byt inicjalny jest tylko „pojęciem umysłowym"[49], to znaczy objawia umysłowi ludzkiemu byt w jego istotności i stanowi „sens" bytu dla podmiotu. Pozwala to zrozumieć, że właśnie istnienie jest sensem bytu dla podmiotu - wbrew nurtowi filozoficznemu, który bierze początek od Jana Dunsa Szkota i utrzymuje się aż do Kanta i Hegla[50]. Ponieważ w tym nurcie horyzont poznania właściwego skończonemu, przygodnemu podmiotowi ograniczano do zmysłowego, skończonego doświadczenia, oczywisty staje się transcendentny wymiar bytu inicjalnego, który objawia nieskończoną wirtualność egzystencjalności bytu. W ten sposób Rosmini na nowo przyłącza do filozofii tę część *metaphysica specialis,* która za sprawą Kanta została wyłączona z metafizyki, a którą Hegel zdołał filozoficznie uzasadnić tylko dlatego, że rygorystycznie podporządkował „teologię naturalną" metodzie filozoficznej, czyli dokonał całkowitego jej włączenia w „system". Wirtualnie nieskończona pełnia bytu inicjalnego domaga się bytu absolutnego jako swego kresu. Ponieważ byt inicjalny nie jest realny, gdyż jest zasadą czysto dialektyczną, nie może więc się wyczerpywać w realnych kresach skończonych (gdyby wyczerpywał się w skończoności, nie różniłby się od tego, co jest bytem dla Kanta i Hegla), ale musi znajdować swój kres właśnie w bycie absolutnym[51]. Tak więc to jednoznaczna aktualność bytu znajduje kres zarówno w Bogu, jak i w stworzeniach[52].

[48] Por. K. Hartmann, *Hegels Logik,* Berlin-New York 1999, s. 41.

[49] T 131.

[50] Por. M. Schulz, dz. cyt., s. 123-127, 233-240; M. T. Antonelli, *Studi rosminiani. Prospettive e probierni d'iina onlologia intrinscecistica,* Milano 1955, s. 47-48. Zob. też A. Rosmini, *Lettera ad A. Pestalozza,* 16.03.1846, w: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prête roveretano,* t. 9, Cásale Monferrato 1887-1894, s. 510-516; tenże, *Fragment listu do Aleksandra Pestalozzy,* 12.08.1845, w: tenże, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię,* tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2004, s. 88-89.

[51] Zob. T 747; 834.

[52] Zob. T 289.

Wprowadzając w ten sposób średniowieczną kategorię analogii w kontekst nowożytny, Rosmini uwalnia Boga od owej „funkcjonalności", o której mówiliśmy wcześniej, a która polega na uzupełnianiu braku uzasadnienia teoretyczno-systemowego dla podstawowych terminów średniowiecznej ontologii: „idei", „istnienia" i „bytu". Kant potraktował Boga, a także duszę i świat, jako postulat, czyli jako medium, które służy podmiotowi do tego, aby do siebie samego powszechnie odnosić doświadczenie w całym możliwym zakresie. Hegel, chociaż „przesuwa" ten podmiot w kierunku idei absolutnej, podtrzymuje koncepcję Kantowską; tak w swej przenikliwej analizie pisze Rosmini. Dlatego Roveretariczyk uważa - wbrew interpretacjom dominującym w filozofii nowożytnej - że obaj ci autorzy dokonują instrumentalizacji pojęcia bytu oraz pojęcia Boga, ponieważ dowolnie podporządkowują je ludzkiemu doświadczeniu, którego możliwy zakres zacieśniają do zmysłowości[53].

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że Rosmini odpowiada na nowożytne wyzwanie, nie przywołując wyjaśnienia średniowiecznego, które już zostało odrzucone przez filozofię, ale na nowo interpretując treść filozofii „chrześcijańskiej" przy użyciu metody nowożytnej. Według tej nowej interpretacji, Bóg staje się zrozumiały, by tak rzec, jako „postulat" całego istnienia podmiotu, a więc nie służy do podporządkowywania wszystkiego podmiotowej potrzebie sensu, lecz sam jest pełnią sensu podmiotu, już od samych podstaw jego istnienia. Samo istnienie - twierdzi Rosmini przeciw Kantowi i Heglowi - jest pytaniem o sens człowieka i wyłącznie w Bogu „pytanie-podmiot" znajduje odpowiedź. Postulat ten z jednej strony nie mówi nic innego ponad to, że jeśli cokolwiek istnieje (a przypadek ten niewątpliwie zachodzi), musi istnieć także Bóg - mówi to jednak w formie całkowicie nowożytnej; z drugiej strony uwzględnia nowożytny wymóg tego, aby Bóg został uwolniony od swojej funkcjonalności wobec ontologii. W ten sposób Rosmini wziął na poważnie krytykę nowożytną i, jak gdyby *ante litteram,* odpowiedział poheglowskim krytykom religii.

Zob. T 1729.

Uwagi końcowe: podmiot i istnienie w perspektywie teraźniejszej

W nowożytności zagadnienie „początku" ontologii (czyli tego, co wcześniej oznaczano terminami „istota", „istnienie", a także „Bóg") zostaje podporządkowane pytaniu człowieka o sens bytu doświadczanego zmysłami, sens, „który jedyny określa, czym jest rzeczywistość, i w jakim stopniu każdy byt jest realny"[54]. Zarówno Kant, jak i Hegel starali się odpowiedzieć na ten wymóg. Zdaniem Rosminiego jednak koncepcja bytu, którą przyjęli, uniemożliwiała im udzielenie w pełni zadowalającej odpowiedzi. Kaniowski wniosek o upadku metafizyki jako nauki nie mógł przekreślić naturalnego dążenia człowieka, czyli metafizyki jako „wrodzonej skłonności"[55]. Z kolei Hegel, ze względu na swoją dialektyczną metodę, musiał pojąć ów początek jako konieczny, co ostatecznie prowadziło do wchłonięcia teologii przez filozofię. Aspektem, którego ani Kant, ani Hegel nie potrafili uwzględnić, był „dar". Jego dostrzeżenie pozwoliło Rosminiemu zreinterpretować „byt" jako „sens" i „wartość". Roveretaiíczyk odkrywa, że w relacji między egzystencjalnością a podmiotowością byt jest w gruncie rzeczy czymś „danym", „darowanym". Jest to rozumienie oryginalnie chrześcijańskie, które już Augustyn i Tomasz wykorzystywali przeciwko filozofii greckiej. Rosmini z kolei przypisuje filozofii nowożytnej cechę „adwentyzmu" - którą, jak widzieliśmy, z punktu widzenia chrześcijańsko-średniowiecznego, miała też filozofia grecka - i za jej kluczowy punkt przyjmuje koncepcję bytu, aby także w nowożytności podkreślić ów aspekt bytu jako pra-daru[56]. Byt jest więc objawieniem i odsłonięciem[57]. Zwłaszcza w *Teozofii* Rosmini tematyzuje egzystencjalność przy użyciu metody dialektycznej wyniesionej na nowy szczebel spekulatywności. W tym znaczeniu Roveretanczyk pozytywnie traktuje nowożytny zarzut w stosunku do średniowiecznej metafizyki, która dokonała „instrumentalizacji" by-

[54] M. Müller, dz. cyt., s. 181-182.

[55] Zob. I. Kant, dz. cyt., B 21.

[56] Por. G. Nocerino, dz. cyt., s. 53-68; N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinámica dell'atto creativo in Antonio Rosmini,* Roma 2005, s. 282.

[57] Por. G. Nocerino, dz. cyt., s. 46.

tu i Boga, i proponuje interpretację, która na nowo pozwala przyjąć te rzeczywistości istotne dla każdej metafizyki, szczególnie „chrześcijańskiej".

Jeżeli powyższe rozważania nie nasunęły Czytelnikowi mnóstwa skojarzeń z tym, co zostanie opracowane sto lat po Rosminim przez takich myślicieli, jak Etienne Gilson i Karl Rahner[18], niech te wieńczące słowa posłużą jak gdyby za tematyzację owych skojarzeń. Należy jednak podkreślić, że niniejsza analiza nie odbywała się „w świetle" tych interpretacji, lecz znajduje w nich późne potwierdzenie aktualności myśli Rosminiańskiej.

Tłum. Paweł Borkowski

Soggetto ed esistenza. Alcune riflessioni sulla modernita del pensiero di Antonio Rosmini

Riassunto

Questo saggio propone l'intcrpretazione delia critica di Antonio Rosmini a Immanuel Kant e Georg W. F. Hegel nei termini del rapporte tra „soggetto" ed „esistenza". Attraverso questa chiave di lettura diventa possibile contestare il pregiudizio che egli presentí una critica solo superficiale e appartencnte piuttosto al pensiero médiévale anziehe moderno. Al contrario viene evidenziato che il suo confronto con il pensiero tedesco del suo tempo presenta ancora oggi momenti di una sorprendente attualità speculativa. Rosmini ha riconosciuto in Kant l'interlocutore privilegíate proprio per il confronto del cristianesimo con la modernité e ha cercato di rispondere a questo análogamente a quanto i pensatori cristiani medievali fecero affrontando la filosofía greca. Una conferma di questa tesi si trova, poi, nel raffronto comparativo di Rosmini con Hegel. L'esistenza stessa - cosi obietta Rosmini a Kant e Hegel - è la domanda di senso delPuomo, e únicamente in Dio stesso la questione del soggetto trova la sua risposta. Da un lato questo postulate alla fine non dice

Zob. K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* wyd. 2, München 1957, s. 189-190, 209-210.

nient'altro che se mai esiste qualcosa (e questo è indubbiamente il caso), deve esistere anche Dio, e in questa formulazione è chiaro che non esprime altro che la classica dimostrazione di Dio - ormai perö in forma tutta moderna. Ma, dalPaltro lato, acquisisce l'esigenza moderna che Dio viene liberato dal suo essere funzione per l'ontologia. Cosi Rosmini ha preso sul serio la critica moderna e ha, quasi *ante litteram,* risposto ai critici della religione di stampo posthegeliano. Questo gli diventa possibile attraverso la sua analisi, del tutto moderna, della relazione tra esistenzialità e soggettività: in essa il filosofo italiano recupera che l'essere, nel suo fondo, è sempre qualcosa di dato e donato.

Ks. **Nunzio Galantino**

Pięć ran Kościoła Świętego - historia, utopia, proroctwo[1]

Wprowadzenie

Antonio Rosmini napisał dzieło *Pięć ran Kościoła Świętego. Traktat poświęcony duchowieństwu katolickiemu (Delie cinque piaghe delia Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolicó)* w latach 1832-1833, ale przez ponad trzydzieści lat trzymał je w szufladzie, zanim ogłosił je bezimiennie w Lugano wiosną 1848 roku. Satysfakcjonujące powodzenie, jakie książka odniosła już w pierwszych miesiącach od wydania, zostało wstrzymane na ponad sto lat wskutek potępienia jej przez Kongregację Indeksu Ksiąg Zakazanych, o którym autora powiadomiono 15 sierpnia 1849 roku.

Przystępując do omówienia piątej rany Kościoła, Antonio Rosmini w skrócie przedstawia pozostałe cztery, a przy tym daje nam klucz do lektury całego swojego dzieła zarówno z historycznego, jak i hermeneutycznego punktu widzenia: „Owszem, feudalizm stał się jedynym, a na pewno głównym źródłem wszelkiego zła [w Kościele]. Był on bowiem ustrojem zmieszanym z barbarzyńskiego i niegodziwego panowania oraz służebności i wasalstwa w stosunku do władców doczesnych. Ponieważ był panowaniem, oddzielił duchowieństwo od ludu (rana pierwsza) i rozłamał na dwie części samo duchowieństwo, które obraźliwie poczęło zwać siebie duchowieństwem wyższym i niższym, zastępując stosunek ojca do syna, który

[1] Tekst pochodzi z książki A. Rosminiego, *Delie cinque piaghe delia Santa Chiesa,* red., wstęp i przypisy N. Galantino, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997 (dalej: CP).

je spajał, stosunkiem pana do poddanego, który je dezintegrował. Stąd wzięło się lekceważenie kształcenia kleru (rana druga), a także wyrosły podziały wśród duchowieństwa wyższego, czyli pomiędzy biskupami, którzy niepomni swojego braterstwa, a żywiący senioralną zazdrość zarówno o siebie, jak i o swoich książąt, którym wasalsko podlegali, pozostawali każdy z osobna, oddzieleni i od ludu, i od siebie nawzajem w obrębie episkopatu (rana trzecia). Ponieważ feudalizm był także służebnością, podporządkowawszy osoby biskupów władcom doczesnym jako wiernych i oddanych ludzi, nikczemnie przywiązał Kościół razem ze wszystkim, co jego, do powozu władzy świeckiej, która go wlokła przez wszelkie urwiska i przepaście, w swym nierównym, poplątanym biegu częstokroć się rozbijając i wpadając w doły, Kościół zaś po tysięcznych upokorzeniach i porażkach, bezprawnie pozbawiony otrzymanej własności, okazuje się tak wyczerpany, że nie potrafi nawet obronić i zatrzymać dla siebie [prawa do] nominacji własnych pasterzy (rana czwarta). Powiadam, że feudalizm podporządkował sobie Kościół razem ze wszystkim, co jego, albowiem barbarzyńscy władcy, nawykli do uznawania jedynie wasali, instynktownie traktowali w ten sam sposób wszystkie sprawy kościelne"[2].

Wielość elementów historycznych i rozważań teologicznych, które Rosmini rozsiewa w tekście i za pomocą których ukazuje treść poszczególnych ran, uzasadnia pytanie, które postawił sobie Giuseppe Cristaldi: „Czy dzieło Rosminiego *Pięć ran Kościoła Świętego* należy zasadniczo, ze względu na swój zamysł, do historii, czy do teologii?". Po sprecyzowaniu założeń pytania Cristaldi odpowiada: „Sądzę, że dzieło Rosminiego [...] można określić nie tyle jako «złożone» - z czynników teologicznego i historycznego - ile jako «dialcktyczne». Obydwa bowiem zamysły: teologiczny i historiograficzny, splatają się w żywym i mozolnie prowadzonym dociekaniu. Niewątpliwie w aspekcie motywacji rodzi się ono z wiary i wiarą nieustannie się karmi, ale zostaje przeprowadzone - z racji odwagi właściwej ludziom, których wielka wiara czyni wolnymi - przez niespokojny

[2] CP 130, s. 323-324.

i niepokojący wymiar historyczny, aby wykazać przyczyny, skutki, dialektyczne sploty ran Kościoła"[3].

Spojrzenie na rany Kościoła w „niespokojnym i niepokojącym wymiarze historycznym" ujawnia, że u ich początku znajduje się zatracenie jedności - unii, jak mówi Rosmini - z którego wynikają podziały na różnych poziomach: lud jest oddzielony od duchowieństwa w publicznym sprawowaniu kultu; księża, oddaleni od biskupa, w rezultacie odbierają niedostateczne wykształcenie; rozbicie wśród biskupów, „niepomnych swojego braterstwa", zmniejsza skuteczność działalności duszpasterskiej; pęknięcie wewnątrz Kościoła, które wzięło się z tego, że nominacje biskupie oddano władzy świeckiej, powiększa dyskomfort wiernych; „niewola dóbr kościelnych" oddala od modelu pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej.

Droga do odzyskania jedności w Kościele, a więc do autentycznej reformy Kościoła, wiedzie przez przywracanie wolności na różnych poziomach. Głoszenie wolności jako nieodzownego warunku i wytężona praca na rzecz wolności stają się dla Rosminiego najważniejszym zadaniem i najskuteczniejszym wkładem, jaki może zaofiarować Kościołowi. Poświęca się temu z rozumnym zapałem syna, niezłomną ufnością człowieka wierzącego i prorocką intuicją geniusza już od pierwszej wersji *Pięciu ran,* nad którą pracował od 18 listopada 1832 roku do 11 marca 1833 roku.

Bliższe tło kulturowe

W 1832 roku ukazało się pierwsze wydanie *Symboliki* Johanna Adama Móhlera. W dziele tym przedstawiciel szkoły tybindzkiej, nawiązując do eklezjologii Ojców, mówi o Kościele jako „komunii", która począwszy od wcielenia Słowa, rozwija się w czasie i przestrzeni i żyje dzięki oddziaływaniu Ducha Świętego. Komunia zawiązuje się

[3] G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica neue „Cinque piaghe delia Santa Chiesa",* w: P. Pellegrino (red.), *Rosmini e la storia. Atti del XVIII Corso delia Cattedra Rosmini (1984),* Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1986, s. 57.

w wierze i miłości, a instytucje i hierarchia tworzą widzialny wymiar tego życia wiarą i miłością, które właśnie stanowi Kościół.

W tym okresie objawiają się także pozytywne strony oraz ograniczenia kultury romantycznej. Do tych drugich należy zaliczyć fakt. że narasta, nie zawsze zrozumiała, tęsknota za przeszłością, uzewnętrzniająca się w dążeniach do przywrócenia absolutyzmu i „konserwacji" wartości religijnych. W taką działalność polityczno-kulturalną angażują się Joseph de Maistre i Louis Gabriel Ambrose de Bonald. Jeśli zaś chodzi o bardziej produktywne wystąpienia kultury romantycznej, to należy wspomnieć powstawanie na gruncie religijnym i politycznym nurtów o orientacji liberalnej, których aktywność objawia się tworzeniem ugrupowań politycznych i tajnych stowarzyszeń zaangażowanych w obronę i realizację nowych ideałów narodowych, wbrew dążeniom różnych formacji absolutyzmu, kongresu wiedeńskiego i Świętego Przymierza.

Po nieudanych próbach rewolucyjnych, zwłaszcza z lat 1830 i 1831. podjęto skrupulatną analizę zarówno przyczyn niepowodzeń, jak i uwarunkowań gospodarczych, które zaczęły się tworzyć we Włoszech z początkiem rewolucji przemysłowej. Zrodziła się z tego nowa wola wyzwolenia, która znalazła zorganizowane ujście w trzech odmiennych ruchach: mazzinizmic, liberalizmie umiarkowanym i liberalizmie radykalnym[4]. Różnica inspiracji dzieląca mazzinizm od katolicyzmu nie pozwoliła temu pierwszemu utorować sobie drogi w obrębie kultury katolickiej, która także była zainteresowana możliwościami odnowy. Grupie intelektualistów, nie tylko włoskich, przypadło więc nadanie konkretnych kształtów pragnieniu i potrzebie dokonania syntezy wymogów liberalnych z inspiracją katolicką dla odnowy, której pożądano. Do najaktywniejszych osobistości należy zaliczyć: we Włoszech - Gina Capponiego, Raffaclla Lambruschiniego i Alessandra Manzonicgo; we Francji - grupę katolickich liberałów zebraną wokół Félicité Roberta de Lamennais'go, Charles'a Forbesa dc Montalamberta i dominikanina Jeana

[4] Przydatne ujęcie historyczne XIX-wiecznego liberalizmu przedstawia L. Malusa, *Religione, cultura, società al tempo del Gianelli,* w: *Antonio Maria Gianelli: un santo ¡ra due rivoluzioni. Atti del Convegno (Chiavari, maggio 1989),* Chiavari 1995, s. 9-41 (zeszyty Instytutu Nauk Religijnych ..Mater Ecclesiae").

Baptiste Henriego Lacordaire'a. Odosobnione okazały się wystąpienia z jednej strony Vincenza Giobertiego, a z drugiej - liberałów radykalnych, zwłaszcza Giuseppe Ferrariego i Carla Cattaneo. W latach 1817-1830 znaczenia nabrały poglądy i dzieła Lamennais'go: *Rozprawa o obojętności w sprawach religii (Essai sur l'indifférence en matière de religion,* 1817-1823) oraz *Postępy rewolucji i wojny z Kościołem (Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église,* 1829)[5]. Autor, początkowo na pozór wierny Kościołowi, później, zwłaszcza w drugim z wymienionych pism, zajął stanowisko zdecydowanie rewolucyjne, głosząc antymonarchizm i konieczność rozdziału Kościoła od państwa.

W rozpowszechnianiu tych i innych żądań odegrały wielką rolę łamy czasopisma „L'Avenir" („Przyszłość")[6]. Propagowało ono przede wszystkim wolność sumienia i kultu, prasy, nauczania i stowarzyszeń oraz rozdział Kościoła od państwa, nieodzowny do tego, żeby Kościołowi zwrócić wolność. W okresie jego największej popularności organ prasowy francuskich katolików liberalnych otaczały podejrzenia i wrogość dużej części świata katolickiego, tak że latem 1832 roku promotorzy czasopisma: Lamennais, Montalambert i Lacordaire, udali się do Rzymu, aby swoją działalność poddać osądowi papieża. Zasłyszawszy o bardziej niż prawdopodobnej interwencji Grzegorza XVI, pod koniec 1832 roku postanowili zawiesić wydawanie „L'Avenir". Faktycznie bowiem w encyklice *Mirari vos* z 15 sierpnia tegoż roku papież, nie wymieniając tytułu, potępił „L'Avenir". Główni współtwórcy czasopisma podporządkowali się orzeczeniu. W przypadku Lamennais'ego postawa ta jednak okazała się niezbyt szczera, ponieważ wkrótce potem zaostrzył on i uczynił publicznym swój sprzeciw wobec instytucji monarchicznych i kościelnych w tekście *Słowa wierzącego (Paroles d'un croyant),* który został potępiony w encyklice *Singulari nos* z 25 czerwca 1834 roku.

Również we Włoszech zwracano baczną uwagę na postulaty reformy liberalnej, ale trzeba powiedzieć, że po tej stronie Alp daleko

[5] Por. A. Giordano, *Rosmini e La Mennais. Fede e política,* wyd. 2, Sodalitas, Stresa 1989.

[6] Zob. G. Verucci (red.), *L'Avenir - Antologia,* Roma 1967.

było do zaciekłości, z jaką owe postulaty forowano we Francji. Alessandro Manzoni, Cesare Taparelli D'Azeglio i Piętro di Santarosa zmierzali do reformy Kościoła i państwa, wychodząc od jednostki, od jej sfery wewnętrznej, i przypisując większe znaczenie wymiarowi, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, prepolitycznemu i metapolitycznemu aniżeli istotnie społecznemu i politycznemu. Odmienne stanowisko zajmowali Gino Capponi i Raffaello Lambruschini, którzy sympatyzowali z jansenizmem i szwajcarskim protestantyzmem. W tym klimacie, w którym oczekiwania odnowy i reformy uzewnętrzniają się ze zróżnicowaną intensywnością i na rozmaitych drogach, kształtuje się ruch, który asymiłuje umiarkowane dążenia katolicyzmu liberalnego, tak że ostatecznie nabiera cech neogwełfizmu.

Jest to też klimat, w którym Antonio Rosmini, pisząc *Pięć ran Kościoła Świętego,* przyjmuje oryginalną postawę, zgoła niepodobną ani do neogwełfizmu[7], ani tym bardziej do poglądów Lamennais'go[8]. Przemyślenia Rosminiego o naturze Kościoła i odczytywanie przezeń dziejów współczesnych w świetle minionych bynajmniej nie popychają go na drogę otwartego buntu, lecz zwiększają jego miłość do Kościoła, a zarazem potwierdzają utopijną i proroczą specyfikę jego wcześniejszych wystąpień[9].

Fakt, że już na początku swojej książki Rosmini bezpośrednio nawiązuje do tekstu pod tytułem *Rada o poprawie Kościoła*[10] *(Consilium de emendanda Ecclesia),* ułożonego przez grupę kardynałów, którym papież Paweł III (1534-1549) polecił rozeznać realistycznie mankamenty Kościoła wymagające naprawy, pozwala jednoznacznie zrozumieć perspektywę, w której sytuuje się *Pięć ran.* Sama metafora ran Kościoła pochodzi zapewne ze stronicy *Roczników (Annali,* 1537), na której Ludovico Antonio Muratori pisze o Pawle III: „Re-

[7] Por. E. Botto, *Etica sociale e filosofia della política in Rosmini,* Vita e Pensiero, Milano 1992, s. 211.

[8] Por. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietä e scritti vari,* red. R. Orecchia, Cedam, Padova 1977, s. 175-181.

[9] Por. F. Botturi, *La filosofia della storia di Maritain e di Rosmini. Linee per un confronto,* w: V. Possenti (red.), *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain,* Vita e Pensiero, Milano 1979, s. 266.

[10] Zob. CP 4, s. 114-115.

forma Kościoła tak bardzo leżała mu na sercu, że - jakeśmy rzekli - nie czekając na sobór, poważnie wziął się do leczenia jego ran"". (Paweł III, chociaż wielokrotnie odkładał w czasie sobór, zwołany najpierw w Mantovie, a potem w Vicenzy, nie zdołał go przeprowadzić z powodu wojny między Karolem V a Franciszkiem I. Zainicjował więc reformę Kościoła, zwoławszy grupę kardynałów. Komisja ta, powołana jesienią 1536 roku, 9 marca roku następnego przedłożyła papieżowi dokument *Consilium de emendando Ecclesia).* Trzeba też wziąć pod uwagę to, co na temat metafory ran czytamy w przedsłowiu *(Proemio)* Rosminiego do *Odpowiedzi Agustynowi Theinerowi (Risposta ad Agosdno Theiner):* „Taki tytuł i podział książki został chyba zasugerowany autorowi przez mowę Innocentego II [w rzeczywistości chodzi o Innocentego IV] z 23 czerwca 1245 roku na otwarcie Soboru w Lyonie, w której ów Najwyższy Kapłan, przyrównując Kościół do Chrystusa ukrzyżowanego, dowodzi właśnie, jak w jego czasach Kościół cierpi od pięciu palących ran. Także inny wielki papież [Grzegorz VII] dużo wcześniej porównał umęczony Kościół swojej epoki do Chrystusa leżącego w grobie"[12].

Rana w lewej dłoni

Ktoś powiedział, że prorok zostaje uznany za takowego dopiero przez potomnych. Jeżeli potomni Rosminiego wykazują wrażliwość na dziedzictwo ostatniego soboru, nie mogą nie zdumieć się widokiem przejmujących cierpień człowieka, który na pierwszych stronicach *Pięciu ran* pisze, iż ciało Kościoła ulega zniekształceniu wskutek oddzielenia ludu od duchowieństwa w sprawowaniu publicznego kultu.

Jeśli chodzi o pierwszą ranę, to należy zwrócić uwagę na to, jakie znaczenie Rosmini przypisuje słuchaniu słowa Bożego oraz jaką zakłada koncepcję Kościoła. Prócz odrzucenia takiego Kościoła, jaki

" Zob. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 35, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1902, kol. 347-355.

[12] A. Rosmini, *Risposta ad Agostino Theiner,* 1, Andrea Casuccio, Cásale 1850, s. 7.

zasadniczo utożsamiałby się z duchowieństwem, znajdujemy także u Rosminiego namiętne umiłowanie słowa Bożego, które autor uznaje za najważniejsze w formacji wierzących, oraz podkreślanie konieczności tworzenia warunków do tego, aby w kulcie się uobecniała i była doświadczana żywa obecność Chrystusa.

Siatkę teoretyczną, na której rozpina się materia dyskursu, wyznacza Rosminiańska koncepcja człowieka oraz sakramentalności kultu. Wizja antropologiczna Roveretanczyka, jak wiadomo, sytuuje się na linii personalizmu uwrażliwionego na wymiar zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy człowieka, na aspekt zarówno materialny, jak i duchowy doświadczenia ludzkiego. Stąd zakłopotanie w obliczu „kultu publicznego", w którym siła „poczucia jedności" zostaje stłumiona z powodu użycia języka (łacińskiego), niezrozumiałego dla wszystkich i tym samym powodującego rozdzielenie. Tymczasem „jest konieczne albo przynajmniej bardzo pożyteczne, żeby wszyscy rozumieli to, co wypowiadają w modlitwach, które wspólnie zanoszą do tronu Najwyższego. Doskonała zgodność doznań i uczuć jest jak gdyby warunkiem nałożonym przez Chrystusa na tę cześć, którą oddają Mu chrześcijanie, po to, aby owa cześć stała się możliwa do przyjęcia, Chrystus zaś znajdował się pośród nich"[13]. „Jest konieczne, albo przynajmniej wielce pożyteczne i stosowne, aby lud rozumiał głosy Kościoła w kulcie publicznym, aby został pouczony o tym, co się mówi i czego się dokonuje w świętym posługiwaniu, sprawowaniu sakramentów i wszystkich czynnościach kościelnych. Lud jednak pod względem rozumienia został prawie odłączony i oddzielony od Kościoła w kulcie. Jest to pierwsza z otwartych, żywych ran w mistycznym ciele Jezusa Chrystusa, które broczą świeżą krwią"[14].

Dla uzdrowienia tej rany potrzebne jest więc zarówno używanie bezpośrednio zrozumiałego języka („to, co się mówi"), jak i bezpośrednie zrozumienie znaków i gestów („to, czego się dokonuje"). Ściśle rzecz biorąc, problem polega zatem nie tylko albo nie tyle na posługiwaniu się językiem narodowym, ile na odzyskaniu, za pośrednictwem tegoż języka, sensu i zrozumiałości znaków liturgicznych.

CP 15, s. 128.
Tamże.

Można więc powiedzieć za Rosminim, że użycie języka narodowego nie gwarantuje uczestnictwa w liturgii, jeżeli nie towarzyszą mu „istotne i kompletne pouczenia dla ludu chrześcijańskiego" oraz sugestywne i angażujące znaki. Jaką bezpośrednią wymowę ma liturgia obciążona znakami zapożyczonymi z kultur i doświadczeń religijnych obcych jej uczestnikom i niekiedy cechująca się estetyzmem, który zakrawa na manię?

Rana w prawej dłoni

Z pierwszą raną łączy się druga - niedostateczne wykształcenie duchowieństwa[15]. Będąc człowiekiem wrażliwym na wymiar mądrościowy i wiedzy, i życia, Rosmini nie proponuje od razu, żeby tę ranę uleczyć przez intensyfikację nauczania. Kler zdolny pomagać chrześcijańskiemu ludowi w przeżywaniu pełni doświadczenia religijnego może wywodzić się tylko ze wspólnot tworzonych i kierowanych przez ludzi „świętych". Przychodzą na myśl dobitne słowa Rosminiego: „Tylko wielcy ludzie mogą kształtować innych wielkich ludzi"[16]. Dla autora prawidłowość ta obowiązuje zarówno w przekazywaniu mądrości życia, jak i w przekazywaniu wiedzy. Podając przykłady wybitnych biskupów, którzy „sami wychowywali swoje duchowieństwo"[17], Rosmini narzeka na to, że przywiązano nadmierną wagę do zewnętrznych stron świętej posługi biskupiej i kapłańskiej, a w konsekwencji złożono w ręce niższego duchowieństwa „kształcenie ludu i duszpasterstwo, które [dla biskupów] stały się ciężkim brzemieniem"; skoro biskup „zajął się milszymi sobie rządami politycznymi i gospodarczymi"[18], kształcenie własnego duchowieństwa przekazał seminariom.

Dlatego natychmiast zabrakło dobrych teologów, „klasycznych, poważnych książek" - których miejsce zajęły „książki poślednie i wy-

[15] Por. A. Valle, *Rosmini rinnovatore del clero,* w: *Atti del Convegno di Stresu (3-5 gennaio 1974),* Sodalitas, Stresa 1974, s. 70-86.

[16] CP 27, s. 148; 34, s. 160.

[17] CP 28, s. 150.

[18] CP 33, s. 156-157.

cinkowe"[19] - oraz ścisłej metody studiów. Chociaż Rosmini nie lekceważy zjawisk pozytywnych, które mogą być w seminariach, to znaczy „doskonałości albo co najmniej przyzwoitości obyczajów, [...] to jednak z pewnością nie wystarcza Kościołowi: konieczne jest, aby dobre obyczaje duchownych wyrastały korzeniami i czerpały pokarm z solidnej i pełnej [znajomości] nauki Chrystusowej. Chodzi bowiem 0 to, żeby ukształtować nie po prostu ludzi uczciwych, ale chrześcijan 1 kapłanów oświeconych i uświęconych w Chrystusie [...]; wiedza i świętość [powinny być] jak najściślej złączone, a jedna [powinna] rodzić się z drugiej"[20]. Rosmini ma też świadomość, że jego propozycje musiałyby spowodować ostrzejszą selekcję kandydatów do kapłaństwa. Wielu się tym niepokoiło; zarzucali oni, że „jeśli będzie się postępować w ten sposób, zapanuje niedostatek kapłanów". „Znakomicie - nie ustępuje autor - Klemens [Aleksandryjski] miał na ten zarzut tylko jedną odpowiedź: «Proscie Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo»"[21].

Rana w boku

Trzecią ranę, która znajduje się „w boku Kościoła Świętego, a którą jest brak jedności wśród biskupów", spowodował feudalizm, zarówno jako sposób myślenia, jak i jako okres w dziejach. Wcześniej bowiem „w umysłach dawnych biskupów [dominowała] wielka idea jedności, a jeszcze bardziej [nosili ją oni] w swoich sercach; nie lekceważyli niczego, co mogłoby ich wiązać ze sobą nawzajem [...]; niczego tak nie miłowali jak wspólnego działania w jedności i niczego nie posiadali, jak zwykło się mówić, równie starożytnego, to zaś najwięcej przyczynia się do prawidłowego rządzenia Kościołem"[22]. Rozdział poświęcony tej ranie rozpoczyna się od przypomnienia wagi, jaką temat jedności odznaczał się w nauczaniu Chrystusa i jakiej na-

[19] CP 37, s. 162.

[20] CP 41, s. 170.

[21] CP 43, s. 173. Cytat biblijny z Mt 9, 38; Łk 10, 2. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* I, I (7, 1).

[22] CP 50, s. 182.

brał u Ojców Kościoła. Zaraz potem autor ukazuje „sześć złotych ogniw tworzących najsilniejsze więzi, które zespalały ciało episkopalne w najpiękniejszych czasach Kościoła"[23]. Objaśnienie istoty tych „złotych ogniw" sprawia, że karty dzieła nabierają ciężaru utopijnego i profetycznej siły, które podtrzymywały w czasie wędrówki wspólnotę, kuszoną wielekroć, aby wejść na drogi odmienne od tych wyznaczonych przez jej Założyciela.

Z czego brała się jedność wśród biskupów, którą w swojej epoce Rosmini widział tak naruszoną? „1. Z tego, że biskupi znali się osobiście; znajomość ta zaczynała się wśród nich, jeszcze zanim mianowano ich biskupami, i stanowiła naturalne następstwo stosownego kształcenia i wychowywania wielkich ludzi, spośród których zawsze wybierano później biskupów Kościoła [...]. 2. Z wymiany listów, którą nieustannie prowadzili między sobą biskupi nawet z największych odległości, i to mimo że nie dysponowali wieloma środkami łączności, które my dzisiaj posiadamy [...]. 3. Z wizyt, które składali sobie biskupi, pobudzani albo wzajemną miłością, albo gorliwą troską o sprawy Kościoła, i to nie tylko Kościoła partykularnego, który im powierzono, ale znacznie więcej - Kościoła powszechnego; mieli bowiem świadomość, że wszyscy są biskupami Kościoła katolickiego [...]. 4. Z częstego zwoływania soborów, zwłaszcza prowincjalnych. [...] 5. Z autorytetu metropolity, który przewodniczył wszystkim biskupom z danej prowincji, i [z autorytetu] ważniejszych stolic [...]. 6. Wreszcie i nade wszystko z autorytetu Najwyższego Kapłana"[24].

Jeżeli przyporządkowanie ran Kościoła Świętego do określonych części jego ciała wykazuje się pewną logicznością, to trzeba stwierdzić, że rana w boku, czyli brak wspólnoty pomiędzy biskupami, musiała się wydawać Rosminiemu szczególnie znacząca, w sensie negatywnym, dla życia Kościoła. Natomiast pozytywne znaczenie takiej wspólnoty niejednokrotnie uznał Sobór Watykański II. Wszyscy mają przed oczyma zmiany dokonane od czasu soboru w kierunku kolegialności i ukazania owej *communio hierarchica,* którą należy traktować jako służbę Słowu dla Kościoła-Ludu Bożego i w Kościele.

CP 57, s. 189.
CP 51-54, s. 183-186; 55-56, s. 188.

„Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Dlatego poszczególni biskupi reprezentują swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności"[25].

Rosmini w swej analizie sięga także do serc ludzi, którzy należą do kolegium biskupiego, i przestrzega przed ograniczeniami samych enuncjacji oraz przed szkodami wynikającymi z posunięć, których nie inspiruje szczere serce. Między innymi przypomina on, że do osiągnięcia „jedności zamierzeń, jedności przekonań, jedności uczuć [...] nie wystarczy to, żeby jeden rozkazywał z władczością, która w oderwaniu od innych rzeczy zawsze przecież pociąga za sobą coś z wrogości i zawiści i zwykle nie czyni jednostek bardziej światłymi, lecz tylko bardziej im ciąży"[26]. Rosmini jednak przestrzega nie tylko przed szkodami płynącymi od autorytarnego kierownictwa, które unika konfrontacji i dialogu, ale także przed rozbiciem wynikającym z ambicji, która ukradkiem wnika do [...] serc"[27] biskupów.

Rana w prawej stopie

„Eos libere nominat romanus pontifex" („Swobodnie mianuje ich papież rzymski") - stanowił już *Codex iuris canonici* z 1917 roku. Do słów tych nawiązuje kodeks z roku 1983, w paragrafie 1. kanonu 377. orzekając: „Papież mianuje biskupów w sposób nieskrępowany albo zatwierdza wybranych zgodnie z prawem". Skoro w tekstach tych ujęto i skodyfikowano praktykę już utrwaloną, powszechnie przyjętą i często znajdującą potwierdzenie w prawie konkordatowym (we Włoszech w roku 1984), zbyteczne mogą się wydawać stronice poświęcone przez Rosminiego czwartej ranie „[...] Kościoła Świętego, którą jest przekazanie nominacji biskupich władzy świeckiej" -

[25] Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium,* 23.
[26] CP 54, s. 186.
[27] CP 63, s. 195.

a obejmują one aż 49% tekstu *Pięciu ran Kościoła Świętego* i trzy *Listy o wybieraniu biskupów przez duchowieństwo i lud.* Jeżeli weźmiemy pod uwagę również fakt, że do tego tematu Rosmini powraca także w cytowanej już *Odpowiedzi Agustynowi Theinerowi,* zrozumiemy, jaką wagę musiała mieć ta sprawa w XIX wieku i nie tylko wówczas.

Uwzględniwszy łącznie rozdział IV *Pięciu ran, Listy* oraz obfitą dokumentację zawartą w *Odpowiedzi,* można zdać sobie sprawę, że dla Rosminiego nie ma znaczenia sama zmiana praktyki w wyborze biskupów. Realizując swoje gorące pragnienie wytyczenia drogi, która doprowadziłaby do przywrócenia w Kościele stylu jedności, Rosmini za nieodzowny warunek odzyskania wolności uznaje możliwość nieskrępowanego wyznaczania pasterzy Kościoła. Kościół wolny na tym poziomie będzie mógł powierzyć siebie ludziom świętym, a nade wszystko nie będzie zmuszony podlegać panowaniu jednostek chciwych władzy i kierujących się żądzą posiadania dóbr materialnych.

W drobiazgowym przedstawieniu dziejów i życia wspólnoty chrześcijańskiej Rosmini faktycznie wykłada własną eklezjologię. Wyrazistymi barwami odmalowuje niebezpieczeństwa, którymi grozi stosowanie bezzasadnie nowatorskich praktyk. Za taką zaś należy uznać „przekazanie nominacji biskupich władzy świeckiej", które otwiera drogę z jednej strony zwycięstwu formalizmu wśród duchowieństwa, a z drugiej - obojętności wiernych w stosunku do wyznaczanych dla nich pasterzy. „Jeżeli biskup i kapłan ma z pasterzem wspólną tylko nazwę i nie jest już powiernikiem, przyjacielem ani ojcem wiernych, którzy z pełną ufnością oddają mu nie to tylko, co posiadają najdroższego, ale także siebie samych; jeżeli duchowieństwo ogranicza się do formalności albo do przepisanych, materialnych obrzędów kultu, upodobniwszy się tym samym, jak można by powiedzieć, do starożytnych kapłanów pogańskich; kiedy sprawy tej religii, która poleca wielbić Boga w duchu i prawdzie, przybrały taki obrót: wówczas nietrudno o to, żeby lud usposobił się do przyjmowania z obojętnością jakiegokolwiek pasterza, którego mu się narzuca, chociaż by go nie znał albo nawet znał, lecz nie miał do niego szacunku ani zaufania, a wręcz żywił ku niemu przeciwne uczucia" [8].

[8] CP 77, s. 219-220.

W IV rozdziale *Pięciu ran* autor przedstawia kolejno różne fazy w dziejach procedury wybierania biskupów. Faza najmniej szczęśliwa, a zarazem początek stosowania praktyki, która w pewnej mierze przywracała tryb postępowania Kościoła z pierwszych trzech wieków jego istnienia, przypada na ściśle określony czas - początek wieku XI, kiedy „wolność wybierania [biskupów] niemal całkowicie zginęła"[29] - i wiąże się z imieniem, które Rosmini przedstawia w następujących słowach: „W takich to okresach bardzo nieszczęśliwych, kiedy Kościół Boży wydaje się nieuchronnie ginąć, Chrystus zwykł przypominać sobie o swoim słowie, wkraczać do działania i wzbudzać jakiegoś nadzwyczajnego człowieka, który dzięki ogromnej sile moralnej, z pewnością nadludzkiej, wszystkiemu stawia czoło, wszystko wytrzymuje i nad wszystkim bierze górę. Odzyskuje on Kościół, podnosi go z upadku i niemal, by tak rzec, odnawia królestwo Wieczności na ziemi. Każdy już pojął, kto był posłańcem Bożym w czasach, o których mówimy; każdy dostrzega, że opisaliśmy Grzegorza VII"[30].

Jak wiadomo, konkordat wormacki (1122), zawarty między Henrykiem IV a papieżem Kalikstem III, w wyniku kompromisu przyczynił się do złagodzenia wielkich konfliktów powstałych w owym czasie. Oczywiście jednak do tego, żeby oddanie nominacji biskupich w ręce władzy świeckiej uznać za ranę Kościoła, nie skłoniła Rosminiego ta sytuacja, która zapanowała po porozumieniach wormackich i została skodyfikowana w *Decretum Gratiani* („wybór należy do duchownych, aprobata - do ludu"). To późniejsze konkordaty i porozumienia zaogniły tę „okropną ranę w ciele Kościoła. Po zniesieniu starożytnych elekcji, po zniesieniu wyboru przez kler, po odebraniu kapitułom ich prawa, po uniemożliwieniu papieżom zgłaszania zastrzeżeń, nominacje biskupie we wszystkich narodach katolickich dostały się całkowicie w ręce świeckie, a jedynie zatwierdzanie - rzecz o niewielkim znaczeniu - pozostawiono Głowie Kościoła; tym sposobem dokonano dzieła przemocy odzianego w gładką skórę, czyli «zniewolenia Kościoła mimo wszelkich pozorów wolnosci»"[31].

[29] CP 89, s. 251.
[30] CP 90, s. 253.
[31] CP 82, s. 237-238.

Od Soboru Watykańskiego II praktyka wybierania biskupów stała się przedmiotem uwagi i rozstrzygnięć normatywnych w wielu dokumentach. Przypomnijmy: dekret soborowy *Christus Dominus* z 28 października 1965 roku; *litterae motu proprio datae - Ecclesiae Sanctae* z 6 sierpnia 1966 roku i *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 24 czerwca 1969 roku; dekret *Episcoporum delectum* z 15 marca 1972 roku. Po bliższym zbadaniu okazuje się wszakże, iż dzisiejsza praktyka, chociaż zapewnia władzy kos'cielnej zupełną swobodę desygnowania i nominowania biskupów, nie opiera się całkowicie na „owej stosownej zasadzie rządzenia Kościołem, która w pełni objawiała się w pierwszych stuleciach Kościoła, zwłaszcza w wybieraniu naczelnych pasterzy, a brzmiała - «kler sędzią, lud doradca»"[3] . W przytoczonej formule streszcza się eklezjologia, którą Rosmini jasno wyłożył w dziełach wcześniejszych od *Pięciu ran* i do której pośrednio nawiązał w *Listach o wybieraniu biskupów przez duchowieństwo i lud,* adresowanych do kanonika Giuseppe Gattiego z Cásale Monferrato, dyrektora czasopisma „Fede e Patria" („Wiara i Ojczyzna"), gdzie zostały opublikowane w 1848 roku. Spośród ustępów, w których Rosmini objaśnia i uzasadnia ową tak chwaloną przez siebie praktykę, warto przytoczyć zwłaszcza jeden, pochodzący z pierwszego z wyżej wymienionych *Listów:* „Dlaczego święty Cyprian, pozostający w jedności prawie z wszystkimi biskupami Afryki, mógł bezkarnie i z wielką pewnością siebie napisać do biskupów całej Hiszpanii, że lud musi brać udział w elekcjach biskupich *secundum divina magisteria, de divina auctoritate, de divina et apostólica traditione* [zgodnie z pouczeniami Bożymi, z Bożego upoważnienia, na mocy Bożej i apostolskiej tradycji] - tak że nigdy nikt nie oskarżył go z tego powodu o herezję albo błąd ani mu odrobinę nawet nie zaprzeczył, lecz wszyscy mu przyklasnęli jako prawdziwemu świadkowi i doktorowi Kościoła? Panowała więc co do tego zgoda w całym Kościele - zgadzali się wszyscy biskupi i wszystkie Kościoły, tradycje współbrzmiały w cudownej harmonii. Oparłszy się na tych podwalinach, i ja ośmieliłem się powiedzieć, nie z zalęknieniem, ale z szacunkiem dla Kościoła, jego ducha, jego kanonów i dekretów, że lud ma boskie

[3] CP 77, s. 218.

prawo do tego, aby brać jakiś udział w wybieraniu pasterzy, którzy będą go paśli i prowadzili do zbawienia"[33].

Po tym, jak Rosmini omawia zagadnienie „elekcji biskupich", widać, że jest on silnie zakorzeniony w tradycji apostolskiej i patrystycznej oraz ma wielkie uznanie dla roli świeckich w życiu Kościoła.

Rana w lewej stopie

Czytając stronice poświęcone piątej ranie, czyli „niewoli dóbr kościelnych", ponownie odnosi się wrażenie o jej głębokim zakorzenieniu historycznym. Z jednej bowiem strony Rosmini przypomina o negatywnym wpływie, który styl i mentalność feudalizmu wywarły także na ten obszar życia Kościoła („Feudalizm w dużej części upadł [...] Kościół nie ma już posiadłości feudalnych. Dłużej niż feudalizm przetrwały wszakże jego zasady prawne, jego obyczaje, jego duch: polityka rządów nim się inspiruje, nowożytne kodeksy odziedziczyły po średniowieczu tę smutną spuściznę")[34]. Z drugiej zaś strony usilnie proponuje powrót do tradycji Kościoła i uwydatnia wagę, jakiej w ciągu wieków nabrał stosunek Kościoła i jego ludzi do dóbr materialnych. Wystarczy przerzucić karty dziejów Kościoła, aby znaleźć rozwiązania i zachęty czasami krytycznie prorocze, a czasami naiwnie emfatyczne.

W opisie tej rany dominują konkretne rozwiązania. Rosmini w swej analizie ukazuje źródłowe postawy ewangeliczne i pilną potrzebę ich odzyskania. Odmienne bowiem mechanizmy i zachowania ostatecznie pozbawiają Kościół wolności i sposobią miejsce dla pozostałych ran, które zniekształcają jego macierzyńskie oblicze. „Kościół pierwotny był ubogi, ale wolny. Prześladowania nie odbierały mu swobody rządzenia samym sobą, nawet gwałtowne pozbawienie go jego dóbr zgoła nie szkodziło jego wolności. Nie miał wasalstwa ani ochrony, ani opieki, ani patronów. Pod tymi zaś nie-

A. Rosmini, *Leltera 1 al Sig. Canónico Giuseppe Gatti, dottore in teologia, in Cásale,* w: CP, s. 374.

[34] CP 132, s. 325.

pewnymi i zdradzieckimi określeniami wdarła się niewola dóbr kościelnych. Od tamtej chwili nie mógł Kościół, jakeśmy rzekli, zachowywać swoich starożytnych prawideł dotyczących nabywania i używania dóbr materialnych oraz zarządzania nimi; zaniedbanie tychże prawideł, które odbierały owym dobrom wszelki pierwiastek uwodzicielstwa i zepsucia, przywiodło Kościół do stanu krańcowego zagrożenia"[35].

Rosmini tak zrozumiale przypomina owe „prawidła" i aktualizuje ich treść, że zwalnia nas to z obowiązku dalszego ich komentowania. Ograniczmy się zatem do cytatu: „Pierwsze prawidło, dotyczące nabywania dóbr, stanowiło, że ofiary mają być dobrowolne. [...] Drugie prawidło, chroniące Kościół przed zepsuciem, które mogą nieść ze sobą dobra doczesne, stanowiło, że dobra te należy posiadać i rozdzielać oraz nimi zarządzać we wspólnocie. [...] Trzecie cenne prawidło antyczne stanowiło, aby kler nie brał z dóbr kościelnych ponad to, co konieczne do utrzymania, nadwyżkę zaś przeznaczał na zbożne dzieła, szczególnie dla ulżenia potrzebującym. [...] Czwarte prawidło, które regulowało posługiwanie się dobrami kościelnymi i zapobiegało ich szkodliwemu oddziaływaniu na prawość duchowieństwa, stanowiło, że nie tylko należy obracać owe dobra na zbożne i miłosierne dzieła, lecz także trzeba je przeznaczać na ustalone z góry cele, tak aby w ich rozdzielaniu nie miały miejsca zachłanność i samowola. [...] Duch hojności, łatwość dawania, opór w braniu - to piąte prawidło, którym Kościół bronił się przed niebezpieczeństwem bogactw w stuleciach poprzedzających feudalizm. [...] Nie tylko w tym Kościół dawał dowód znakomitości swojego charakteru, lecz także w upodobaniu do tego, żeby rozdzielanie jego dóbr odbywało się na oczach publiczności - co jest szóstym prawidłem realizowanym w pierwotnych czasach. [...] Wreszcie przytoczę siódme, ostatnie prawidło, ażeby dobrami swoimi zarządzał sam Kościół z dbałością i skrupulatnością. To zawsze zalecał Kościół tym, którym powierzał zarząd nad swoimi dobrami, głosząc, iż należą one do Boga i biednych oraz że dochodzi do świętokradztwa,

CP 133, s. 325.

jeśli przez niedbałość i lenistwo administratorów jakaś część ulega przepadkowi"[36].

Wrażliwość Rosminiego nie kieruje się do jakiegoś wybranego zagadnienia, choćby bardzo ważnego, z życia Kościoła. Uważne spojrzenie na źródła, które przytacza i którymi się posługuje, wyraźnie pokazuje, że kwestia ubóstwa Kościoła należy do samej natury Kościoła i stanowi istotny moment nie tylko w planie całej książki, lecz także w konfrontacji Kościoła z kulturą mu obcą. Porównawcza lektura „siedmiu prawideł", dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz *Kodeksu prawa kanonicznego* pomaga zrozumieć, że „w teologii ubóstwo Kościoła wciąż pozostaje kartą czekającą na zapisanie [...]. Drugi Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 88) i dekrecie *Presbyterorum ordinis* (nr 7) zamieścił parę wzmianek o duchu ubóstwa w Kościele i o dobrowolnym ubóstwie duchowieństwa w *sequela Cristi.* Nadal jednak czekamy na refleksje teologiczne w tej kwestii dostosowane do naszych czasów. Sama formuła «ubóstwo Kościoła» bardziej niż nauczania doktrynalnego wymaga świadectwa. Chodzi o zespół zasad, którymi należy się kierować w życiu. Zasada ubóstwa Kościoła skłania do radykalnej przemiany wszelkiego ujęcia komunii. Ze świadomości ubóstwa Kościoła bierze początek cały rozwój teologiczny w kierunku dojrzalszej antropologii"[37].

Tłum. Pawel Borkowski

[36] CP 134, s. 325; 142, s. 330; 151, s. 337; 154, s. 341; 156, s. 343; 161, s. 348; 163, s. 350. Por. A. Quacquarelli, *La povertà delta Chiesa nella quinta piaga secondo Rosmini,* „Rivista rosminiana" 80 (1986), s. 76-92 (artykuł przedrukowany w: tenże, *Le radici patristiche delia teologia di Antonio Rosmini,* Edipuglia, Bari 1991, s. 55--77); G. Airaudo, *La comunione dei beni materiali in Rosmini,* „Rivista rosminiana" 70 (1976), s. 127-136.

[37] A. Quacquarelli, art. cyt., s. 77.

Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa - storia, utopia, profezia

Riassunto

Nella sua opera, pubblicata anónimamente nel 1848, Antonio Rosmini, facendo leva su motivi di natura storico-teologica, mette in luce le cause e gli effetti non sempre felici delle vicende della Chiesa cattolica nell'età médiévale e moderna. Le piaghe della Chiesa mostrano con evidcnza che alia loro origine vi è lo smarrimento della unità cui segue il dilagare della divisione ai vari livelli: il popólo è diviso dal clero nel pubblico culto (la piaga della mano sinistra); i preti, considerati „basso clero" e lontani dai loro vescovi, finiscono col ricevere insufficiente educazione (la piaga della mano diritta); la disunione tra i vescovi rende meno efficace l'azione pastorale e la testimonianza cristiana (la piaga del costato); la frattura interna alla Chiesa, dovuta alla nomina dei vescovi abbandonata al potere laicale, accentua il disagio tra i fedeli (la piaga del piede destro); la servitù dei beni ecclesiastici allontana tutto il clero dal modello della primitiva comunità cristiana (la piaga del piede sinistro). La strada per il recupero dell'unione ail'interno della Chiesa passa attraverso il ristabilimento della liberta ai diversi livelli. Additare la liberta come condizione imprescindibile e spendersi a favore della liberta diventano per Rosmini il compito più importante e il contributo più fattivo da offrire alla Chiesa. A tutto questo egli si dedica con intelligenza, con fedeltà alla Chiesa e con intuizione geniale nelle pagine del suo libro, ormai divenuto famoso.

Krzysztof Wroczyński

Antonio Rosmini wobec wydarzeń współczesnych

Antonio Rosmini był aktywnym uczestnikiem nie tylko życia intelektualnego, społecznego i kościelnego współczesnej mu Italii, ale również ówczesnych wydarzeń politycznych. Żył w początkowej fazie okresu znanego w historii Włoch jako Risorgimento[1], który polegał na łączeniu się włoskich księstw, królestw i republik w jednolity organizm państwowy. Rosmini był uczestnikiem Risorgimento w kilku wymiarach: w wymiarze patriotycznego romantyzmu, który podzielał z całym społeczeństwem włoskim; w intelektualnym wymiarze tworzenia tego, co włoska historiografia nazywa *tradizione risorgimentale;* w wymiarze polityczno-społeczno-etycznym, formułując konkretny projekt zjednoczenia krajów włoskich, rozumiany również jako narzędzie stabilizacji życia w Italii i Europie. Zjednoczenie bowiem, o czym nie można zapominać, połączone z niepodległością i wolnością, postrzegane było w tradycji romantycznej jako narzędzie pokoju, emancypacji ludów i ludzkości, rozwoju i stabilizacji w Europie. Oczywiście wymagało to niekiedy działań radykalnych, nawet wojennych. Jest to zatem tradycja mocno iluzoryczna, która swój początek znajduje już w oświece-

[1] Na temat Risorgimento istnieje bardzo bogata literatura włoska. Nie jest wszak naszym celem opisywanie tego niezmiernie ciekawego i skomplikowanego okresu w dziejach Włoch. Odsyłamy natomiast do bardzo informującego fragmentu książki C. Leethama, *Rosmini. Priest, Philosopher and Patriot,* London-New York-Toronto 1957, rozdz. X *(Risorgimento),* s. 337-371 i XI *(Mission to Rome),* s. 372-405, oraz oczywiście do pozycji źródłowej na temat udziału Rosminiego w przełomowych wypadkach 1848 roku: A. Rosmini, *Della Missione a Roma di A. Rosmini negli anni 1848 ed 1849. Commentario,* Torino 1881.

niu[2]. Włoska historiografia niekiedy określa ogół tych ruchów budzenia się świadomości narodowej i odrębności kulturowej w różnych krajach Europy mianem *rivoluzione romántica.*

Risorgimento jest szczególne ze względu na okoliczności historyczne. Od czasów starożytnych Italia nigdy nie była jednolitym państwem, lecz składała się z wielu królestw, księstw oraz republik, rywalizujących ze sobą i często pozostających pod obcą dominacją. Sytuację zjednoczeniową w czasach Rosminiego komplikowały różne okoliczności. Najważniejszymi z nich były: po pierwsze, konieczność odzyskania niepodległości przez niektóre kraje włoskie pozostające pod obcą dominacją (Lombardia, Sycylia i in.), co oznaczało wojnę; po drugie, ustalenie miejsca, które w zjednoczonej Italii miałby zająć papież i papiestwo. Istniało wszak Państwo Kościelne, rozległe i o przeszło tysiącletniej historii. Niejasne też były pomysły formalnej struktury przyszłego państwa włoskiego (królestwo, federacja, republika). Oczywiście tym realnym problemom towarzyszyły czynniki związane ze spuścizną feudalną, interesami partykularnymi oraz, co ważne, wpływami obcych ideologii, zwłaszcza francuskich. Na Risorgimento składało się zatem wiele czynników, nie tylko politycznych.

Udział Rosminiego w wydarzeniach lat 1848-1849 stanowi dość wydzielony etap w jego życiu. Jeszcze w młodości zrezygnował on z działalności politycznej na rzecz pracy pisarskiej, naukowej, organizacyjnej i kapłańskiej. Tymczasem w tym trudnym okresie zajął wyraźne stanowisko doktrynalne w sprawach polityki i zaangażował się w dyplomację. W tych właśnie praktycznych przedsięwzięciach, w głoszonej przez niego doktrynie i w pismach (projekcie konstytucji, pismach eklezjologicznych), które życzliwie oceniał Pius IX, wyraziły się w pełni jego poglądy prawno-społeczne. Trzeba o tym pamiętać, śledząc pokrótce przebieg wydarzeń historycznych i stanowisko zajęte wobec nich przez Rosminiego. Warto też przytoczyć pogląd Michèle Federica Sciacca na temat zaangażowania Rosminiego w bieżą-

[2] Romantyzm był zjawiskiem wewnętrznie bardzo zróżnicowanym. B. Croce *(Historia Europy w XIX wieku,* Warszawa 1998, s. 54) zwraca uwagę na to, że w warstwie teoretycznej był „polemiką i krytyką skierowaną przeciw literackiemu akademizmowi oraz filozoficznemu intelektualizmowi, dominującym w epoce oświecenia".

ce wydarzenia polityczne: „Rosmini, chociaż miał temperament zdecydowanie ascetyczny i spekulatywny, nie pozostawał na zewnątrz politycznego życia włoskiego. Podobnie jak inni znakomici oraz wykształceni katolicy swoich czasów, którzy byli bezwzględnie wierni Kościołowi i papieżowi, a zarazem głęboko patriotyczni, Roveretanczyk jasno dostrzegał, że Stolica Apostolska [...] nic może oddalać się od ducha czasów, a zwłaszcza - przeciwstawiać się faktom".

Wiosną 1848 roku zaczęło wychodzić w Turynie, pod redakcją Camilla Bensa di Cavoura, czasopismo „II Risorgimento" (wówczas pojawiła się ta nazwa). Jego pierwszy numer Rosmini czytał jeszcze przed publikacją, a później zamieścił w tym czasopiśmie cykl artykułów pod wspólnym tytułem *La Costituente del regno dell'Alta Italia (Konstytuanta królestwa Północnych Wioch).* Moment ten można by uznać za początek włoskiej Wiosny Ludów w sensie ścisłym. Jednakże już w chwili, gdy kard. Giovanni Mastai Ferretti w 1846 roku obejmował pontyfikat, przybierając imię Piusa IX, na całym Półwyspie Apenińskim ujawnił się gwałtownie ruch nacjonalistyczny. W ośmiu państewkach włoskich odczuwano nie tylko frustracje, lecz także ponowne ożywienie ducha zjednoczeniowego[3]. Nadziejom na zjednoczenie towarzyszyły żądania zmian politycznych i społecznych w duchu liberalnym, reform absolutystycznie rządzonego Państwa Kościelnego itd. Wrzenie rewolucyjne, które ogarnęło całe Włochy, miało różnorodne i nierzadko sprzeczne źródła oraz hasła, częściowo rodzime, a częściowo inspirowane z zewnątrz. Stąd też sprzeczne były dążenia i postawy przywódców - z jednej strony żarliwe nadzieje pokładane w papiestwie, z drugiej gwałtowny antyklerykalizm i libertynizm; z jednej strony dążenie do jedności narodowej, a z drugiej partykularne ambicje księstw i starych dynastii pragnących zdobyczy

[3] W ruchu zjednoczeniowym dużą role odgrywał znany tekst Vincenzo Giobertiego // *primato morale e civile degli Italiani* (1843). Gioberti dowodził, że Italia przez myśl grecką i rzymską przygotowała cywilizację chrześcijańską, w chwili obecnej zaś musi dążyć do swego naturalnego centrum jedności, jakim jest papiestwo. Księstwa włoskie powinny stworzyć federację pod przewodem papieża, przy czym sam Kościół winien pozbyć się balastu feudalnej przeszłości. Pismo to wywarło wielki wpływ na Włochy i Europę. Por. C. Leetham, dz. cyt., s. 379.

terytorialnych. Najbliższe lata pokazały, że ogólnonarodowa zgoda i zewnętrzne warunki polityczne nie gwarantują realnego zjednoczenia. Rosmini, który poniekąd stał się ofiarą tej sytuacji, we wspomnieniach z tamtych lat ze smutkiem i rozgoryczeniem wspominał hipokryzję przywódców włoskich. Twierdził, że to, co upragnione, i to, co osiągalne, zbiegają się w jedno tylko w przypadku ludzi wybitnych i wybitnej polityki. Gorzko też brzmiały jego słowa, że Włochy to jedynie pojęcie geograficzne.

Pius IX doskonale rozumiał dążenia swoich czasów. W pierwszych dwóch latach pontyfikatu zyskał przydomek „oświeconego papieża", a jego autorytet uznawały wszystkie państewka włoskie. Udzielał licznych audiencji, powoływał komisje do spraw reform, ogłosił amnestię dla więźniów politycznych i uchodźców, uprzemysławiał i modernizował Państwo Kościelne, walczył z bezrobociem, ogłosił wolność prasy, zreformował wymiar sprawiedliwości, utworzył radę państwa, a nawet powołał radę ministrów, co w ówczesnych stosunkach było wręcz szokujące, podjął też prace nad konstytucją. W wyniku tych działań koncepcje laicko-republikańskie, antyklerykalne czy idee rewolucji ludowej Giuseppe Mazziniego traciły zwolenników.

Program polityczny i narodowy Rosminiego był może nieco marzycielski, ale rzeczowo ugruntowany w realistycznej ocenie sytuacji i bardzo chrześcijański. Stanowił owoc wieloletnich przemyśleń i był poważnie studiowany w Watykanie. Ojciec Święty przewidział nawet dla Rosminiego ważną rolę w bieżących wydarzeniach, polecając pracę nad konstytucją, a później pośrednictwo dyplomatyczne oraz obiecując kapelusz kardynalski. Do głównych punktów programu Rosminiego trzeba zaliczyć:

- przekonanie, że ateistyczne, empirystyczne i libertyńskie idee oświecenia zburzyły naturalną współpracę władzy duchownej i świeckiej, istniejącą dla dobra ludzi; państwo i Kościół zostały sobie przeciwstawione, konkordaty zaś stały się okazją do targów o uprawnienia i narzędziem do walki z Kościołem;

- pogląd, że istniejące ruchy społeczne trzeba wykorzystać do odbudowy jedności chrześcijańskiej, bez tego bowiem najlepsze nawet ustroje będą jałowe;

- twierdzenie, że Kościół wymaga reform co do materialnego i duchowego sposobu funkcjonowania (likwidacja feudalnych obciążeń, reforma kształcenia i liturgii itd.);
- niechęć do rozwiązań rewolucyjnych.

Rosmini marzył, by Pius IX stał się dla Kościoła tym, kim w IV wieku był św. Ambroży dla Mediolanu. Dostrzegał potrzebę aktywnej roli papiestwa w życiu politycznym kraju, przede wszystkim zaś stale podkreślał znaczenie moralnego wymiaru działań politycznych. W lutym 1848 roku pisał w liście do przyjaciela, Giuseppe Sciolli: „Nie wątpię w pomyślny wynik dzisiejszych ruchów, lecz proszę Pana, aby także środki, których używają ich najczynniejsi inicjatorzy, były zgodne z prawdą, z godnością, z roztropnością".

Wiedziony tymi przekonaniami, wiosną 1848 roku Rosmini przedstawia papieżowi swój opracowany już dawniej projekt konstytucji, który - jak sądził - obecnie doczeka się realizacji. Projekt unikał niedogodności i przesady francuskiej konstytucji lipcowej 1830 roku, na której były wzorowane ustawy zasadnicze niektórych państw włoskich. Główną słabość konstytucjonalizmu polipcowego upatrywał Rosmini w braku elementu stabilizującego, co wystawia życie polityczne kraju na pastwę rozgrywek partyjnych, korupcji i ostatecznie tyranii (zwyrodniała demokracja). Uważał, że we francuskim modelu konstytucyjnym pod maską wolności i sprawiedliwości tkwi nietknięty zarodek despotyzmu[4]. Element zaś stabilizujący i wolnościowy dostrzegał w Kościele.

Wypadki jednak toczyły się szybko i inicjatywa Rosminiego okazała się spóźniona. Niepokoje objęły Paryż, Wiedeń, Berlin, miasta włoskie - Wenecję, Mediolan - a także Polskę, Czechy i Węgry. Pod naciskiem wydarzeń księstwa włoskie pospiesznie przyjmują konstytucje. Sytuacja Rosminiego nie jest łatwa. Po wcześniejszych krytykach ze strony jezuitów ma wiele niechętnych sobie osób w Rzymie; w austriackiej Lombardii wydano nakaz aresztowania Rosminiego, gdyby ten się ośmielił postawić nogę na ziemi Habsburgów. Rząd w Turynie okazał się libertyński, antyklerykalny i antypapieski. Rosmini niezłomnie bronił praw Kościoła na łamach turyńskich czaso-

[4] Zob. U. Muratore, *Rosmini. Profeta obbediente,* Torino 1995.

pism i coraz bardziej ujawniał się jako patriota otwarty na nowe idee, ale jednocześnie wiernie służący Kościołowi. Wywierał naciski na wybitnych włoskich przywódców (między innymi Gabriela Casatiego i Camilla di Cavoura); nalegał, aby przyszłą jedność państw włoskich oprzeć na prawach i autorytecie Kościoła. Ten kierunek jego działań, jak również sława wybitnego intelektualisty i kapłana, zadecydowały o tym, że przewodniczący gabinetu piemonckiego (z siedzibą w Turynie), Gabrielo Casati, w lipcu 1848 roku zlecił Rosminiemu misję dyplomatyczną do Rzymu. Miała ona dwa cele: zawarcie konkordatu z Królestwem Sardynii oraz doprowadzenie do skonfederowania państw włoskich pod przewodnictwem papieża. Rosmini przyjął propozycję i w sierpniu 1848 roku stanął w Rzymie przed Piusem IX. Misja została potraktowana przez papieża bardzo przychylnie: Rosmini jest przyjmowany na audiencjach, prowadzi rozmowy z wysoko postawionymi przedstawicielami Państwa Kościelnego, Piemontu, Toskanii i szykuje się do przyjęcia godności kardynała.

Przedsięwzięcie Rosminiego było jednak nierealne, gdyż w praktyce wymagało wojny z Austrią, wyeliminowania wpływów masońskich i libertyńskich, zahamowania ambicji dynastycznych (głównie w Piemoncie), przekonania konserwatywnych czynników watykańskich, ograniczenia przywilejów feudalnych itd. Trudności te zadecydowały o niepowodzeniu rzymskiej misji Rosminiego. Casati stracił urząd w początkach sierpnia, a jego następca, Ettore Perrone-Pinelli, nie zamierzał kontynuować polityki poprzednika. Zmieniono instrukcje dla Rosminiego: miał już tylko zabiegać o pomoc Watykanu przeciw wojskom austriackim. Z kolei już wiosną 1848 roku papież odmówił udziału Państwa Kościelnego w wojnie z Austrią u boku Karola Alberta[5], nie zgodził się też na funkcję supersuwerena świeckiego. Ojciec Święty słusznie obawiał się powrotu do stosunków z wieku XV i XVI, które wyrządziły Kościołowi tyle szkody (regalizm)[6]. Powoduje to gwałtowne ataki na Ojca Świętego, który jednak nadal popiera koncepcję federacji i politykę Rosminiego wyłonienia

[5] Początkowo Pius IX wysłał na pomoc armii sardyńskiej 7-tysięczny korpus, ale później wydal allokucję, w której ogłosił, że jako głowa Kościoła nie może prowadzić wojny. Zob. M. Żywczyński, *Włochy nowożytne,* Warszawa 1971, s. 129.

[6] Zob. J. Umiński, *Historia Kościoła,* t. 2, Opole 1960, s. 384.

wspólnej i demokratycznej reprezentacji krajów włoskich w Rzymie (sejm) o szerokich kompetencjach co do waluty, obronności, polityki zagranicznej itd. Rosmini w pełni podziela obawy papieża, ale nadal prowadzi negocjacje. Trudności się piętrzą. W końcu partykularyzm i anty klerykalizm zwyciężają. Dnia 15 listopada 1848 roku w zorganizowanym wreszcie parlamencie w Rzymie zostaje zasztyletowany wybitny polityk Pellegrino de Rossi[7], od 1845 roku ambasador Francji w Rzymie. Dzień ten oznacza koniec papieskiego eksperymentu z konstytucyjnym rządem. W Rzymie następują rozruchy i Pius IX potajemnie ucieka do Gaety. Rosmini wiernie mu towarzyszy. Kończąc swą misję, ksiądz Antonio ze smutkiem stwierdza, że najlepsi przywódcy Italii to ci, którzy długo byli poza Italią.

Pomimo dużego zaufania, jakim papież darzył Rosminiego, ten jako polityk po niepowodzeniu misji w Rzymie przestaje być komukolwiek potrzebny. Polityka watykańska się usztywnia, zmierzając pod przewodnictwem sekretarza stanu, kard. Giacoma Antonellego, do wzmocnienia Państwa Kościelnego już bez liczenia na powodzenie federacji. W krajach włoskich ruchy rewolucyjne także nie biorą już w rachubę współdziałania politycznego z Kościołem.

Niemile widziany przez kard. Antonellego i świadom tego, że papież nie aprobuje już w praktyce jego sugestii, zniechęcony Rosmini w styczniu 1849 roku wyjeżdża do Neapolu. Po pół roku wraca do Gaety, gdzie czekają na niego przykre nowiny. Niechęć otoczenia papieża do liberalnej polityki Rosminiego doprowadza do potępienia przez Świętą Kongregację Indeksu, dekretem z 30 maja 1849 roku, dwóch jego dzieł: *Konstytucji według sprawiedliwości społecznej (La costituzione secondo la giustizia sociale)* i *Pięciu ran Kościoła Świętego (Delie cinque piaghe delia Santa Chiesa).* Rosmini przyjmuje orzeczenie z pokorą[8] i prosi papieża o możliwość powrotu do Stresy w północnym Piemoncie, gdzie zamieszkiwał wcześniej, od 1836 roku, i gdzie znajdował się jego Instytut Miłosierdzia (Istituto delia

[7] Zob. M. Żywczyński, dz. cyt., s. 131-132; C. Leetham, dz. cyt., s. 382-383.

[8] W indeksie książek zakazanych przy tytułach pism Rosminiego widnieje adnotacja; *Autor laudabiliter se subjecit* („Autor w sposób godny pochwały się podporządkował"; zob. *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII pont. Max. jussu editus cum appendice usque ad 1894,* Typographia Pontificia, 1895, s. 325).

Carita). Do Stresy powraca w listopadzie 1849 roku i tam, nad brzegiem Lago Maggiore, spędza ostatnie lata życia. Po ciężkiej chorobie umiera w 1855 roku.

Antonio Rosmini e Risorgimento

Riassunto

Antonio Rosmini partecipava attivamente non solo alla vita intellettuale, sociale ed ecclesiale del suo tempo, **ma** anche a quella política. Vivendo nella prima fase del Risorgimento, ci si impegnava in più maniere: sul piano del romanticismo di tipo nazionale, che condivideva con tutta l'allora società italiana; sul piano intellettuale della consolidazione di quanto la storiografia italiana ha chiamato *tradizione risorgimentale;* sul piano socio-politico, dove formulava un progetto molto concreto dell'unire dei paesi italiani, anche per rendere più stabile la vita delie nazioni in Italia e in Europa. La situazione in Italia ai primordi del Risorgimento era complicata da più motivi. Prima di tutto, alcune regioni italiane, quali Lombardia e Sicilia, si trovavano sotto la dominazione straniera, il che implicava una guerra per la loro liberazione. Poi, non era chiaro il posto in cui il papato dovesse collocarsi nell'Italia unita. Inoltre, la stessa struttura del futuro Stato italiano non era ancora Stabilita (una regno? una federazione? una repubblica?). A tutto questo si aggiungeva il problema dell'eredità feudale, degli interessi particolari di vari partiti, degli influssi stranieri (soprattutto quelli francesi). II Risorgimento era dunque costituito da più elementi, non solo quelli politici. La partecipazione di Rosmini agli eventi degli anni 1848-1849 è un periodo ben diverso dagli altri delia sua vita. Già da giovane aveva rinunciato all'attività política perché preferiva quella di pensatore, di sacerdote, di organizzatore. Nonostante ció, nel periodo del Risorgimento ha deciso di prendere una posizione ben chiara nei confronti della política, ed è anche entrato nella diplomazia. Sono state proprio queste iniziative a rivelare in pieno le idee pratiche di Rosmini sul diritto, sulla società e sullo Stato. Questi fatti vanno presi in considerazione quando si vuole ricostruire la posizione presa da Rosmini durante la fase iniziale del Risorgimento.

Trad, di Paweł Borkowski

Ks. Alfred Marek Wierzbicki

Spór o personalizm w etyce: Immanuel Kant - Antonio Rosmini

Dwieście lat temu, w 1804 roku, umarł człowiek, który sam twierdził, że dokonał kopernikańskiego przewrotu w filozofii. Był nim Immanuel Kant. Jego myśl stawała się niejednokrotnie przedmiotem sporu filozoficznego: dostrzegano w niej zarówno nowe perspektywy filozoficzne, jak i moment kryzysu w filozofii. Bezsporny wydaje się fakt, że po Kancie nikt już nie mógł uprawiać etyki tak, jakby Kanta nie było - ignorując jego oryginalną, personalistyczną koncepcję moralności.

Etyka zawdzięcza Kantowi zerwanie z naturalizmem. Moralność jest faktem na wskroś osobowym, niesprowadzalnym do porządku naturalnego, w którym rządzi konieczność: „Jedynie moralność i ludzkość, o ile jest zdolna do moralności, są tym, co posiada godność"[1]. Kantowskie pojęcie godności wskazuje na wyróżnioną pozycję osoby wśród pozostałych bytów. Tym, co osobę wywyższa, stanowiąc o jej godności, jest otwarty, niezdeterminowany przez naturę sposób bytowania, czyli jej wolność. Godność przysługuje moralności, ponieważ jest ona najdoskonalszym przejawem życia osobowego. Dla Kanta zarówno osoba, jak i moralność są celem samym w sobie.

Różne typy etyki przedkantowskiej, niezależnie od ich koncepcji istoty moralności: agatyzm, perfekcjonizm, aretyzm, hedonizm czy utylitaryzm, były zgodne w jednym punkcie - że moralność jest jakąś funkcją natury ludzkiej. Prowadzono spór o rozumienie szczęścia, ale nie podważano utożsamienia moralności ze szczęściem. Personalis-

[1] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności,* tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 71.

tyczna interpretacja moralności u Kanta prowadzi do rozróżnienia zagadnień związanych z dziedziną szczęścia oraz zagadnień związanych z dziedziną moralności. Personalizm Kanta stanowi zatem krytykę eudajmonizmu w etyce w świetle odkrycia istotnych cech moralności. Błąd eudajmonizmu wynika z braku wyraźnego odróżnienia dwóch typów imperatywów. Eudajmonizm nie wyodrębnia porządku moralnego z szerszego porządku praktycznego.

Trzeba odróżnić imperatyw kategoryczny, nakazujący powinność czynu w sposób bezwzględny, nakazujący działanie ze względu na samo prawo, od imperatywu hipotetycznego, uwarunkowanego wyborem celu, do którego podmiot chce dążyć. Szczęście, a więc ludzkie samospełnienie, oraz ludzka wytwórczość podlegają imperatywom hipotetycznym, takim jak rady, reguły i przepisy, zakładającym poznanie przedmiotu ludzkiego działania. Rozum kieruje wolę ku rozpoznanemu celowi. Arystotelesowska etyka celu wyrasta, zdaniem Kanta, z przeniesienia struktury rozumowania praktycznego na rozumowanie moralne. W przypadku natomiast imperatywu kategorycznego cel nie znajduje się poza rozumem: powinność moralna sama jest faktem rozumu, wiąże się ona dogłębnie z tym, kim człowiek jest jako osoba. To wolność jest źródłem prawa moralnego; nie opiera się ono ani na spekulatywnej, ani na empirycznej naoczności, gdyż jest dla rozumu oczywiste w sposób aprioryczny i dlatego rozum może je nakazywać[2].

Personalistyczna zasada imperatywu kategorycznego, nakazująca traktowanie osoby zawsze jako celu i zabraniająca instrumentalnego stosunku do osoby, ma uzasadnienie w autonomii podmiotu ludzkiego, dzięki której ludzki rozum jest jednocześnie wolą prawodawczą, ustanawiającą prawo moralne o charakterze powszechnym, odnoszącym się do każdej osoby. Uniwersalność prawa należy do jego istoty. Kant uważa, że prawo moralne istnieje dlatego, że człowiek myśli uniwersalnie. Sama natura ludzka przejawia oczywiście skłonności egoistyczne, natomiast rozum przekracza naturę - jest on z gruntu rozumem moralnym, dla którego oczywista jest istota prawa

[2] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu,* tłum. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 54.

jako prawa powszechnego, odnoszącego się do każdej bez wyjątku istoty rozumnej.

Doktryna autonomii moralnej pociąga za sobą to, że w centrum problematyki etycznej znajduje się kwestia sumienia. Kant pojmuje je jako sumienie twórcze. Sam rozum w charakterze woli prawodawczej wystarcza, aby sumienie odegrało właściwą sobie rolę strażnika moralnej autonomii osoby. Podkreślanie przez Kanta uniwersalnego charakteru prawa moralnego powoduje, że etyka autonomii ma charakter etyki absolutnej, z drugiej zaś strony przypisanie rozumowi charakteru twórczego, uznanie sumienia za ostateczne źródło powinności moralnej, wręcz za jej kreatora, sprawia, że etyka Kanta może się przeobrazić w swe przeciwieństwo i stać się etyką relatywistyczną. Nie jest to tylko możliwość czysto teoretyczna: dzieje etyki po Kancie faktycznie potwierdzają, że tkwiący w jego myśli etycznej subiektywizm stał się podatnym gruntem dla relatywizmu w etyce egzystencjalistycznej i w etyce sytuacyjnej, a także w różnych nurtach etyki socjologicznej, odwołującej się już nie do pojęcia woli subiektywnej, lecz do konsensusu społecznego.

Trzeba postawić pytanie, czy to personalistyczny przełom, którego Kant dokonał w etyce, jest źródłem jej kryzysu. Z tego typu krytyką etyka Kaniowska często spotykała się ze strony tomizmu, który zachowuje zasadnicze elementy eudajmonizmu. Słabością tej krytyki jest to, że nie uwzględnia ona Kantowskiej krytyki naturalizmu i heteronomii w etyce. Etyka tomistyczna sama zatem podpada pod krytykę Kanta. Oczywiście w myśli św. Tomasza występuje pojęcie osoby, mówi on wszak, że osoba jest najdoskonalszym z bytów, ale jeśli chodzi o rozumienie istoty moralności, dokonuje się ono według klucza naturalistycznego, a nie personalistycznego. Perspektywa skłonności naturalnych i szczęścia dominuje nad perspektywą kategorycznej i bezinteresownej powinności moralnej.

Personałistyczną nowość etyki Kanta potrafił zauważyć włoski filozof katolicki Antonio Rosmini, którego myśl jest zarówno recepcją, jak i krytyką stanowiska Kanta. Trudno się zgodzić z opinią włoskiego neoidealisty Giovanniego Gentilego, że Rosmini jest „włoskim Kantem". Z poglądem Gentilego polemizuje Augusto Del Noce, pokazując, że etyka Rosminiego stanowi realistyczną ko-

rektę etyki Kanta, zdolną do przezwyciężenia kryzysu w etyce spowodowanego przez relatywizm. Del Noce uważa *Zasady etyki* Antonia Rosminiego za najważniejsze dzieło w całej historii etyki, ponieważ zawierają one myśl etyczną respektująca Kantowski personalistyczny przełom w etyce i jednocześnie przezwyciężającą te elementy etyki Kanta, które prowadzą w niej do relatywizmu.

Rosmini przyjmuje Kaniowskie odróżnienie imperatywu kategorycznego od imperatywów hipotetycznych. Podobnie jak Kant uważa, że nie należy mieszać etyki z eudajmonologią, ta pierwsza bowiem jest teorią powinności moralnej, a ta druga - teorią szczęścia. Nieumiejętność oddzielenia etyki od eudajmonologii Rosmini zarzuca klasycznej tradycji etycznej, która była przede wszystkim filozofią ludzkiego działania. „Myśliciele starożytni nie potrafili wystarczająco rozróżnić tych dwu całkowicie różnych nauk, a wyodrębniając jedną tylko naukę praktyczną, bez świadomości popełnienia błędu połączyli je i pomieszali, mówiąc jednocześnie o rzeczach należących bądź to do jednej, bądź to drugiej nauki, mimo iż występują w ich dziełach liczne miejsca wskazujące na to, że dostrzegali różnicę i przeciwieństwo pomiędzy dobrem godziwym a użytecznym"[3]. Rosmini ceni u Kanta ujęcie etyki jako nauki normatywnej, zwłaszcza że w etyce przedkantowskiej moment normatywności został przesłonięty rozważaniami na temat ludzkiego działania i jego celowości. Rosmini jest jednak daleki od ostrego przeciwstawienia deontologizmu i teleologizmu w etyce: uważa, iż obydwa aspekty należy scalić w spójnej, personalistycznej teorii etycznej. Pojęcia normy i celu ludzkiego działania nie wykluczają się, lecz dopełniają. Co więcej, sam Kant mówi przecież o „państwie celów", myśląc o istotach, którym przysługuje godność, mają one bowiem cel w samych sobie i stanowią aksjologiczny absolut.

Spór Rosminiego z Kantem rozpoczyna się dopiero na etapie próby uzasadnienia imperatywu kategorycznego. Na pytanie, dlaczego istnieje bezwzględna powinność traktowania osoby jako celu w sobie, Kant odpowiada, że immanentna, aprioryczna struktura ludzkiego rozumu ma charakter prawotwórczy. Rosmini jednak zauważa, że

[3] A. Rosmini, *Zasady etyki,* tłum. A. M. Wierzbicki, Lublin 1999, s. 154-155.

tak pojęty rozum nie może być już rozumem ludzkim, i stawia Kantowi zarzut diwinizacji ludzkiego rozumu. Zdaniem Rosminiego kryzys w etyce nowożytnej spowodowany jest współzależnością dwóch błędów. Jeden z nich, który leży u podstaw etyki deskryptywnej, przypisuje prawu moralnemu cechy podmiotu ludzkiego, takie jak różnorodność, przygodność i zmienność. Kant, walcząc z empirycznym, deskryptywnym ujęciem etyki, popełnia błąd przeciwny, bo samemu podmiotowi przypisuje cechy prawa: absolutność, konieczność i niezmienność. Socjologizująca etyka deskryptywna ma wprawdzie charakter etyki obiektywnej, nie formułuje ona jednak żadnych powszechnie ważnych norm ludzkiego postępowania; etyka Kanta ma charakter normatywny, ale normy formułowane jako imperatyw kategoryczny nie mają obiektywnego ugruntowania. Rezultatem Kantowskiego immanentyzmu, według którego sam rozum tworzy prawo, jest - zdaniem Rosminiego - subiektywizm, zakładający, że rozum ludzki ma charakter absolutny. Rosmini uważa, że należy zrewidować Kantowską koncepcję podmiotu moralności, aby ocalić doniosłe etyczne intuicje zawarte w koncepcji imperatywu kategorycznego. Rozum ludzki ma charakter receptywny: jest on zdolny do odczytania prawdy o rzeczywistości transcendentnej i obiektywnej.

Rosmini jest przekonany, że etykę nowożytną można wyprowadzić z kryzysu poprzez scalenie w spójnej syntezie elementów doświadczenia, które zostały odizolowane od siebie i zabsolutyzowane czy to w empiryzmie, czy to w idealizmie. W budowaniu teorii etycznej należy pełniej uwzględnić relację między podmiotem moralności a prawem moralnym, będącym przedmiotem i racją powinności moralnej. Etykę należy uprawiać przez analizę doświadczenia moralnego, poszukując jego metafizycznego fundamentu. Podobnie jak Kant Rosmini uważa, że moralność jest zakotwiczona w osobowym sposobie bytowania człowieka. O godności osoby nie stanowi jednak utożsamienie rozumu i woli, bo „najbardziej *pierwotna* godność podmiotu rozumnego polega na kontemplacji prawdy"[4]. W idealizmie prawdę się konstytuuje, natomiast realizm mówi o trudzie odczytywania prawdy. O człowieku wolno powiedzieć nie tylko to, że błądzi *(errare*

[4] Tamże, s. 140.

humanuni est), lecz także to, że jest on zdolny do poznania prawd koniecznych, które mają status empiryczny, a nie aprioryczny *(homo capax veri).*

Stara metafora prawdy jako światła zdaje się odsłaniać związek transcendencji osoby z jej aktami poznania prawdy. Rosmini bardzo chętnie posługuje się metaforą światła, mówiąc o świetle rozumu (// *lume delia ragione).* Światło prawdy jest światłem samego bytu. Stąd najbardziej podstawowe zasady etyki to byt i prawda. Etyka naturalistyczna, niezależnie od rozumienia natury ludzkiej, poprzestaje na eksponowaniu pojęcia bytu, w którym tkwią określone elementy natury. Rosmini przyznaje, że pojęcie bytu ma charakter etycznie relewantny dopiero przez swój związek z pojęciem prawdy. Powinność moralna jest powinnością uznania porządku bytu zgodnie z poznaną prawdą. Poznanie prawdy jest aktem rozumu, natomiast jej uznanie jest aktem woli. Podmiot pozostaje wolny w stosunku do swej wiedzy: może ją uznać i może się jej sprzeniewierzyć. „W pierwszym przypadku mamy do czynienia z dobrą wolą, a w drugim ze złą wolą. Dobroć i złość moralna wiążą się zatem z pierwszym wolnym skierowaniem refleksji; jest to dokładnie ten moment kształtowania się ludzkiego czynu, w którym rodzi się moralność"[5]. Rosmini zachowuje pojęcie autonomii podmiotu osobowego jako podstawy moralności ludzkich aktów, przy czym uważa, że autonomia polega nie, jak u Kanta, na stanowieniu treści prawa moralnego przez wolę, lecz na uznaniu przez nią prawa jako prawdy, którą podmiot sam stwierdza w swych aktach poznawczych.

Moralność polega na tym, że człowiek żyje prawdą, wprowadzają w swe czyny. Dlatego Rosmini oprócz kategorii bytu realnego i bytu idealnego wymienia również kategorię bytu moralnego, będącego syntezą bytu realnego, charakteryzującego się obiektywnością egzystowania w sobie, i bytu idealnego, który ma charakter umysłowy, bo egzystuje w ludzkim umyśle.

Dlaczego prawda zobowiązuje? Rosmini wskazuje na godność istoty rozumnej: „Czyny moralnie dobre swą godność zawdzięczają z jednej strony temu faktowi, że są one czynami spełnianymi przez

[5] Tamże, s. 192-193.

istotę rozumną, a z drugiej strony temu faktowi, że ich ostatecznym celem jest afirmacja istoty rozumnej"[6]. Przekreślając i odrzucając poznaną prawdę własnym aktem wyboru, podmiot godzi w swą racjonalność, czyni z siebie istotę rozdwojoną, bo występuje w nim jednocześnie jakieś „ja" i „nie-ja", co prowadzi do wewnętrznej walki. Jako walkę z samym sobą Rosmini przedstawia próbę zaprzeczenia tym stanom rzeczy, które podmiot już poznał jako oczywiste: „To ja jestem sprawcą zła we mnie, ponieważ za sprawą swej woli staję się *autorem* sprzeczności i rozbicia w sobie samym przez to, że brakiem uznania zaprzeczam temu, co sam poznałem. Bycie dobrowolnym sprawcą zła w istocie rozumnej jest właśnie tym, co czyni człowieka moralnie złym"[7].

Podmiot ludzki konstytuuje się moralnie dzięki poznawczemu zderzeniu się w swej świadomości z realnym światem. Moralność jest odpowiedzią osobowego podmiotu na aksjologiczną strukturę rzeczywistości. Nie jest ona pierwszą konstytucją bytu, ale jego konstytucją wtórną, dokonującą się w podmiocie i przemieniającą sam podmiot. Etyka i metafizyka są dla Rosminiego dwiema odrębnymi dziedzinami filozofii, ale to nie znaczy, że można je uprawiać w całkowitej separacji. Uważa on, podobnie jak współcześnie Robert Spaemann i Tadeusz Styczeń, że etyka i metafizyka konstytuują się niejako w tym samym akcie poznawczego i wolitywnego zderzenia osoby z bytem; trzeba nawet powiedzieć ściślej, że chodzi o zderzenie się z bytem w samym sobie. Pisze Spaemann: „Bytu nie można definiować przez odniesienie do człowieka, czyli relację do subiektywności, właśnie dlatego, że paradygmatem bytu jest byt ludzki. Nie istnieje etyka bez metafizyki. Ale równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego - bytu własnego i bytu innych"[8].

[6] Tamże, s. 169.
[7] Tamże, s. 207.
[8] R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce,* tłum. J. Merecki, Lublin 1997.

Controversia intorno al personalismo etico - Immanuel Kant e Antonio Rosmini

Riassunto

Antonio Rosmini intravvedeva e approvava la novità personalista dell'etica kantiana. Nonostante ciö, è difficile accettare l'opinione di Giovanni Gentile su Rosmini come „il Kant italiano". In polémica con Gentile, Augusto Del Noce dimostra come l'etica di Rosmini sia una correzione realista dell'etica kantiana e una premessa possibile per il superamento della crisi in cui l'etica è stata messa dal relativisme II Roveretano accoglie la distinzione kantiana fra l'imperativo categórico e quello ipotetico, pariendo dalla convizione che non si debba mescolare l'etica (la teoria del dovere) con l'eudemonologia (la teoria della felicita). Rosmini approva il concetto kantiano di etica come una scienza normativa, tanto più che prima di Kant la dimensione dell'etica è stata offuscata dalle considerazioni di tipo teleologico. Ma Rosmini, lontano dal supporre una scissione fra deontologismo e teleologismo, riteneva che i due aspetti andassero uniti in una coerente visione personalista dell'etica. La polémica di Rosmini con Kant comincia solo sul piano della fondazione dell'imperativo categórico. Kant credeva che questo scaturisse dalla struttura stessa della ragione umana, la quale si rivela una législatrice morale autónoma. Su questo punto Rosmini risponde che la ragione umana, cosí concepita, cessa d'essere umana e diviene proprio divina. L'immanentismo kantiano, afferma Rosmini, conduce al soggettivismo e all'assolutismo della ragione umana. II Roveretano è convinto che si puö porre fine alia crisi dell'etica moderna, integrando in una sintesi gli elementi della esperienza umana che sono stati distaccati fra di loro dalPempirismo e daH'idealismo. Una sana teoria etica, dice Rosmini, dovrebbe tener conto delie relazioni fra il soggetto morale, che è l'uomo, e l'universale legge morale. L'etica la si deve sviluppare analizzando l'esperienza morale umana e investigandone la radice metafisica, perché la morale stessa è radicata nella struttura dell'uomo come persona. Questo diviene possibile perché l'uomo non solo puö sbagliarsi *(errare humanuni est),* ma anche è naturalmente aperto alle verità universali e necessarie *(homo capax veri).*

Trad, di Paweł Borkowski

Krzysztof Wroczyński

Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji Antonia Rosminiego

Wprowadzenie

Wielu historyków filozofii traktuje system filozoficzny Antonia Rosminiego jako system nieco eklektyczny, w którym mieszają się wątki zaczerpnięte ze scholastyki, filozofii św. Tomasza, św. Augustyna i jego średniowiecznych komentatorów, elementy epistemologii pokartezjańskiej, inspiracje filozofią Immanuela Kanta, a nawet Georga W.F. Hegla, oraz jego własne, oryginalne koncepcje bytu i człowieka w wymiarze naturalnym i ponadnaturalnym (teologicznym). Niewątpliwie takie spojrzenie „z zewnątrz" jest słuszne i poniekąd zgodne z zamierzeniem filozofa z Rovereto. Uważał on bowiem, że nadszedł czas na próbę nowej syntezy w obrębie filozofii realistycznej - syntezy, która nie polegałaby li tylko na nowym odczytaniu myśli któregoś z wielkich klasyków filozofii starożytnej czy średniowiecznej i jej kontynuowaniu, ale byłaby prawdziwą syntezą, włączającą w swój zakres różne wątki, w tym, a może nawet przede wszystkim, problemy postawione przez epistemologię nowożytną. Elementem takiej syntezy byłaby oczywiście też krytyka zarówno wcześniejszych, błędnych, nieprecyzyjnych lub nieadekwatnych ujęć, jak i nurtów Rosminiemu współczesnych[1]. Nowy „system" wiedzy

[1] Michèle Federico Sciacca, wybitny włoski historyk filozofii, wielki popularyzator i „odkrywca" Rosminiego, we wprowadzeniu do pracy *La filosofia morale di Antonio Rosmini,* Roma 1938, s. 16-17, zwraca uwagę na to, że twórczość filozoficzna Rosminiego obejmuje jakby trzy obszary: dyskusję z ówczesną filozofią włoską, krytykę nowożytnej filozofii europejskiej oraz konstrukcję własnego systemu jako podstawy do wszelkich krytyk i nowej propozycji filozofii realistycznej.

filozoficznej mógłby się zatem stać kryterium oceny dotychczasowych osiągnięć filozofii[2]. Program to nader ambitny, wręcz ogromny, a ugruntowany, jak można sądzić, nie tylko w ogromnych zdolnościach filozoficznych Roveretaríczyka, jego rozległej erudycji i przygotowaniu do podjęcia takiego dzieła, lecz także w zachętach, które otrzymywał ze strony papieży.

Jednakowoż gdy patrzy się na myśl Rosminiego „od wewnątrz", owa „eklektyczność" doktryny w żadnym razie nie oznacza merytorycznego bałaganu. Przeciwnie, całość doktryny jest nader spójna i obraca się wokół kilku naczelnych tez (również teologicznych) dotyczących bytu, poznania, człowieka. Rosmini przykładał ponadto ogromną wagę do logicznej i rzeczowej konsekwencji swego systemu. Niekonsekwencje tropił u innych, zważając na to, by samemu być od nich wolnym. Niewątpliwie mu się to udawało, choć niekiedy za cenę pewnego schematyzmu i abstrakcyjności wywodów. Filozofia Rosminiego jest merytorycznie jednolita i uporządkowana wokół naczelnych tez.

W niniejszym artykule pokrótce przedstawimy wybrane elementy doktryny antropologicznej i prawnej Rosminiego na podstawie podanych przez niego definicji: człowieka, osoby i prawa. Okazuje się, że te odrębne (gdy są rozważane same w sobie) zagadnienia są bardzo ściśle i konsekwentnie ze sobą powiązane merytorycznie, co podkreśla wspomnianą spójność myśli filozoficznej Rosminiego. Cytując definicje, nie da się oczywiście pominąć choćby ramowego ich omówienia. W tym zakresie niniejsze rozważania będą siłą rzeczy bardzo skrótowe (w konfrontacji z pismami Roveretaríczyka), ale może dzięki temu zyskają na klarowności.

[2] Rosmini często mówi o „systemie filozoficznym". Terminologia ta jest dziś nieco przestarzała, ale trzeba zwrócić uwagę na dwie okoliczności z nią związane. Po pierwsze, w czasach, gdy żył Rosmini, tworzenie własnych systemów filozoficznych było dość rozpowszechnione, i to nie tylko w łonie idealizmu niemieckiego. Po drugie, Rosminiemu zawsze chodzi o logiczne uporządkowanie doktryny i oparcie jej na zasadach spajających całość poglądów. Sam takie zasady odkrywał i z nich wywodził argumentacje. Takie rozumienie systemu filozofii zarysował w różnych swoich pismach i korespondencji, zwłaszcza zaś w: *Introduzione alla fUosofia,* Città Nuova Editrice, Roma 1979, passim; *Lógica. Libri tre,* 40-42, Città Nuova Editrice, Roma 1984; *Teosofia,* t. 1, Edizioni Romana, Roma 1938.

Krytyka Platońskiej i Arystotelesowskiej definicji człowieka

Pytanie o człowieka zawsze nurtowało ludzi głębiej myślących, wśród nich oczywiście filozofów. Szczególnie trudne okazywały się pytania o jedność człowieka jako bytu (wszak prócz ciała posiada on rozbudowaną podmiotowość duchową, jakby odrębną od cielesności), o związek owej materialności z duchowością (intelektem i wolą), o miejsce człowieka w hierarchii bytów, o podporządkowanie władz cielesnych i umysłowych jednej naczelnej zasadzie (duszy rozumnej), o nieśmiertelność duszy ludzkiej bądź też całego człowieka (zmartwychwstanie), o możliwości poznania istnienia Boga przez intelekt ludzki itd. Koncepcja antropologiczna Rosminiego jest w zakresie tych pytań bardzo rozbudowana i wyjaśniana w wielu jego dziełach. Nie wchodząc w tym krótkim artykule w te wyjaśnienia i analizy, spojrzymy na zagadnienie człowieka jedynie od strony podanych definicji. Są tu dwa wątki argumentacyjne: pierwszym jest krytyka zastanych definicji człowieka, a drugim - własna doktryna Rosminiego, bardzo oryginalna, choć inspirowana doktrynami zarówno św. Tomasza, jak i św. Augustyna czy nawet Platona, a w aspekcie ponadnaturalnym - Objawieniem (Rosmini bowiem często odwołuje się do Pisma Św.).

Rosmini rozważa tylko dwie najbardziej znane koncepcje człowieka, wywodzące się od Platona i od Arystotelesa. Definicji Platona nie poświęca zbyt wiele miejsca. Zdaniem Rosminiego jest ona niejasna i zbyt ogólna, aby można ją było bardziej szczegółowo analizować, a także jednoznacznie przyjąć lub odrzucić. Nie oznacza to oczywiście, że filozofii Platona jako takiej poświęca mało uwagi. Przeciwnie, Platona dualistyczna teoria bytu i człowieka jest przedmiotem licznych analiz, zwłaszcza w *Nowej rozprawie o pochodzeniu idei, Antropologia* i *Psychologii.* Jednakże sama definicja nie przy-

Nowa rozprawa o pochodzeniu idei (Nuovo saggio sulTorigine delie idee) została wydana w Rzymie w 1830 roku. To podstawowe dzieło filozoficzne Rosminiego było wielokrotnie wznawiane, a istotnie uzupełnione przez Rosminiego w wydaniu II (Pogliani, Milano 1836). Podstawą do tłumaczeń i współczesnych wydań krytycznych jest wydanie VI (Bertolotti, Intra 1875-1877). Podstawowym dziełem z zakresu antropologii, wydanym pierwotnie w Mediolanie w 1836 roku, jest *Antropologia w służbie*

kuwa uwagi Rosminiego. Brzmi ona w relacji Rosminiego: człowiek to rozum obsługiwany przez organy[4]. Człowiek zatem to duch (dusza) myślący, posługujący się ciałem, a właściwie nawet nie całym ciałem, tylko organami cielesnymi. Ów duch (dusza) jest uwięziony w ciele i włada nim tylko w pewnym zakresie. Taką definicję uważał Rosmini za zbyt ogólną lub wręcz niejasną. Krytykowali ją również scholastycy, choć z nieco innego powodu. Rosmini z tą krytyką zresztą się zgadzał. Platon mianowicie wiąże duszę z ciałem jako zasadę działania (ruchu), a nie jako jego formę. Oczywiście wynika to z radykalnego dualizmu antropologicznego koncepcji Platona, w której między ciałem a duszą nie ma realnego, „bytowego" styku. Scholastycy sprawę tę widzieli inaczej. Bliższe wyjaśnienie tej definicji wymaga odwołania się do Platońskiej metafizyki[5]. Trzeba jednak przyznać, że definicje człowieka podane przez Arystotelesa oraz przez samego Rosminiego również wymagają obszernego wyjaśnienia systemowego.

Definicja Arystotelesa i jego szkoły interesuje Rosminiego przede wszystkim. Brzmi ona: człowiek jest zwierzęciem myślącym. Rosmini zarzuca jej nieścisłość oraz to, że może prowadzić do nieporozumień. Przede wszystkim akcentuje ona jedynie rozumność podmiotu (zwierzęcia), a pomija aspekt woli, która konstytuuje na równi z rozumem istotę człowieka jako bytu osobowego, a nawet lepiej ją wyraża, gdyż człowiek w działaniu najpełniej wyraża swoją naturę. Wola jest właśnie aktywnym elementem podmiotu, a intelekt pasywnym, powinna więc być ujęta w definicji. Oczywiście nie ma też

etyki (Antropologia in servizio delia scienza morale. Libri quattro), Città Nuova Editrice, Roma 1981 (współczesne wydanie krytyczne).

[4] Zob. A. Rosmini, *Psicologia. Libri died,* 645, Città Nuova Editrice, Roma 1988. Rosmini zauważa, że w jego czasach platoński kierunek myślenia o człowieku podejmuje de Bonald. Istotnie, de Bonald uważa, że to Bóg od początku wyposażył człowieka w zdolność mowy, całkowicie podporządkowaną celom społecznym i wyrażaniu przeżyć moralnych, tak jak wyposażył go w myślenie (inteligencję). Człowiek pierwotnie i naturalnie posługuje się zmysłami i mową dla własnego szczęścia. De Bonald pisze: „Człowiek jest inteligencją, za której sprawą narządy zmysłowe muszą służyć szczęściu i doskonałości człowieka, bo takie są jego cele". Por. E. Gilson, Th. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej,* IW Pax, Warszawa 1977, s. 194-195.

sensu mówić, że któraś z tych władz jest wyższa - są one równorzędne . Do tej sprawy powrócimy jeszcze przy definicji osoby.

Drugą słabością definicji Arystotelesa (w tej krytyce Rosmini nawiązuje już do własnej koncepcji epistemologicznej) jest umieszczenie w niej pojęcia myślenia (rozumowania). Zdaniem Rosminiego tym, co wyróżnia człowieka, jest nie tyle rozumowanie (które jest poniekąd wtórne), ile inteligencja (intelekt), będąca warunkiem myślenia i rozumowania. Dzięki intelektowi-inteligencji mamy poznanie bytu idealnego *(essere ideale).* Rosmini porównuje rolę inteligencji do roli pierwszych zasad w doktrynie św. Tomasza, niedowodliwych i warunkujących wszelkie myślenie. Idea bytu nie daje nam poznania determinacji bytowych (podobnie jak pierwszych zasad u św. Tomasza) ani też poznania Boga. Jednakże św. Tomasz koncepcję *natura intellectiva* rezerwuje dla aniołów, a dla człowieka - *natura rationalis.* Czyżby zatem groziło Rosminiemu „definicyjne" pomieszanie człowieka z aniołami? Zdaniem Rosminiego - nie, gdyż intelekt nie wyklucza rozumowania, a ponadto intelekt bez materialności jest pusty. Takiej konsekwencji nie ma u aniołów, których intelekt jest zawsze wypełniony treścią.

Istnieje wszakże i trzecia niedogodność definicji Arystotelesa. Otóż za podmiot ludzki (materialny) uznaje on zwierzęcość[7]. Rozumowanie zatem i myślenie jest jedynie właściwością czy zdolnością podmiotu zwierzęcego, a więc jakimś typem przypadłości. Na takie rozumienie człowieka Rosmini nie chce się zgodzić. Na poziomie samego definiowania problem, być może, się nie pojawia, ale na realnej płaszczyźnie bytu - tak. Trzeba by raczej mówić o materialnej zasadzie odczuwającej i myślącej, a nie o podmiocie zwierzęcym, który myśli .

Kontynuując tę myśl, Rosmini pyta, w jaki sposób zwierzę może myśleć. Twierdzi, że jest tu pomieszanie pojęć. Zwierzę (na płaszczyźnie bytu realnego) nie może myśleć, jeśli bowiem myśli, przestaje być zwierzęciem[9]. Człowieka, zdaniem Rosminiego, trzeba ująć

[6] Zob. A. Rosmini, *Antropologia,* 28.
[7] Zob. tamże, 31.
[8] Zob. tamże, 33.
[9] Zob. tamże, 35.

jakoś inaczej, mówiąc nie tyle o zwierzęciu (materialności) i duchu, ile o zasadzie odczuwającej, materialnej oraz o zasadzie duchowej, myślącej (poza miejscem, czasem i materialnością). Gdyby definicję Arystotelesa zrozumieć w ten sposób, że człowiek to jeden podmiot, który jest zarazem materialny i myślący, to trzeba by powiedzieć, że człowiek to byt zwierzęcy intelektualny. To jednak Arystoteles odrzuca. Sam Rosmini skłania się ku definicji „byt zwierzęcy intelektualny", co zakłada jednak jego odmienne od Arystotelesowskiego rozumienie bytu.

Nie wchodząc w zagadnienie słuszności czy niesłuszności krytyki przeprowadzonej przez Rosminiego, trzeba zauważyć, że obie koncepcje: i Arystotelesa, i Rosminiego, wyrastają z nieco odmiennych koncepcji bytu i poznania oraz że takie właśnie ich ujęcie przez Rosminiego stało się podstawą jego krytyki współczesnych mu koncepcji epistemologicznych. Mówiąc bowiem, że zwierzę myśli, redukuje się, zdaniem Rosminiego, myślenie do odczuć zmysłowych, co prowadzi do sensualizmu i w gruncie rzeczy w ogóle neguje myślenie. I odwrotnie, zaliczając stany odczuwania materialnego do przeżyć duchowych, niszczy się samą zasadę materialną i popada w jakąś formę idealizmu subiektywnego.

Definicja człowieka

Przeprowadziwszy krytykę klasycznych definicji człowieka według Platona i Arystotelesa, Rosmini w *Antropologii* podaje własną definicję, a właściwie dwie definicje[10]. W pierwszej, skróconej, określa człowieka jako podmiot zwierzęcy obdarzony intelektem i wolą; w drugiej, bardziej rozbudowanej i ściśle systemowej, określa człowieka jako „podmiot zwierzęcy obdarzony intuicją bytu idealnego niezdeterminowanego i percepcją własnego podstawowego odczucia cielesnego oraz działający według zwierzęcości i inteligencji". Pierw-

[10] Zob. tamże, 22-23. Bardziej szczegółowe omówienie obu definicji daje U. Muratore *(Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità,* Edizioni Rosminiane, Stresa 1999, s. 83-84)>

sza definicja jest oczywista w świetle krytyki definicji Arystotelesa, druga zaś wprowadza Rosminiańskie pojęcia systemowe bytu idealnego i podstawowego odczucia cielesnego. Nie wchodząc głębiej w epistemologię Rosminiego, trzeba jedynie zwrócić uwagę na to, że dzięki wrodzonej idei bytu, którą człowiek posiada, poznanie ludzkie zyskuje walor transcendentalności. Dzięki temu człowiek w poznaniu i rozumowaniu może się wznieść aż do stwierdzenia konieczności istnienia Boga, dostrzeżenia realnej hierarchii bytowej itd., czego żadne zwierzę uczynić nie może. Dzięki zaś podstawowemu odczuciu cielesnemu człowiek przyporządkowuje całą swą cielesność podmiotowi-osobie w sposób świadomy i wolny.

Człowiek jako osoba

Zagadnieniu człowieka jako osoby poświęca Rosmini wiele miejsca w swych licznych dziełach, i to w różnych kontekstach. Wychodząc od podstawowej definicji i koncepcji osoby, zwłaszcza osoby ludzkiej, rozważa wiele problemów szczegółowych, na przykład relację osoby do „ja", osobę w sensie ponadnaturalnym, Osoby Boskie, osobę w Chrystusie, osobę w sensie prawnym i w ogóle relację prawa do osoby, osobę w wymiarze realnym, idealnym (jako pojęcie), moralnym, społecznym itd. Wszystkie te aspekty rozumienia osoby są ze sobą ściśle powiązane, a prowadzone analizy wzbogacają sens definicji podstawowej i ukazują sens Rosminiańskiej doktryny antropologicznej. Waga tych analiz dla etyki, antropologii, psychologii i całego filozoficznego zamysłu Rosminiego jest tak podstawowa, że wielu współczesnych autorów określa wręcz myśl Rosminiego jako personalistyczną[11]. Punktem wyjścia są oczywiście rozważania dotyczące

[11] Personalizm Rosminiego można charakteryzować z różnych stron i na ten temat istnieje pokaźna literatura, zwłaszcza włoska. Wydaje się, że podstawowa nić interpretacyjna została dobrze przedstawiona przez Alfreda Wierzbickiego, który pisze: „Etyka Roveretaiiczyka stanowi część jego filozofii, która jest próbą syntezy filozofii świadomości i filozofii bytu, dokonanej za pomocą klucza personalistycznego, traktującego osobę od strony jej subiektywności jako podmiot, a od strony obiektywności jako byt" (A. M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego*

realnej kondycji bytowej człowieka, ujawniającej się w doświadczeniu głównie introspekcyjnym, ale oczywiście i zewnętrznym (jako bytu przygodnego), analizy dokonane wokół wcześniej przedstawionej definicji człowieka oraz jego własna doktryna epistemologiczna 0 wrodzonej idei bytu niezdeterminowanego, nieskończonego i koniecznego.

Człowiek jest jednością (jedna forma substancjalna), ale jego akty działania są różnorodne i dają się sprowadzić do względnie autonomicznych zasad aktywnych: przede wszystkim zasady witalnej wegetatywnej, zmysłowej i duchowej (rozum, wola). Wszystkie akty 1 ich zasady znajdują się w obrębie natury ludzkiej i są sobie podporządkowane jak możność aktowi. Pytanie Rosminiego dotyczy najwyższej zasady w człowieku, która nie jest podporządkowana żadnej wyższej zasadzie i która decyduje o działaniach ludzkich jako ludzkich. Ona właśnie konstytuuje osobę i winna być ujęta w definicji osoby.

Rosmini podał kilka definicji osoby, ale wszystkie są bardzo zbieżne, tak jak interpretacje tych definicji, co wskazuje na dużą jednolitość jego myśli w zakresie rozumienia człowieka. Już w 1832 roku w liście do przyjaciela pisał, że proponuje taką oto definicję osoby: „Substancja obdarzona inteligencją, o ile zawiera niezależną i nieprzekazywalną zasadę działania"[12]. Definicje późniejsze, zawarte w *Antropologii* lub w *Teozofii,* są z tym zbieżne. W *Antropologii* Rosmini pisze: „Osobą nazywa się substancję indywidualną obdarzoną inteligencją, o ile zawiera zasadę działania, najwyższą i nieprzekazywalną". Owa najwyższa i niezależna zasada decydująca o jedności indywiduum obdarzonego inteligencją i jego niepowtarzalności jest

interpretacja kryzysu moderny, Lublin 2005, s. 310). Istotnie, w koncepcji osoby ludzkiej odnajdujemy bliższe wyjaśnienie realizmu poznawczego, którego broni Rosmini, autonomii moralnej człowieka i sposobu, w jaki podlega on obiektywnym normom *(legge)* moralnym, jego twórczych mocy czy źródła uprawnień *(diritto)* zarówno naturalnych, jak nabytych, a także dogodny punkt wyjścia do refleksji teologicznej i religijnej. Por. tenże, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa,* „Ethos" 12 (1999), nr 1-2 (45-46), s. 95-108; M. Cioffi, *Persona e diritto in Rosmini,* Stresa 2005, passim.

[12] *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prête roveretano,* t. 4, Cásale Monferrato 1889, s. 296.

właśnie osobą. Chociaż wszystkie akty człowieka są aktami osoby, nie wszystkie są rzędu osobowego, np. akty fizjologiczne są aktami „moimi", aktami podmiotu, ale nie są aktami osobowymi. Wskazuje to na transcendencję osoby nad naturą.

Nie wchodząc w tym miejscu w bardzo rozbudowaną u Rosminiego problematykę antropologiczną, warto zwrócić uwagę na dwie sprawy: na różnicę między osobą i „ja" oraz na relację między osobą a prawem *(diritto)*.

Jeśli chodzi o sprawę pierwszą, Rosmini w *Antropologii* zdecydowanie odróżnia osobę od „ja", przy czym zaznacza, że różnica jest jedynie pojęciowa - różnica realna nie istnieje. Zdaniem Rosminiego „ja" dotyczy porządku raczej psychologicznego. Osoba ma świadomość siebie i wówczas mówi o sobie „ja", które jako wyrażenie językowe staje się zaimkiem osobowym. Omawianą różnicę pojęciową można dokładnie prześledzić w języku. Można śmiało powiedzieć, że jesteśmy osobami, ale niezręcznie powiedzieć, że jesteśmy „ja" albo że w łonie matki znajduje się „ja". Z punktu widzenia metafizyki człowieka niezręcznie też podawać definicję „ja", ale oczywiście można definiować osobę, co robi Rosmini.

Sprawa druga stanowi swoiste przejście do definicji prawa *(diritto)*. Znana formuła Rosminiego brzmi: „Osoba jest istniejącym prawem". Sens tej nieco paradoksalnie brzmiącej formuły jest czysto systemowy. Wyjaśnienie, które podaje Rosmini, jest jednak dość oczywiste. Jest tu kilka nurtów argumentacji, ale zwrócimy uwagę tylko na dwa. Pierwszy jest taki, że prawo w sensie istotnym (naturalne) nie może być czymś przypadłościowym (czyli że mogłoby go nie być, jak każdej przypadłości): pojawia się wraz z osobą i nie ginie, jak długo osoba jest, realnie więc się z nią utożsamia. Małe dziecko ma prawa, choć w ogóle o tym nie wie. Drugi nurt argumentacji uwzględnia wrodzoną ideę bytu, która decyduje o byciu człowiekiem, i ma charakter nieco teologikalny. Otóż nie ma takiego prawa, które mogłoby usankcjonować pozbawienie osoby tak potężnego narzędzia, jak idea bytu, w którą wyposażył człowieka Stwórca i która pozwala rozumowi wznieść się aż do stwierdzenia konieczności istnienia Bytu Najwyższego. Czysto zewnętrzne odebranie człowiekowi własności czy wolności nie jest odebraniem prawa naturalnego, tak

jak nie jest oderwaniem osoby od Stwórcy. Osoba jest więc istniejącym (realnym) prawem.

Definicje prawa

Podstawowe definicje prawa *(diritto)* Rosminiego przedstawimy również w ogromnym skrócie z podobnych powodów, co poprzednie definicje. W swej *Tabeli filozofii prawa,* zamieszczonej we wprowadzeniu do *Filozofii prawa,* Rosmini podaje dość szczegółowy podział rozumienia prawa i nauki prawa, a w dalszych częściach dzieła rozwija poszczególne elementy tabeli. Zależnie od kontekstu analiz pojawiają się coraz to nowe definicje prawa, odnoszące się do jakiegoś wyróżnionego obszaru, np. do różnych typów społeczności. Każda z tych szczegółowych definicji dotyczy wybranego obszaru życia, jednakże nigdy nie są one ze sobą sprzeczne. Zacytowana poniżej podstawowa definicja weryfikuje się zatem we wszystkich rodzajach praw specjalnych. Poprzez nią docieramy, mówiąc językiem Rosminiego, do przyczyny pierwszej lub też głównego analogatu rozumienia prawa. Ma ona charakter najściślej filozoficzny. Zasadniczym, jak się zdaje, przekonaniem Rosminiego jest w tym wypadku to, że jeżeli podstawowa definicja ma się weryfikować we wszystkich rodzajach praw specjalnych, to musi w sobie zawierać wszystkie elementy - z logicznego i realnego punktu widzenia - do pełnienia takiej funkcji. Tylko w takim wypadku może ona pełnić funkcję zasady wyjaśniającej naukę prawa[13].

Główna definicja, którą podaje Rosmini (formułowana zresztą w nieco różnych wersjach, które tu pomijamy), jest następująca: „Prawo *(diritto)* jest zdolnością do czynienia tego, co się chce, chronioną przez prawo moralne, które nakazuje innym szacunek dla takiego działania"[14]. Definicja ta wyznacza, jak zauważa Rosmini, pojęcie ogólne, na które składa się pięć elementów (jak nietrudno będzie zauważyć, są one zbieżne z wcześniej omówionymi elementa-

[13] Zob. A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* t. 1, CEDAM, Padova 1967, s. 120.
[14] Tamże, s. 107-108.

mi rozumienia człowieka i osoby). Zwróćmy uwagę na te właśnie elementy definicji, które - zdaniem Rosminiego - powinny koniecznie występować w pojęciu prawa, aby sama definicja adekwatnie wyraziła owo pojęcie zgodnie z logiką systemu[15]. Później można będzie na te logiczne powiązania ogólnie wskazać:

1) zaistnienie działania w podmiocie;
2) zaistnienie działania osobowego, a więc wolnego;
3) zaistnienie działania korzystne (dobre) dla jego autora;
4) wykonanie działania w sposób dozwolony, czyli nie wbrew prawu moralnemu;
5) zaistnienie relacji z innymi bytami rozumnymi, które muszą respektować uprawnienia chronione przez prawo moralne.

Punkty 1. i 2. są konieczne, co wynika z samej koncepcji (i definicji) człowieka oraz osoby. Człowiek bowiem jest bytem substancjalnym i rzeczywistym podmiotem. W Boecjusza definicji osoby również podkreślona jest substancjalność. Ten element musi być zawarty w definicji (pojęciu) prawa. Nie tylko wszakże człowiek jest substancją i podmiotem, ale inne byty również. Konieczny jest zatem drugi element, wskazujący, że aby zaistniało prawo, musi być podmiot nie tylko substancjalny, lecz także osobowy. Rosmini podkreśla w ten sposób, że prawo *(diritto)* może zaistnieć tylko między ludźmi jako osobami. Podkreśla też w tym wypadku aspekt wolnego działania człowieka. Kolejne punkty odnoszą się już bardziej do samego rozumienia prawa. Uprawnienie dotyczy więc przede wszystkim dóbr eudajmonologicznych. Jest to zrozumiałe, skoro chodzi o osiąganie osobiście dojrzanego dobra. Fakt, że każde uprawnienie *(diritto)* musi znajdować się w obrębie prawa moralnego *(legge),* nie znosi jego eudajmonologicznego charakteru, ale podkreśla jedynie związanie działania moralnością. Rosmini twierdzi, że ten aspekt poszanowania dla dóbr osobowych prawnicy rzymscy wyrażali formułą *neminem laedere*[16]. Prawo dotyczy też wyłącznie relacji między ludźmi[17].

[15] Zob. tamże, s. 107-108.

[16] Zob. A. Rosmini, *Sistema filosófico,* 226, w: tenże, *Introduzione.*

[17] Biorąc pod uwagę te elementy pojęcia prawa, Rosmini podaje też w innych miejscach bardziej rozbudowane jego definicje, w których elementy te są już bardzo wyraźnie wyrażone.

Wychodząc od tej definicji, Rosmini wysnuwa w swych dalszych rozważaniach - czy to prawnych, czy społecznych, czy politycznych - szczegółowe wnioski. Wynika z niej np. w sposób oczywisty, że nie może być relacji prawnej w sensie ścisłym (chyba że rozumianej jako metafora) między zwierzęciem a człowiekiem, i odwrotnie, oraz że każda osoba bez względu na wiek, płeć, sytuację materialną i społeczną ma uprawnienia eudajmonologiczne gwarantowane przez prawo moralne. Również zasady Rosminiańskiego liberalizmu mieszczą się w obrębie tak rozumianego prawa. Rosmini dopuszcza też możliwość użycia siły w obronie słusznych moralnie uprawnień i pyta o warunki takiego użycia[18].

Omawiając Rosminiego definicję prawa *(diritto),* trzeba zwrócić uwagę na używaną przez niego terminologię, gdyż wypływa ona z ogólnych przesłanek filozofii Rosminiego, wcześniejszych, jak się wydaje, niż samo określenie prawa. Jak wskazywaliśmy, prawo-uprawnienie *(diritto)* dotyczy dóbr eudajmonologicznych, ale wyłącznie w obrębie działań moralnie godziwych, zatem jego elementem formalnym jest moralność. Rosmini stoi na tradycyjnym stanowisku filozofii chrześcijańskiej (św. Augustyn, św. Tomasz) głoszącym, że dążenie człowieka do dóbr szczęściodajnych (szczęścia) jest w pełni uprawnione, jednakże gdy wykracza ono poza porządek moralności (sprawiedliwości), uprawnienie takie staje się pseudoprawem. Zdaniem Rosminiego ten formalny element może być odkrywany jedynie umysłem, przez ujęcie bytu w jego hierarchicznym uporządkowaniu. Byty bezrozumne, choć również dążą do cennych dla siebie dóbr, nie przeżywają moralności ani hierarchicznego ustopniowania bytu w jego całości - do tego konieczny jest rozum i idea bytu jako bytu. Prawo można więc nazwać racjonalnym, gdy akcentuje się jego element formalny (dla poznania elementu materialnego rozum jest oczywiście również konieczny), bądź naturalnym, gdy akcentuje się element eudajmonologiczny, konkretną treść dobra.

Rosmini pisze, że natura i rozum to dwa źródła prawa[19], jednakże określenia „prawo naturalne" używa niechętnie. Czyni to głównie

[18] Zob. A. Rosmini, *Filosofía del diritto,* t. 1, *Diritto individúale,* 139-244, Milano 1841.

[19] Zob. tamże, 4.

wówczas, gdy ma na uwadze właśnie dobra eudajmonologiczne, a wyjaśnia to tym, że termin „natura" jest bardzo nieprecyzyjny i wieloznaczny. Określenie „prawo racjonalne" uważa za właściwsze. Oprócz terminów „prawo naturalne" i „prawo racjonalne" Rosmini używa też określenia „prawa konnaturalne" *(diritti connaturali)* i nawet tak właśnie tytułuje duży rozdział swej *Filozofa prawa.* Wyjaśnia też, co rozumie przez prawa konnaturalne. Twierdzi, że prawa te to nic co innego niż takie uprawnienia, których podmiotem jest sama fizyczna natura ludzka. Prawa te istnieją tak długo, jak długo istnieje owa natura. Chodzi zatem o uprawnienia związane z samym życiem człowieka, różnymi częściami ciała, władzami naturalnymi, naturalnymi celami działania (szczęście) itd. Rosmini nazywa niekiedy prawa konnaturalne prawami naturalnymi, wydaje się jednak, że pojęcie praw naturalnych *(diritti naturali, legge naturale)* jest szersze i bardziej podstawowe.

W języku włoskim, tak jak w języku łacińskim i większości języków europejskich, pojęcie prawa oddaje się dwoma terminami. Dotychczas mowa była o prawie jako *ius (diritto)* - uprawnienie. Rosmini operuje, rzecz jasna, również pojęciem prawa jako *lex (legge),* używając go, w interesującym nas aspekcie, przede wszystkim w kontekście nauki moralnej. Jest to zrozumiałe, skoro prawo *(legge)* jest normą, z którą winny być uzgadniane czyny ludzkie. Powinność (formalny element prawa) wiąże się właśnie z prawem jako normą *(legge)* dla działań. Cała poprzednio omówiona definicja prawa *(diritto)* traciłaby sens bez owej normy; zresztą definicja ta do niej nawiązuje. W sensie podstawowym zatem norma owa poznawana jest jako rzeczywistość obiektywna (w terminologii Rosminiego - idealna), z chwilą gdy byt pojawia się jako dobro w hierarchicznym uporządkowaniu. Podana zatem przez Rosminiego definicja prawa jako *legge* brzmi: „Pojęcie umysłu, pojęcie, za pomocą którego wydaje się sąd o moralności ludzkich czynów i według którego należy postępować" [20].

[20] A. Rosmini, *Zasady etyki,* tłum. A.M. Wierzbicki, Lublin 1999, s. 73. Należy zauważyć, że rozumienie prawa jako pojęcia umysłu jest ściśle związane z. Rosminiego esencjalną koncepcją bytu i jego epistemologią. Problem ten wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu. Wyjaśnienie poglądu, że prawo jest pojęciem umysłu, znajdujemy tamże, s. 73-77.

Jednakże rozumienie prawa jako *lex {legge)* nie jest jednoznaczne. W *Psychologii* Rosmini, zgodnie z tradycją klasyczną, odróżnia pojęcie prawa jako konieczności fizycznej (prawa natury) od konieczności moralnej (prawo naturalne). Twierdzi jednocześnie, że pojęcie prawa moralnego (konieczności moralnej) jest jakby analogatem pierwszym rozumienia prawa *(legge),* przeniesionym następnie na rzeczywistość fizyczną.

Rozumiejąc prawo jako zasadę-normę dla powinności określonego postępowania (sens moralny), można je ująć jako zasadę naturalną lub jako treść woli ustawodawcy ludzkiego czy jakiegokolwiek przełożonego i wówczas mamy do czynienia z przepisami prawnymi. Jest to najszersze rozumienie prawa, w sensie *lex,* jako nakładającego powinność określonego postępowania - czy to naturalnego, czy to legalnego. Według takiej normy formułuje się sądy o moralności ludzkich xzynów, gdy mamy do czynienia z prawem jako normą naturalną. Oczywiście prawo rozumiane jako zasada-norma naturalna (racjonalna) wyznacza podstawowy sens tego terminu i przede wszystkim wiąże człowieka. Wynika bowiem z obiektywnej hierarchii dobra, stworzonej przez Boga, najwyższego ustawodawcę *(lex aeterno),* a dostrzeżonej przez rozum i pożądanej przez wolę. Argumentacja Rosminiego ma często w tym wypadku charakter teologikalny. Rosmini, wyszedłszy od tego podstawowego rozumienia prawa w sensie *lex,* omawia w różnych swych dziełach i w różnych kontekstach pochodne użycia tego terminu, podkreślając jego różne aspekty. Używamy bowiem terminu „prawo" w bardzo różnych kontekstach, np. prawnym (prawo karne, cywilne, międzynarodowe) lub teologicznym (prawo ewangeliczne, prawo wieczne), a ponadto w takich wyrażeniach, jak „prawo świeckie", „prawo moralne" itd.

L'uomo, la persona e il diritto secondo le definizioni di Antonio Rosmini

Riassunto

Non pochi sono i storici delia filosofia europea che ritengono il sistema filosófico di Antonio Rosmini un poco eclettico. Infatti, il Rovere-

tano ha messo nel suo sistema tante ispirazioni che aveva attinto da sant'Agostino e i suoi commentatori, da san Tommaso d'Aquino, da Cartesio, Kant ed Hegel, e le aveva integrato nelle sue concezioni dell'essere in generale e dcH'uomo in particolare (sia nel senso naturale che quello soprannaturale). Rosmini riteneva che ci fosse il tempo di tentare una nuova sintesi all'interno della filosofía realista (che lui chiamava „sana o vera filosofía"). Quella sintesi dovrebbe, secondo lui, fondarsi non solo su una nuova lettura dei grandi classici della filosofía antica e médiévale, ma anche su un dialogo costruttivo, e spesso un confronto, con il pensiero moderno, che si continua da Cartesio in poi. In particolare, Rosmini pensava ad una nuova sintesi nel senso epistemológico ed ontologico, che comprendesse in sé anche la critica nei confronti degli altri sistemi falsi, imprecisi o poco coerenti, che sono nati ai tempi di Rosmini e nei secoli precedenti. II nuovo „sistema" del sapere filosófico potrebbe, dunque, serviré da criterio di valutazione in riguardo alia filosofía europea in generale. È un programma, quello disegnato da Rosmini, molto ambizioso, ma ben fondato nel grande ingenio filosófico del suo autore e nella sua vasta erudizione universale. Se, poi, guardiamo dentro il pensiero rosminiano, quell'„eclettismo" presunto non significa nessuna incoerenza; al contrario, il sistema rosminiano si rivela strettamente ordinato intorno a qualche affermazione fondativa riguardante anzitutto l'essere, il conoscere e l'uomo quale persona. Rosmini teneva molto alla logicità e completezza del suo sistema, il quale adesso sta dinanzi a noi corne un grande „monolito" di pensiero filosófico e teológico. Il presente contributo vuol presentare alcuni elementi estratti dalla dottrina antropológica e giuridica di Rosmini, partendo dalle definizioni dell'uomo, della persona e del diritto, da lui date. Queste problematiche,p/7>na *facie* un poco divergenti, risultano strettamente connesse fra di loro, in assoluta conseguenza dell'ispirazione generale del pensiero filosófico rosminiano.

Trad, di Paweł Borkowski

Michał Barański

Antonia Rosminiego personalistyczna definicja prawa

Antonio Rosmini - filozof, teolog, ksiądz i działacz polityczny - postawił sobie za cel odnowę myśli chrześcijańskiej po okresie jej kryzysu w epoce nowożytnej (wieki XVI-XVIII). W efekcie stał się w XIX wieku prekursorem XX-wiecznego personalizmu. Wśród dziedzin wiedzy, które objął swoją refleksją, znalazła się nauka o prawie. Włoski autor ujmował ją integralnie jako powiązaną przede wszystkim z antropologią i etyką[1]. Rdzeniem jego koncepcji prawa jest koncepcja osoby, wyrażona przez niego głównie w dziele *Antropologia w służbie etyki (Antropologia in servizio delia scienza morale)* [2].

Rosmini upatrywał podstawowy wymiar osoby w ludzkiej zdolności poznawczej - w dążeniu do prawdy. Poznanie to zawiera w sobie aspekt zmysłowy, ale przede wszystkim aspekt intelektualno-rozumowy[3]. Poznanie prawdy zostało przez Rosminiego utożsamione

[1] Zob. A. Rosmini, *Filosofía del diritto,* w serii *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini:* t. 35, Padova 1967 (dalej: FD 35); t. 36, Padova 1968 (dalej: FD 36); t. 37, Padova 1969 (dalej: FD 37); t. 38, Padova 1969 (dalej: FD 38); t. 39, Padova 1969 (dalej: FD 39); t. 40, Padova 1969 (dalej: FD 40). Przekład angielski - A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* transi, by D. Cleary and T. Watson, Durham: t. 1, *The Essence of Right,* 1993 (dalej: ER); t. 2, *Rights of the Individual,* 1993 (dalej: RI); t. 3, *Universal Social Right,* 1995 (dalej: USR); t. 4, *Rights in God's Church,* 1995 (dalej: RGCh); t. 5, *Rights in the Family,* 1995 (dalej: RF); t. 6, *Rights in Civil Society,* 1995 (dalej: RCS).

[2] Najnowsze wydanie włoskie: A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale,* red. F. Evain, Roma 1981; tłum. angielskie D. Cleary'ego i T. Watsona: *Anthropology as an Aid to Moral Science,* Durham 1991 (dalej: AMS).

[3] Obszerniej własną teorię poznania Rosmini przedstawia w pierwszym swoim większym dziele *Nowa rozprawa o pochodzeniu idei,* powstałym w latach 1828-1830;

z poznaniem bytu, mającego formę idealną, realną i moralną[4]. W systemie filozoficznym myśliciela z Rovereto prawo stanowi most pomiędzy dobrem subiektywnym (eudajmonologicznym) człowieka a jego dobrem obiektywnym (etycznym)[5]. Jak pisze Rosmini, „prawo jest moralną władzą lub upoważnieniem do działania albo zdolnością do robienia tego, co nam się podoba, chronioną przez prawo moralne, które zobowiązuje innych do respektowania tej zdolności"[6].

W innym miejscu Rosmini wyodrębnia w definicji prawa pięć elementów:

1) istnienie aktywności podmiotowej;

2) istnienie aktywności osobowej, tj. aktywności realizowanej przez podmiot za pomocą racjonalnej woli (czyli dzięki wolności);

3) realizowanie tej aktywności, która jest dobra, a nie bezwartościowa dla jej podmiotu;

4) prawe, czyli niesprzeczne z prawem moralnym, wykonywanie tej aktywności;

5) relacja do innych istot racjonalnych, na których spoczywa obowiązek respektowania tej aktywności (aktywność jest wykonywana pod ochroną prawa moralnego)[7].

Rosmini pokazuje tu drugi wymiar osoby - wolę, czyli władzę, za której pomocą człowiek wybiera swoje dobro subiektywne i obiektywne. Filozof uznawał, że działanie w zgodzie z dobrem obiektywnym człowieka wypełnia zarazem jego dobro subiektywne[8]. Na tym tle należy widzieć jego definicję prawa.

najnowsze wydanie: *Nuovo saggio sulTorigine delTidee,* red. G. Messina, t. 1-3, Roma 2003-2004.

[4] Najpełniej problem troistości bytu Rosmini analizuje w niedokończonej *Teozofii (Teosofia),* tworzonej w latach 1846-1854; najnowsze wydanie: *Teosofia,* red. M.A. Raschini e P.P. Ottonello, t. 1-6, Roma 1998-2002.

[5] Z licznych opracowań nt. koncepcji prawa Rosminiego podaję trzy większe pozycje: G. Gonella, *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini,* Roma 1934; P. Landi, *La filosofia del diritto di Antonio Rosmini,* Torino 2002; A. Wierzbicki, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa,* „Ethos" 12(1999), nr 1-2, s. 95-108.

[6] FD 35, s. 107; ER 239.

[7] Zob. FD 35, s. 108; ER 238.

[8] Zob. AMS 890-895.

Sankcja jako taka nie stanowi u omawianego autora czynnika konstytuującego pojęcie prawa, albowiem prawo nieegzekwowane nie przestaje być prawem i nie należy go utożsamiać z siłą fizyczną. Prawu towarzyszy przymus jako potencjalnie chroniący uprawnienie konkretnej jednostki, ale jego brak nie odbiera danemu działaniu charakteru działania prawnego[9].

To, co uderza w tej definicji w stosunku do pokrewnych teorii obecnych w myśli chrześcijańskiej, opierających się zwykle wprost na idei prawa naturalnego, daje się wyrazić w kilku punktach.

Po pierwsze, Rosmini definiuje prawo nie jako zespół norm, spisanych lub nawet skonstruowanych myślowo, ale jako możliwość działania człowieka w sferze jego uprawnień. Prawo objawia się w ten sposób niejako w interakcji pomiędzy ludźmi - moje *ins* staje się twoim *lex* i odwrotnie. Nie jest to na pewno „prawo w książkach" *(law in books),* ale „prawo w działaniu" *(law in action)* - by użyć, nieco na wyrost, analogii z amerykańską szkołą funkcjonalizmu prawnego. Pierwotny charakter jednak ma mój obowiązek prawny *(lex),* który generuje twoje prawo podmiotowe *(ius).* Obowiązek ten filozof ze Stresy określa jako „obowiązek moralny, który obliguje ludzkie istoty do respektowania wolności innych, kiedy ta wolność ma wszystkie elementy charakterystyczne konieczne do ukonstytuowania prawa"[10].

Po drugie, w nietypowy sposób ujmuje Rosmini relację prawa do moralności. Prawo jako przestrzeń między dobrem subiektywnym (eudajmonologicznym) a obiektywnym (moralnym) łączy indywidualne potrzeby każdego człowieka z obiektywnym porządkiem wartości. W tej formule różnica między prawem a moralnością polega na tym, że:

- prawo zawiera w sobie uprawnienia i obowiązki, ma zatem charakter imperatywno-atrybutywny, a moralność to jedynie obowiązki;

[9] Zob. ER 246-251.
[10] FD 35, s. 120; ER 268.

- prawo zawsze dotyczy działania wobec innego człowieka, natomiast moralność może obejmować także działanie w stosunku do samego jego podmiotu[11].

Opisując prawo jako możliwość lub raczej upoważnienie do określonego działania, Roveretaríczyk mówi nie o prawie naturalnym ani pozytywnym, ale o prawie w ogóle; docieka on tego, czym jest prawo jako takie. Obszernie natomiast wnika w istotę i cechy prawa moralnego. Uznaje jego obiektywność, konieczność i wieczność, prawo to bowiem wynika z samej natury bytu osobowego, niezależnej od człowieka, a jego konieczność nie jest tym samym, co konieczność fizyczna: podmiot, poznając prawo moralne rozumem w sposób bierny (receptywny), niejako „musi" je uznać w sposób aktywny swoją wolą (a także emocjami i uczuciami) i postępować według niego. Oczywiście, może tego nie uczynić, ale wówczas, zdaniem Rosminiego, występuje niejako przeciwko samemu sobie, bo nie uzgadnia swojego dobra subiektywnego z porządkiem obiektywnym i nie realizuje swojego człowieczeństwa[12]. Związek prawa i moralności jawi się więc jako nieodzowny w zakresie relacji interpersonalnych i norm nimi rządzących. Obydwa te systemy normatywne nie nakładają się jednak na siebie w całości i mają odmienne funkcje: etyczne postępowanie ma prowadzić do cnoty, a prawo - do realizacji dobra subiektywnego jednostki, choć w zgodzie z jej dobrem obiektywnym.

Zasadnicze pytanie, które pojawia się w tym kontekście - i to jest trzeci element nowatorskiego podejścia Rosminiego - dotyczy jego ujęcia źródła prawa. Rzecz jasna, według niego ostatecznym źródłem prawa jest Bóg, jako spajający w sobie dobro obiektywne i subiektywne człowieka[13]. Najbardziej jednak, w opinii Rosminiego, widać prawo w strukturze osoby ludzkiej; mówiąc inaczej - to sama osoba stanowi sobą prawo przez fakt łączenia w sobie subiektywności i obiektywności, czyli dążenia do szczęścia (samorealizacji) oraz skierowanego do innych nakazu poszanowania osoby. Osoba mieści w so-

[11] Zob. ER 299-300, 304-308.

[12] Zob. ER 120-126.

[13] Zob. A. Rosmini, *Zasady etyki,* tłum. A. Wierzbicki, Lublin 1999, s. 131-134 (dalej: ZE).

bie bowiem wewnętrzny ład oraz obiektywną wartość, które są nienaruszalne w toku działań i jednostek, i grup społecznych, i całego państwa.

Rosmini wyraźnie unika podawania materialnej treści norm prawnych, tak jak to robią chrześcijańscy teoretycy prawa naturalnego. Wydaje się, że główne znaczenie zachowuje jego zasada etyczna: „uznaj byt" lub „postępuj zawsze według światła rozumu", jako stały (obiektywny) element jego koncepcji prawa[14], który zostaje uzupełniony przez element zmienny (subiektywny), uzależniony od aspiracji każdego człowieka. Idea ta wymaga od człowieka:

- wglądu w siebie, odczytania i respektowania w sobie wymiaru (godności) osoby jako bytu szczególnego rodzaju;
- odkrycia i respektowania w innych wymiaru (godności) osoby.

Po omówieniu istoty prawa Rosmini w kolejnych tomach *Filozofii prawa (Filosofia del diritto)* przedstawia:

1) prawa indywidualne (prawa jednostki)[15],
2) powszechne prawa społeczne[16],
3) prawa w Kościele[17],
4) prawa w rodzinie[18],
5) prawa w społeczności obywatelskiej (cywilnej)[19].

U filozofa ze Stresy katalog praw i obowiązków jednostki - zarówno niezależnych od jej istnienia we wspólnotach naturalnych (rodzina, Kościół) oraz sztucznych (stowarzyszenia cywilne, społeczeństwo), jak i uwarunkowanych istnieniem w tych wspólnotach - wynika zawsze z prymatu osoby nad tymi wspólnotami, pomimo ich niewątpliwej wagi. Państwo ma się właściwie zajmować modalnością praw i obowiązków jednostek, czyli sposobami ich wykonywania[20].

[14] Zob. ZE, s. 77-93,169-171.
[15] Zob. FD 35, s. 175-251; FD 36; FD 37, s. 591-714; RI (całość).
[16] Zob. FD 37, s. 715-840; USR (całość).
[17] Zob. FD 38, s. 847-987; RGCh (całość).
[18] Zob. FD 38, s. 989-1185; RF (całość).
[19] Zob. FD 39; FD 40; RCS (całość).
[20] Szczegółowo opisuje Rosmini ową modalność w części *Filozofii prawa* dotyczącej społeczności cywilnej; zob. FD 39, s. 1214-1239; RCS 1615-1699.

Ujawnia się w tej formule Rosminiańska wersja subsydiarności, która zachowuje podbudowę personalistyczną[21].

Fundamentalne prawa człowieka ogniskują się wokół jego dążenia do cnoty, szczęścia i prawdy; pozbawienie go tych dążeń stanowi, zdaniem Rosminiego, poważne naruszenie integralności osoby ludzkiej[22]. Jest ważne, że włoski myśliciel najpierw omawia etyczny, eudajmonologiczny i gnoseologiczny aspekt praw jednostki, a dopiero potem wskazuje szczegółowe uprawnienia praktyczne, które w jego hierarchii praw człowieka znajdują się niżej[23].

Jakie znaczenie może mieć obecnie Rosminiańska definicja prawa?

W dyskusjach nad kształtem obowiązującego prawa nie sposób uniknąć pytania o to, jakie uzasadnienie ma konkretna norma prawna. Coraz częściej brak takowej dyskusji, a tymczasem, przynajmniej w zakresie podstawowych praw i obowiązków człowieka, czysta konwencja lub utylitaryzm albo wręcz indywidualizm i hedonizm grożą chaosem i amorfizmem społecznym, a także lekceważeniem dobra wspólnego. Propozycja Rosminiego nie tylko zmusza do refleksji nad samym sobą i nad relacjami do innych, ale również tworzy wstęp do dialogu na temat wartości, jakie powinny być realizowane w prawie pozytywnym.

Metoda introspekcji jako metoda poznania własnych uprawnień i obowiązków wobec innych, zbudowana na podstawie filozofii personalizmu, stanowi trudny, ale atrakcyjny model, pozwalający w dalszym etapie na określenie korpusu wartości i norm obowiązujących w życiu indywidualnym i społecznym. Rosmini podejmuje zresztą taką próbę w tomach II-VI *Filozofii prawa,* ale wymaga ona obecnie uwspółcześnienia i modyfikacji. Zadanie to miałoby wielki sens nie tylko jako hołd złożony autorowi tego dzieła, ale także jako skonstruowanie realistycznej wizji społeczeństwa, opartej na idei demokracji personalistycznej, gdzie godność oraz naturalne prawa i obo-

[21] Por. G. Campanini, *Zasada pomocniczości w ujęciu Antonia Rosminiego,* tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo" 2004, nr 1, s. 57-66.

[22] Zob. FD 35, s. 198-211; RI 87-138.

[23] O prawach wrodzonych, skatalogowanych w szczegółowe uprawnienia jednostki, Rosmini pisze szerzej w: FD 35, s. 243-251; RI 246-282.

wiązki człowieka jako osoby egzystują w harmonii z dobrem wspólnym całej społeczności. Pomimo że ideę tę nazwał w ten sposób dopiero Jacques Maritain w połowie XX wieku[24], myślę, że Antonio Rosmini, nie znając tej nazwy, poświęcił tej idei niemal całe swoje życie[25].

La definizione personalista del diritto secondo Antonio Rosmini

Riassunto

Antonio Rosmini si propose di rinnovare il pensiero filosófico cristiano dopo la sua crisi avvenuta nell'epoca moderna (nel lungo periodo dal ló.mo al 18.mo secólo). Cosí il Roveretano divenne, già nella prima meta del 19.mo secólo, antesignano del personalismo, che si è plenamente consolidate nel secólo seguente. Rosmini si occupava, fra tante altre discipline, del sapere filosófico, teológico e della filosofía del diritto. La trattava in modo integrale e sempre in relazione all'antropologia ed all'etica („la scienza morale"). La parte più importante della filosofía rosminiana del diritto è costituita dalla sua concezione della persona umana. I diritti umani fondamentali, secondo il nostro Autore, s'incentrano interno al desiderio umano della virtù, della felicita e della verità. Se si impedisce all'uomo il conseguimento di questi grandi valori, ne viene offesa la dignità integrale della persona umana. Va sottolineato il fatto che il Roveretano prima di tutto tratta deH'aspetto etico, eudemonologico nonché gnoseologico dei diritti umani, e solo in secondo piano delinea i diritti più particolari e più pratici. II metodo, proposto dal Rosmini, del conoscere e dell'intendere i propri diritti e i propri doveri nei

Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo,* tłum. A. Grobler, Kraków 1993; tenże, *Principes d'une politique humaniste,* New York 1944. Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do* ***filozofuj.*** *Maritaina,* Lublin 1992, s. 65-69; M. Barański, *Dynamiczne koncepcje prawa natury A. Verdrossa* ***i*** *J. Maritaina a etos nowoczesnej demokracji,* „Studia Iuridica" (Warszawa), 39 (2001), s. 67-82.

[25] Koncepcję demokracji personalistycznej da się wydedukować z ducha *Filozofii prawa* Rosminiego oraz uzupełniającego go dzieła *Filozofia polityki (Filosofía delia política),* powstałego w 1839 roku (tłum. polskie - tylko 1. tom: *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich,* tłum. P. Borkowski, Warszawa-Lublin 2001).

confronti degli altri è un modello arduo ma, alio stesso tempo, affascinante, che ci permette, in ultima analisi, di individuare l'insieme délie norme e dei valori vigenti, sia per la vita individúale che quella collettiva. Questo, a sua volta, ci aiuta di costruire una visione realistica della società, fondata sull'idea della democrazia personalista, in cui la dignità dell'uomo, insieme ai suoi diritti e doveri, si raccorda con il bene comune dell'intera comunità. Nonostante l'idea della democrazia personalista sia stata definita da Jacques Maritain solo verso la meta del 20.mo secólo, sembra che Rosmini, consapevolmente o meno, abbia dedicato tutta la sua vita alia sua attuazione.

Trad, di Paweł Borkowski

Paweł Borkowski

Filozofia społeczno-polityczna Antonia Rosminiego na tle historycznym i systemowym

Stosunek Rosminiego do głównych nurtów kulturowych epoki

Życie Antonia Rosminiego, włoskiego duchownego, filozofa, teologa oraz działacza religijnego i społeczno-politycznego, przypadło na pierwszą połowę XIX wieku[1]. Było to w dziejach Europy stulecie trudne i burzliwe. Historycy zgodnie podkreślają wyjątkowy charakter tego okresu ze względu na tempo, zasięg i głębokość dokonujących się w nim przemian politycznych, społecznych, kulturalnych, gospodarczych, demograficznych, technicznych, naukowych itd. Formułowane przez nich wnioski streszczają się w zdaniu, że „w XIX wieku Europa zmieniała się szybciej i gruntowniej niż kiedykolwiek przedtem"[2]. Wówczas pod naporem młodych ruchów liberalnych ustępował *ancien regime* (zauważmy, że stosowanie tego wyrażenia na oznaczenie ustroju polityczno-społecznego, który panował przed Wielką Rewolucją Francuską, jest ogólnie przyjęte, choć należy zgodzić się z tezą Pierre'a Manenta, że „określenie to ma charakter negatywny i retrospektywny i winno być zastąpione innym, pozytywnym oraz prospektywnym: epoka «absolutnych» i «narodowych» monarchii"[3]), rozpadały się alianse tronów z ołta-

[1] Najbardziej wszechstronnym źródłem informacji o życiu, działalności i dorobku tego uczonego jest dzieło: G. B. Pagani, G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini,* t. 1-2, Arti Grafiche R. Manfrini, Rovereto 1959.

[2] T. C. W. Blanning, *Wstęp: koniec starego porządku,* w: tenże (red.), *XIX wiek,* tłum. M. Szubert, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 15.

[3] P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu,* tłum. M. Miszalski, Arcana, Kraków 1994, s. 13.

rzem, postępowały procesy industrializacji i urbanizacji, rozwijały się różnorakie, wpływowe teorie i kierunki: socjalizm, liberalizm, nacjonalizm, laicyzm, scjentyzm, tradycjonalizm, kontrrewolucjonizm i inne[4]. Mówiąc ogólnie, na wielu frontach - ideowym, politycznym, religijnym, ekonomicznym, kulturalnym, dyplomatycznym, a także militarnym - przebiegała walka o nowy kształt życia publicznego i inny układ stosunków społecznych.

Toczyła się ona, co ukazuje Benedetto Croce, pod hasłem wolności[5]. Początki tego procesu sięgały wprawdzie oświecenia i doktryn wypracowanych przez *les philosophes,* a nawet czasów jeszcze dawniejszych - renesansu i wystąpień reformatorskich myślicieli, którzy zaatakowali monumentalny gmach średniowiecznej umysłowości, wywołując tym „wielki ferment w duszach"[6]. Wydaje się jednak, że w XIX wieku nastąpiło apogeum tej walki. Wówczas trwały nadal silne wpływy Wielkiej Rewolucji Francuskiej, a czynniki, które znalazły się u jej podłoża, wciąż oddziaływały, zwłaszcza na wyższe warstwy społeczeństw[7]. Albowiem „dla całej arystokracji, duchowieństwa, zwłaszcza katolickiego, a nawet i burżuazji europejskiej rewolucja francuska była tragicznym przeżyciem, a pamięć o niej zaciążyła nad poglądami i postępowaniem tych czynników przez cały XIX wiek"[8].

Równocześnie postępowała laicyzacja. Wypierano Kościół z dziedzin, w których wcześniej odgrywał on ważną rolę. „Najogólniej mó-

Zob. S. Kieniewicz, *Oblicze ideowe Wiosny Ludów,* PZWSz, Warszawa 1948, s. 5-42.

Zob. B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku,* tłum. J. Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, passim.

[6] Ch.-J. Hefele, J. Hergenroether, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* tłum. H. Leclerca, t. 8, cz. 1, Letouzey et Ané, Paris 1917, s. 426. Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków,* wyd. 3. popr. i uzup., IW Pax, Warszawa 1999, s. 12-13; M. Żywczyński, *Kościół i rewolucja francuska,* IW Pax, Warszawa 1951, s. 5.

[7] Zob. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie.* Znak, Kraków 1999, s. 281; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego,* t. 3, cz. 2, *Czasy nowożytne 1758-1914,* ATK, Warszawa 1991, s. 5-6.

[8] M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789-1870,* wyd. 9, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 209.

wiąc, torowano drogę modelowi kultury autonomicznej, niezależnej od pryncypiów autorytatywnie głoszonych przez Kościół"[9]. Radykalne kręgi laickie lub wręcz antyklerykalne usiłowały wymóc na Kościele rezygnację z zadań społecznych i wycofanie się z życia publicznego albo podporządkować sobie instytucje kościelne[10]. Zjawisko to, nazwane przez Zygmunta Zielińskiego „inwazją liberalizmu"[11], miało różne oblicza: liczne i coraz dalej sięgające ingerencje władz świeckich *in sacris,* dążenie do likwidacji instytucji i placówek prowadzonych przez Kościół (które doprowadziło np. do kasaty zakonu jezuitów na mocy brewe Klemensa XIV *Dominus ac Redemptor* z 21 lipca 1773 roku[12]), sekularyzacje dóbr klasztornych i diecezjalnych, sankcje wobec kleru. Sfery, z których relegowano Kościół, nierzadko opanowywała administracja państwowa, co wiązało się z ogólnym wzrostem roli i zakresu działania aparatów państwowych w XIX wieku[13]. Groźny dla Kościoła okazywał się zwłaszcza etatyzm i absolutyzm (którego najbardziej chyba znanymi przykładami, choć oczywiście nie jedynymi, były terezjanizm i józefinizm). Choć liberalizm formalnie przeciwstawiał się absolutyzmowi, to skutki działania obydwu były dla rzeczywistości eklezjalno-religijnej podobnie destrukcyjne. Najbardziej widoczną zapowiedzią, niemalże emblematem tego, że Kościół nie zdoła już utrzymać stanu swojego szeroko rozumianego posiadania, było obalenie Państwa Kościelnego i uwięzienie Piusa VI przez wojska francuskie pod dowództwem gen. Louisa Alexandre'a Berthiera na przełomie wieków XVIII i XIX, a potem, niewiele lat później, powtórzenie tej sytuacji, z udziałem papieża Piusa VII, przez Napoleona Bonapartego[14]. Obydwa te wydarzenia można potraktować jako swoiste precedensy, których następstwem stało się definitywne odebranie Kościołowi *Patrimonium Sancti Petri*

[9] Z. Zieliński, dz. cyt., s. 18.

[10] Zob. tamże, s. 17-20. Por. J. J. Sheehan, *Kultura i życie umysłowe,* w: T.C.W. Blanning (red.), dz. cyt., s. 156-160.

[11] Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., s. 17, 194.

[12] Zob. M. Banaszak, dz. cyt., s. 8-10; D. Olszewski, dz. cyt., s. 253-254; Z. Zieliński, dz. cyt., s. 14, 36.

[13] Zob. M. Żywczyński, *Kościół,* s. 10-15, 36-52.

[14] Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., s. 63-65, 77-81.

w 1870 r. W ten oto sposób mieli Francuzi zapoczątkować proces utraty przez katolicki Rzym tych dóbr, które nabył on ponad 1100 lat wcześniej dzięki pomocy króla Franków Pepina Małego.

Na styku dziedziny społecznej z gospodarczą zaczęła rodzić się kwestia społeczna[13], wynikła z faktu, że XIX stulecie było „wiekiem pary i kolei żelaznych"[16]. Pomimo że kwestia społeczna, zwana podówczas socjalną albo robotniczą, dotyczyła szerokich mas ludowych, czyli nowo powstającej klasy robotników wielkoprzemysłowych, i budziła ożywione reakcje wśród filozofów (Alexis de Tocqueville, Charles Fourier), publicystów oraz działaczy polityczno-społecznych (Robert Owen, Samuel Bamford), a nawet poetów (Heinrich Heine)[17], przez długi czas pozostawała niezauważona, przynajmniej oficjalnie, przez najwyższe czynniki kościelne[18]. Została przez nie podniesiona publicznie dopiero pod koniec stulecia - jak twierdzi Z. Zieliński, o cały pontyfikat Piusa IX za późno[19] - kiedy papież Leon XIII poświęcił jej encyklikę *Rerum novarum* (1891), zapoczątkowując tym samym nowoczesny etap w długiej tradycji nauki społecznej Kościoła. Wyraźne antycypacje doktryny zawartej w tym dokumencie, np. dotyczące zasady pomocniczości lub koncepcji osoby jako źródła i celu życia społecznego, można dostrzec u Rosminiego, który dostrzegał wagę kwestii społecznej i potrzebę jej systemowego rozwiązania.

Innym ważnym zjawiskiem było budzenie się, odtwarzanie lub wzmacnianie samoświadomości wielu narodów europejskich, takich jak Polacy, Niemcy, Włosi, Czesi, Słowacy, Białorusini i inni[20]. Punktem kulminacyjnym tego fermentu w łonie narodów stały się wyda-

[1] Zob. M. Żywczyński, *Historia,* s. 419-424; J. Ugniewska-Dobrzańska, *Kwestia społeczna w ideologiach włoskiego Risorgirnenta,* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 24(1978), s. 69-87.

[1] A. Rosmini, *La Società ed il suo fine,* IV, XXI, w: tenże, *Filosofia delia política,* red. M. d'Addio, Città Nuova. Roma 1997, s. 452 (dalej: SF).

[1] Zob. *Wiek XIX w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii, studentów i uczniów,* oprać. M. Sobańska-Bondaruk, S. B. Lenard, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 134-141.

[18] Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., s. 24, 209: M. Żywczyński, *Kościół,* s. 26-31.

[19] Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., s. 24, 209.

[20] Zob. B. Croce, dz. cyt., s. 17-18, 169-208; M. Żywczyński, *Historia,* s. 227-237.

rżenia określane w historiografii jako Wiosna Ludów. Na Półwyspie Apenińskim nurt narodowościowy - a zarazem dążność do uwalniania się spod obcej dominacji, głównie francuskiej i austriackiej - przyjął postać ruchu Risorgimento[21]. Mimo silnych zawirowań politycznych, licznych trudności na drodze do zjednoczenia włoskich księstw i republik w jeden organizm państwowy oraz powszechnej niepewności co do kształtu przyszłego państwa, był to dla wielu Włochów czas nowej nadziei, a król Karol Albert miał podstawy, aby oznajmiać, że „losy Italii dojrzewają: przyszłość szczęśliwie uśmiecha się do odważnych obrońców praw podeptanych"[22]. Risorgimento jednak miało też prominentnych przeciwników. „Przeciwstawiał się temu ruchowi ogół monarchów (najbardziej zaś papieże), ogromna większość arystokracji i wyższego kleru"[23].

Słusznie zatem stwierdzono, że Rosmini był „człowiekiem okresu przejściowego, [...] żył w czasie zmian, przekształceń, przemian, wskutek czego odbierał wpływy z różnych stron"[24]. Obserwował on i analizował zachodzące w jego czasach transformacje, często upatrując w nich zagrożenie dla cywilizacyjnych fundamentów Europy. Świadczą o tym nie tylko jego dzieła, lecz także opinie i oceny znających go osób, zarejestrowane w korespondencji, wspomnieniach, notatkach i biografiach. Rosmini sprzeciwiał się zawieraniu łatwych kompromisów z nadchodzącą rzeczywistością. Jean-Marc Trigeaud interesująco wskazuje na filozoficzną wymowę nonkonformizmu uczonego z Rovereto, a równocześnie na platońskie inspiracje jego orientacji myślowej: „Nawiązując do ponadczasowej *(éternelle)* postawy filozofa, wprowadzonej przez platonizm, która polega na przeciwstawianiu nieodwołalnego «nie» [...] naciskom historycznym

[21] Zob. tamże, s. 229, 313-314; tenże, *Włochy nowożytne 1796-1945,* PWN, Warszawa 1971, s. 7-10; T. Wituch, *Zjednoczenie Włoch,* WSiP, Warszawa 1987, s. 3-5, 218-223; J. A. Gierowski, *Historia Włoch,* Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 430-483.

[22] Odezwa króla sardyńskiego Karola Alberta do mieszkańców Lombardii z 24 III 1848 r., w: *Wiek XIX w źródłach,* s. 112-113.

[23] M. Żywczyński, *Historia,* s. 229.

[24] A. Ravà, *Risposta del Relatore* [Wypowiedź w dyskusji], w: F. Sciacca (red.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955),* t. 1, G. C. Sansoni, Firenze 1957, s. 214.

i światowym, uwarunkowaniom opinii i przygodności, filozofia Rosminiego uwalnia się od kryterium użyteczności, które aż nadto było stosowane przez pseudomyślicieli albo sofistycznych retorów"[25]. Włoski filozof odważnie i z uzasadnieniem krytykował wszystkie te elementy kulturowe, a zwłaszcza polityczne, które uważał za wadliwe i szkodliwe: nowe ideologie (np. różne formy socjalizmu i komunizmu, których zwolenników nazywał utopistami), niekontrolowane działania parlamentów i monarchów w zakresie ustawodawstwa, rozpoczynający się wyzysk robotników w wielkim przemyśle, łamanie praw człowieka przez absolutystyczne rządy, ingerencję aparatu urzędniczego w wewnętrzne sprawy Kościoła lub życie religijne obywateli[26], partykularyzm stronnictw politycznych[27], indywidualizm szerzący się w europejskich społeczeństwach. Rosmini był przeświadczony, że przyszło mu żyć w dobie upadku cywilizacji: indyferentyzmu religijnego, degrengolady moralnej, rozkładu więzi społecznych, korupcji polityków, recesji w pedagogice, degeneracji nauk i sztuk. W związku z tym „wielekroć mówił o swej nieufności do mas, do ludzi swojego czasu"[28]. Tę postawę włoskiego myśliciela wolno uznać za przejaw katastrofizmu, stanowiącego jeden z przewodnich motywów kultury XIX wieku[29].

Filozof z Rovereto był jednak daleki od wygłaszania kasandrycznych przepowiedni o przyszłości swojego kraju lub całej Europy. Kierował się realizmem w ocenie zjawisk społecznych, które miał sposobność obserwować. We wszystkich faktach i procesach historii starał się dostrzec i ukazać innym zarówno to, co szkodliwe, jak i to, co ma wartość dla społeczeństwa, kultury, stosunków międzyludzkich. Ta postawa Rosminiego wynikała z przyjętej przez niego zasady

[25] J.-M. Trigeaud, *Introduction: au risque de renaître,* w: A. Rosmini, *Introduction à la philosophie,* tłum. J.-M. Trigeaud, Bière, [b.m.w.] 1992, s. 10.

[26] Zob. np. SF II, XIII, s. 218-230.

[27] Zob. np. A. Rosmini, *O partiach politycznych,* tlum. P. Borkowski, „Rojalista - Pro Patria" 2001, nr 3 (34), s. 10-12.

[28] G. Perticone, *Risposta del Relatare* [Wypowiedź w dyskusji], w: M. F. Sciacca (red.), dz. cyt., t. 1, s. 271.

[29] Zob. N. Ferguson, *Gospodarka europejska 1815-1914,* w: T. C. W. Blanning (red.), dz. cyt., s. 101-105.

filozoficznej, „że w każdym błędnym systemie, który odniósł pewne powodzenie, w samym błędzie, zawsze tkwi jakaś część prawdy"[30]. Mimo generalnie ujemnej oceny, jaką wystawił swojej epoce i ludziom sobie współczesnym, starał się w swych spekulacjach i działalności unikać rozwiązań skrajnych. Wbrew konserwatyzmowi własnej sfery społecznej uważał, że nie powinno się zajmować pozycji reakcyjnych czy defetystycznych, lecz trzeba się włączyć w tworzenie nowego porządku w Europie, po to, żeby nadać mu kształt jak najbardziej humanistyczny, czyli zarazem chrześcijański. Włoski filozof utrzymywał, że współczesność nie tylko niesie zagrożenia, lecz także oferuje szanse, otwierając przed narodami i Kościołem możliwości, które należy rozpoznać i wykorzystać. Z tej racji, „akcentując wolność osoby ludzkiej i prawo narodów do wolności, podkreślał konieczność pogodzenia Kościoła z nowożytną kulturą"[31]. Sądził, że błędy myślowe i praktyczne w wiekach XVII i XVIII wzięły się nie ze złej woli ludzkiej, tylko z utraty punktów orientacyjnych i nieufności do organizacji życia społecznego i indywidualnego, która okazała się niewystarczająca. W związku z tym twierdził, że XIX wiek ma, z wyroków Opatrzności, przywrócić zdrowe zasady życia i pouczyć o nich nowe pokolenia - i czuł się powołany, by wziąć jak najaktywniejszy udział w tym dziele[32].

Rosmini należał do ludzi aktywnych i ambitnych, którzy nie zamierzają się ograniczać do roli obserwatorów i analityków wydarzeń, lecz pragną wpływać na ich przebieg. Silne poczucie misji u włoskiego filozofa brało się zapewne z faktu, że był on z urodzenia arystokratą, a z powołania - księdzem; stąd jego wieloraka (naukowa, publicystyczna, duszpasterska, a nawet dyplomatyczna) aktywność. Zdawał sobie sprawę, że jego stulecie jest okresem wielkich przesileń w historii Europy, a jednocześnie wiekiem ideologii. Na jedne i na drugie

U. Muratore, *Chrześcijaństwo a demokracje liberalne. Znaczenie religii chrześcijańskiej dla życia politycznego według Antonia Rosminiego,* tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo" 2004, nr 4-5, s. 618.

[31] B. Kumor, *Historia Kościoła,* t. 7, *Czasy najnowsze 1815-1914,* RW KUL, Lublin 1991, s. 26.

[32] Zob. A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* t. 1, *The Essence of Right,* 5, tłum. D. Cleary, T. Watson, Rosmini House, Durham 1993, s. 5.

chciał zareagować, przede wszystkim opracowując jednolitą i wszechstronną teorię filozoficzną.

Miejsce problematyki społeczno-politycznej w systemie filozoficznym Rosminiego

Rosmini uprawiał filozofię *par excellence* systemową. Uważał, że celem badań filozoficznych jest metodyczne łączenie wszystkich obszarów poznania w organiczną syntezę, i w tym kierunku prowadził swoje prace naukowe. Reprezentował ten nurt w filozofii nowożytnej, w którym powstawały „wielkie obejmujące świat systemy, w których usiłuje się niejako do jednego mianownika sprowadzić całość naszej wiedzy"[33]. To podejście filozofa z Rovereto zgadzało się z duchem epoki, w której manifestowało się „wszechobecne dążenie do stworzenia systemu ogarniającego całość myślowego dorobku ludzkości"[34]. Filozofię Rosminiego należy zatem traktować jako uporządkowany zbiór problemów i twierdzeń, który w zamyśle autora miał ujmować ogół wiedzy (dyscyplin naukowych) i umiejętności (sztuk) od strony filozoficznej. Włoski uczony wielekroć artykułował swoją intencję, żeby jego badania doprowadziły do skonstruowania pełnego „systemu prawdy"[35]. Każdy poszczególny problem lub kompleks problemów, którymi włoski filozof się zajmował, miał dokładnie wyznaczoną pozycję w całości jego badań, a perspektywa, w której był podejmowany, analizowany i rozstrzygany, była ściśle określona przez przesłanki natury metodologicznej i metaprzedmiotowej stojące u podstaw Rosminiańskiego systemu.

Aby zatem odpowiedzieć na pytanie o miejsce badań nad problematyką społeczno-polityczną w systemie filozoficznym myśliciela

[33] J. Bocheński, *Światopogląd a filozofia,* w: tenże, *Sens życia i inne eseje,* Philed, Kraków 1993, s. 178.

[34] J. J. Sheehan, dz. cyt., s. 153.

[35] Zob. A. Rosmini, *Szczegółowe cele, do których została przyporządkowana nauka wyłożona w różnych dziełach autora,* 5-8, w: tenże, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię,* tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2004, s. 38-50.

z Rovereto, należy ustalić najpierw, jak Rosmini rozumiał przedmiot filozofii w ogóle, a następnie, jaką przyjmował koncepcję filozofii politycznej. Trzeba przy tym stwierdzić, że poglądy włoskiego uczonego na istotę filozofii polityki oraz jej pozycję wobec pozostałych dziedzin poznania filozoficznego charakteryzują się dość znacznym stopniem złożoności i z tej racji dają pole do pewnych interpretacji oraz dyskusji. Dlatego podkreślmy, że poniższa rekonstrukcja poglądów Rosminiego nie tylko jest z konieczności ograniczona do najistotniejszych elementów, lecz także stanowi wyraz pewnego indywidualnego spojrzenia analityczno-interpretacyjnego.

Rosmini, nawiązując do antycznego pojmowania filozofii, określa ją jako „naukę o racjach ostatecznych"[36]. Wyrażenie to ma sens analogiczny, ponieważ Rosmini przez „najwyższe racje" (lub „najwyższe przyczyny") rozumie wielkości ontyczne konstytuujące zarówno rzeczywistość w ogóle, jak i każdy z jej przedmiotowo wydzielonych obszarów, eksplorowanych w poszczególnych dziedzinach wiedzy i umiejętności[37]. Stąd, według filozofa z Rovereto, „należy [...] odróżnić «najwyzsze przyczyny wszystkiego, co poznawalne*, które «konstytuuja cel *filozofii ogólnej»,* od najwyższych przyczyn określonych części tego, co poznawalne, które «konstytuuja cel *filozofii szczegółowych* pojedynczych nauk: filozofii nauk matematycznych, filozofii fizyki, filozofii historii, filozofii polityki, filozofii sztuki itd.»"[38].

Spośród wymienionych w powyższym cytacie szczegółowych dziedzin filozofii najbardziej interesująca jest dla nas filozofia polityki. Aby zrekonstruować jej pojęcie, które Rosmini wypracował i którym się posługiwał w swoich rozważaniach, należy najpierw ustalić, jak rozumiał on samą politykę.

[36] Tenże, *Przedmowa do dzieł politycznych,* w: tenże, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych,* tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2001, s. 71 (dalej: ŁP).

[37] Zob. tenże, *Szczegółowe cele,* 5-8, s. 38-50; ŁP, s. 71.

[38] E. Botto, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini,* Vita e Pensiero, Milano 1992, s. 62.

Dla włoskiego uczonego polityka jest najwyższą ze sztuk ; twierdzenie to przypomina poglądy Arystotelesa[40]. Podmiotem uprawiającym politykę jest rząd społeczności politycznej. Polityka jest więc sztuką rządzenia i jako taka należy nie do dziedziny teorii, lecz praktyki. Włoski filozof określa ją jako „sztukę kierowania społeczności obywatelskiej do jej celu za pomocą tych środków, które należą do rządu"[41].

W związku z powyższą definicją nasuwa się pytanie, co Rosmini rozumiał przez „środki polityczne". Lektura *Filozofii polityki (Filosofía delia política)* pozwala stwierdzić, że pojęcie to stanowi poszerzoną i zmodernizowaną wersję pojęcia czynników (jakości) obecnych w państwach, które występowało w filozofii politycznej Arystotelesa[42]. Pisząc o środkach politycznych, włoski filozof miał na myśli wszelkiego rodzaju elementy, struktury, zasoby, mechanizmy, warunki i relacje obecne w społeczności politycznej, które mogą zostać wyzyskane przez rządzących na jej korzyść bądź niekorzyść[43]. Zdaniem Rosminiego każdy z tych środków ma określoną przydatność do służenia celowi społeczności obywatelskiej. Stosowanie środków nieprzydatnych odwraca społeczność od jej celu; natomiast im środki są skuteczniejsze, tym bardziej sprzyjają wypełnianiu przez społeczność jej naturalnego celu[44].

Przydatność środków jest tą ich cechą, która dla Rosminiego stanowi nie tylko zasadę ich rozróżniania, lecz także podstawę łączenia ich w kategorie[45]. Myśliciel z Rovereto uważa, że według kryte-

[39] Zob. ŁP, s. 71.

[40] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* I (1094a-b).

[41] SF, s. 122. Por. ŁP, s. 71. Wyjas'niajac swe rozumienie polityki, Rosmini używa analogii fizykalnej i określa politykę jako mechanikę społeczną (zob. SF, s. 122). Tą samą analogią posłużył się wcześniej Charles L. de Montesquieu, ale w sposób bardzo ogólnikowy (zob. Monteskiusz, *O duchu praw,* XVII, VIII, tłum. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 1997, s. 238). Rosmini natomiast eksploruje ją o wiele głębiej, by na jej podstawie sformułować podstawowe postulaty dla rządzących (zob. SF, s. 122-123; ŁP, s. 85-86).

[42] Zob. Arystoteles, *Polityka,* IV (1294a).

[43] Zob. ŁP, s. 72 i nn.

[44] Zob. tamże.

[45] Zob. ŁP, s. 72-74.

rium przydatności do celu można zbudować ogólną klasyfikację środków politycznych, ażeby „sprowadzić je do nielicznych najwyższych klas albo i do jednej zasady"[46]. Każda z tych klas obejmuje wszystkie środki polityczne, które mają tę samą rację przydatności do służenia celowi społeczności obywatelskiej; w ten sposób najszersze klasy zostają wyróżnione na podstawie najwyższych racji, które tym samym stają się ostatecznymi racjami polityki. Dlatego Rosmini formułuje określenie filozofii polityki jako wariant swojej generalnej definicji filozofii: „Filozofia w ogóle jest nauką o ostatecznych racjach rzeczy, a zatem szczegółowa filozofia polityki musi być tą nauką, która poszukuje jakiejś ostatecznej racji czy ostatecznych racji, z których środki polityczne mogą czerpać swoją skuteczność"[47].

Według Rosminiego więc filozofia polityki zajmuje się dociekaniem ostatecznych racji, w których świetle następnie ocenia skuteczność środków politycznych. Jej głównym zadaniem jest wartościowanie środków politycznych ze względu na ich przydatność dla społeczności oraz formułowanie reguł ich stosowania, tak żeby najlepiej wypełniły swoje przeznaczenie[48]. Tak pojęta filozofia polityki jest nauką ściśle normatywną, ponieważ jej istotnym zadaniem jest formułowanie sądów normatywnych o środkach politycznych. Podobnie jak Dante Alighieri[49], Rosmini uważał, że polityka jest przedmiotem zarówno rozważań teoretycznych, jak i działań praktycznych, z tym że w tym wypadku teoria jest podporządkowana praktyce i ma służyć jej uregulowaniu. Michèle Cuciuffo słusznie stwierdza, że „Rosmini postrzegał całą filozofię praktyczną w optyce deontologicznej i normaty wistycznej "[50].

W związku z tym powstaje pytanie, co według Rosminiego ma być podstawowym źródłem norm formułowanych na gruncie filozofii polityki. Innymi słowy, chodzi o wskazanie podstaw systemowych, na

[46] ŁP, s. 74.
[47] ŁP, s. 75.
[48] Zob. ŁP, s. 75 i nn.; SF, s. 121-123.
[49] Zob. Dante, *Monarchia,* I, II.
[50] M. Cuciuffo, *Morale e politico in Rosmini,* Marzorati, Milano 1967, s. 59. Por. tamże, s. 151.

których włoski myśliciel opiera własną koncepcję tej dyscypliny filozoficznej.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba ustalić, czym dla Rosminiego jest przedmiot materialny filozofii polityki, tzn. społeczność polityczna. Włoski filozof stwierdza, że w najogólniejszym ujęciu każda społeczność jest kompleksem uprawnień i obowiązków istniejących między ludźmi[51]. Chcąc więc zbudować możliwie adekwatną i pełną teorię społeczno-polityczną, należy skonstruować naukowy opis i wyjaśnienie trzech kategorii bytów: człowieka, jego obowiązków i jego praw - skoro ich wzajemne powiązanie wyznacza naturalną konstytucję społeczności politycznej. Każdy z tych rodzajów bytów stanowi przedmiot odrębnej dyscypliny filozoficznej, odpowiednio: antropologii, etyki i filozofii prawa. Stąd te trzy działy filozofii stanowią dla uczonego z Rovereto systemowe podstawy filozofii polityki.

W związku z tym niemożliwe jest ukazanie i zrozumienie filozofii politycznej Rosminiego (podobnie jak całej jego filozofii, a także teologii) bez nawiązania do opracowanej przez niego teorii człowieka i jego relacji. Jak pisze Nunzio Galantino, „zainteresowanie człowiekiem występuje [...] jako stały wątek we wszystkich dziełach Rosminiego. [...] całą myśl teologiczną i filozoficzną Rosminiego przenika zasada: człowiek i rozważania nad nim stanowią punkt wyjścia wszelkiej refleksji"[52]. Myśliciel z Rovereto stawia więc i rozwiązuje problemy społeczne i polityczne w świetle poznania człowieka, jego struktury ontycznej, inklinacji i potrzeb, właściwego mu trybu poznawania i postępowania, a także jego dwojakich odniesień do innych bytów: odniesień typu deontologicznego (obowiązków) i eudajmonologicznego (praw podmiotowych). Rosmini podkreśla, że fakty i procesy z dziedziny społeczno-politycznej nie istnieją samodzielnie, dlatego konieczne jest rozpatrywanie ich w związku z naturą ich źródła, czyli bytu ludzkiego. Tym samym więc „zaprzecza samowystarczalności filozofii polityki"[53]. Filozofia polityki nie może wytłumaczyć

[51] Zob. A. Rosmini, *The Philosophy,* 26, t. 1, s. 21.

[52] N. Galantino, *Filozoficzne i teologiczne podstawy antropologii Antonia Rosminiego,* tłum. P. Borkowski. „Społeczeństwo" 2004, nr 4-5, s. 631, 632.

[53] E. Botto, dz. cyt., s. 220.

rzeczywistości społeczno-politycznej ani wskazać dla niej dostatecznie uzasadnionych norm, jeżeli nie odwoła się do najgłębszych racji związanych z podmiotem wszelkich społeczności, czyli człowiekiem. Jest to naczelne założenie badań Rosminiego w dziedzinie politycznej.

Komentując poglądy filozofa z Rovereto, Mario d'Addio zauważa, że „jak dla Platona, tak dla Rosminiego społeczność polityczna jest człowiekiem w powiększeniu, ale nie w sensie [...] naturałistycznym, przyjmowanym przez wielkiego greckiego filozofa, tylko w chrześcijańskiej perspektywie indywidualności i duchowej natury człowieka"[54]. Cytowany komentator słusznie zwraca uwagę na daleko posuniętą zbieżność między ujęciami Platona i Rosminiego, pomija jednak pewną różnicę, która rysuje się między stanowiskami obydwu filozofów. Otóż Platon przyrównywał człowieka do *polis* głównie po to, żeby przedstawić bardziej plastyczny i sugestywny obraz psychiczno-moralnej struktury bytu ludzkiego[55]. Tymczasem filozof z Rovereto w ramach swej filozofii społeczno-politycznej odwoływał się do danych o bycie ludzkim w tym celu, żeby pełniej i dokładniej wytłumaczyć modalności bytu zbiorowego. Za fundamentalne założenie swoich rozważań uznał on tezę, że „racja wszystkich faktów społecznych znajduje się w człowieku [...]. Wszystko, co powstaje w narodach w większej skali i w innych proporcjach, uprzednio w zalążku istnieje w umysłach ludzi, którzy tworzą społeczność"[56]. Analogia jednostki i państwa pełni więc u Rosminiego funkcję odwrotną niż u Platona, chociaż ma tę samą treść oraz wynika ze zbliżonych przesłanek. Platon bowiem także opowiadał się przeciwko poglądowi, „że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach"[57].

Według filozofa z Rovereto *status civilis* daje się zatem adekwatnie wytłumaczyć tylko dzięki pogłębionemu namysłowi nad *conditio humana.* „W istocie rzeczy Rosmini mówi [...], że cała teoria prawa

[54] M. d'Addio, *Introduzione,* w: A. Rosmini, *Filosofia delia politico,* s. 19.

[55] Zob. np. Platon, *Państwo,* IV (441c-e); VIII (543d-545e); IX (571 a i nn.).

[56] SF IV, s. 357.

[57] Platon, *Państwo,* VIII (544d-e), tłum. W. Witwicki. Podobnie uważał św. Augustyn, *Państwo Boże,* IV, III.

i państwa, cała filozofia polityki, moralności i prawa musi opierać się na spekulatywnym pojęciu osoby"[58]. Jak zauważa Stefano Ricciuti, myśliciel z Rovereto zakłada „logiczną uprzedniość dyskursu etyczno-prawnego wobec dyskursu politycznego"[59]. Antropologia wszakże, etyka i filozofia prawa nie tylko są, według Rosminiego, kluczem do odczytywania rzeczywistości społeczno-politycznej. Stanowią bowiem dla niego również podstawę do formułowania norm w tej dziedzinie: „Nauka polityczna, która poucza rządy, jak wywierać wpływ na społeczności, żeby ułatwić im osiąganie właściwego im celu, nie może zostać doprowadzona do doskonałości [...] bez odwołania się do psychologii"[60] (psychologia jest tu rozumiana w klasycznym sensie, jako nauka o duszy). Włoski uczony sądzi, że jeżeli fakt społeczny wywodzi się z natury ludzkiej, to każda społeczność powinna odpowiadać naturalnym potrzebom i skłonnościom człowieka. Dlatego Rosmini zakłada „konieczność poznania [...] natury ludzi, aby mieć pewność, że potrafi wskazać na taki porządek społeczny, jaki przyczyni się do utwierdzenia [...] godności osoby"[61]. Sam myśliciel z Rovereto najzwięźlej formułuje własną koncepcję uprawiania filozofii polityki w zdaniu: „Zamysłem naszym [...] jest położyć fundamenty filozofii politycznej na pewnym gruncie nauki o człowieku"[62].

Charakter filozofii społeczno-politycznej Rosminiego

Swoją filozofię społeczno-polityczną Rosmini wyłożył w wielu pismach, niekiedy na pozór dosyć odległych od tej tematyki. Najważniejszym, dojrzałym jego traktatem z tego zakresu jest *Filozofia*

G. Perticone, *La costituzione secondo Rosmini,* w: M. F. Sciacca (red.), dz. cyt., t. 1, s. 251.

[59] S. Ricciuti, *Prospettive delia fdosofla politico-giuridica rosminiana,* „Rivista di filosofia neo-scolastica" 1999, nr 3, s. 347.

[60] SF IV, s. 357.

[61] A. Tarantino, *Natura delie cose e società civile. Rosmini e Romagnosi,* Studium, Roma 1983, s. 168-160.

[62] SF IV, s. 358. Zob. też A. Rosmini, *Szczegółowe cele,* 13-15, s. 56-64.

polityki (wyd. 1839). Istotna pod tym względem jest także *Filozofia prawa (Filosofía del diritto,* 1840-1841, wyd. 1841-1843). Nieco szerzej o tych pracach była już mowa gdzie indziej[63]. Później spod pióra Rosminiego wyszły bardziej szczegółowe prace z dziedziny społeczno-politycznej, m.in. *O naturalnej konstytucji społeczności obywatelskiej (Della naturale costituzione delia società civile,* 1848, wyd. 1887), *Rozprawa o komunizmie i socjalizmie (Saggio sul comunismo e socialismo,* 1847, wyd. 1849), *Konstytucja według sprawiedliwości społecznej z Dodatkiem o jedności Włoch (La costituzione secondo la giustizia sociale con un'Appendice sull'Unità d'Italia,* 1848, wyd. 1848). Były to w gruncie rzeczy opracowania przeznaczone dla wąskiego, solidnie wykształconego kręgu odbiorców, chociaż dotyczyły zagadnień praktyki politycznej i co do treści i samych powodów swego powstania ściśle wiązały się z sytuacją polityczną we Włoszech około połowy XIX wieku. Natomiast celem popularyzacji swoich pomysłów odnośnie do kształtu przyszłego państwa włoskiego Antonio Rosmini zamieścił latem 1848 r. na łamach turyńskiego periodyku „II Risorgimento" (który zaczął wychodzić w tymże roku pod redakcją Camilla Bensa di Cavoura) cykl artykułów publicystycznych pod zbiorczym tytułem *Konstytuanta królestwa Północnych Włoch (La Costituente del regno dell'Alta Italia).* Chcąc uchronić naród Italii, który dopiero zaprowadzał rządy konstytucyjne i nie dysponował własnym, rodzimym paradygmatem prawidłowej ich organizacji, przed błędami, jakie stały się udziałem m.in. Francuzów, filozof z Rovereto w stanowczych i pełnych uczucia słowach przestrzegał swych rodaków przed bezkrytycznym przenoszeniem na ojczysty grunt cudzoziemskich wzorów: „Jeżeli wy, Włosi, chcecie uchwalić nową konstytucję królestwa Północnych Włoch na drodze czystego naśladownictwa, jeżeli chcecie powielić tę czy inną z konstytucji danych Europie po roku 1789, jeżeli cała wasza praca sprowadza się do drugorzędnych modyfikacji i z zamkniętymi oczami przyjmujecie zasady, na których owe ustawy zostały oparte, za nienaruszalny pewnik nie wymagający krytyki, czy w takim razie wiecie, co czynicie? Spro-

[63] Zob. P. Borkowski, *Antonia Rosminiego filozofia polityki,* w: ŁP, s. 43-67.

wadzacie nieszczęście na Włochy". W ostatnich latach życia Antonio Rosmini opublikował jeszcze na łamach turyńskiego dziennika „L'Armonía delia religione colla civiltà" dwa cykle artykułów: *Le principali questioni politico-religiose della giornata* oraz *Della liberta di insegnamento,* w których roztrząsał zagadnienie wzajemnych stosunków Kościoła i państwa na tle ówczesnej sytuacji w Italii, m.in. broniąc wolności Kościoła przed zaborczością rządu piemonckiego oraz prawa do nauczania i uczenia się wolnego od ingerencji ze strony aparatu państwowego. Monopol państwowy w dziedzinie szkolnictwa uważał Rosmini za zgubne nadużycie władzy, będące składnikiem dziedzictwa Wielkiej Rewolucji Francuskiej[65].

Filozof z Rovereto nie tylko oddawał się więc teoretycznym rozważaniom nad sprawami państwa i społeczeństwa, ale też często wypowiadał się na tematy związane z bieżącą polityką. Warto zwłaszcza przypomnieć jego stosunek do żywej dla XIX-wiecznych Włoch sprawy zjednoczenia. Rosmini ustawił się względem niej na pozycjach neogwelfickich, głosząc, podobnie jak Vincenzo Gioberti i Cesare Balbo, konieczność skonfederowania państewek Półwyspu Apenińskiego pod przewodnictwem papieża[66]. Chciał w ten sposób ocalić społeczny autorytet oraz polityczne znaczenie papiestwa, które postrzegano już wtedy, wraz z anachronicznie zorganizowanym Państwem Kościelnym, jako jedną z głównych przeszkód na drodze do pełnego zjednoczenia Italii. Dystansował się więc tym samym zarówno od konserwatystów, którzy chcieli zachować integralność Państwa Kościelnego w niezmienionym lub nieznacznie zmienionym kształcie (nawet za cenę obecności na Półwyspie Apenińskim obcych wojsk interwencyjnych), jak i od liberałów, którzy z kolei uważali istnienie samodzielnego organizmu politycznego poddanego władzy papieża za główną przeszkodę w budowaniu jednolitego i nowocześnie urzą-

[64] A. Rosmini, *La Costituente del regno dell'Alia Italia,* art. z 06.07.1848, w: tenże, *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediii sullo Stato,* red. C. Gray, Fratelli Bocea, Milano 1952, s. 250-253.

[65] Zob. E. B. Brunello, *Rosmini. Dal sistema all'etica e al pensiero politico,* Casa Editrice Prof. Riccardo Patron, Bologna 1963, s. 183-184.

[66] Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., s. 140.

dzonego państwa włoskiego. Postawa „księdza z Rovereto" (jak lubił sam siebie określać) spotykała się jednak z niezrozumieniem, a często i czynną wrogością w zachowawczo zorientowanych środowiskach kurialnych, w których pierwsze skrzypce grał watykański sekretarz stanu, kard. Giacomo Antonelli. Ostrze krytyki kierowano przeciw niemu głównie z kręgów jezuickich skupionych wokół założonego w roku 1850 periodyku „Civilta cattolica".

Nowoczesny jak na panujące podówczas okoliczności charakter poglądów włoskiego filozofa uwidocznił się szczególniej w dwóch jego dziełach: *Pięć ran Kościoła Świętego (Delie cinque piaghe delia Santa Chiesa,* 1832-1833, wyd. 1848) oraz *Konstytucja według sprawiedliwości społecznej (La costituzione secondo la giustizia sociale,* wyd. 1848), w których autor postulował przeprowadzenie gruntownych reform w strukturach i funkcjach kościelnych oraz społeczno-państwowych. W dziedzinie eklezjalnej miało to być m.in. wprowadzenie języków narodowych do liturgii i uwolnienie ludzi Kościoła od zbytnio ich absorbującego nadmiaru dóbr materialnych; w dziedzinie zaś życia publicznego - wolność prasy i nauczania, swobodny dostęp każdego obywatela do funkcji państwowych i wiele innych. Były to reformy daleko idące, lecz - zdaniem ich projektodawcy - niezbędne do tego, aby nowe społeczeństwo i państwo przybrało humanistyczną postać i jak najlepiej służyło osobie, a Kościół mógł nadal skutecznie wypełniać swą ponadczasową misję w zmienionych okolicznościach doczesnych. Rosmini był przekonany, podobnie jak później Jacques Maritain, że Kościół wyposażony w „środki ubogie" nie musi być w gorszej pozycji niż Kościół dysponujący „środkami bogatymi"[67], a także, iż zagwarantowanie swobód obywatelskich nie musi prowadzić do osłabienia państwa. Uważał, że gra starych sił porządku europejskiego z nowymi winna się toczyć nie o ocalenie za wszelką cenę dawnych przywilejów, ale przede wszystkim o wypracowanie dla Kościoła *modus vivendi* w nowych warunkach i o poszerzenie horyzontów społecznych, to znaczy istotne zwiększenie zakresu wolności, ale bez niszczenia więzi wspólnotowych, w tym przybierającego na

[67] Zob. J. Maritain, *Religia i kultura,* tłum. H. Wężyk-Widawska, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1937, s. 55-56.

sile poczucia włoskiej jedności narodowej. Wymogi te były, jego zdaniem, pochodną momentu historycznego. Poglądy Rosminiego, zwłaszcza w kwestii reform wewnątrzkościelnych, okazały się jednak zbyt śmiałe. Chociaż autor „nie chciał wiele; postulował to, co w następnych dziesięcioleciach powoli się realizowało"[68], obydwa wymienione jego dzieła zostały potępione przez Świętą Kongregację Indeksu w roku 1849. Potępienie to - zresztą w pokorze i posłuszeństwie zaakceptowane przez autora nieprawomyślnych twierdzeń, co było postawą rzadko spotykaną (tytuły obydwu pism Rosminiego należą do grupy tych nielicznych, które w indeksie książek zakazanych opatrzono dopiskiem: „Autor w sposób chwalebny się podporządkował"[69]) - miało, o ile można to dzisiaj rozeznać, motywację wybitnie polityczną i dlatego wkrótce, w roku 1854, zostało odwołane po dokładniejszym zbadaniu przedmiotu przez organa watykańskie. Dużo poważniejszy charakter, bo *stricte* doktrynalny, miało drugie potępienie, ogłoszone w roku 1888, czyli ponad 30 lat po śmierci włoskiego filozofa, dotyczące czterdziestu twierdzeń wyjętych z różnych jego pism, głównie teologicznych. Skutkiem tego myśl Rosminiego przez długi czas znajdowała się raczej w cieniu zainteresowań badawczych włoskich uczonych. Na temat historii potępienia Rosminiego istnieje wiele opracowań, zarówno w języku polskim, jak i włoskim.

W swym konkretnym, historycznym wymiarze myśl filozoficzno-polityczna Rosminiego zawiera pewne stałe, ogólniejsze elementy, niezależnie od wielości i różnorodności wątków treściowych, które filozof z Rovereto kolejno podejmuje i rozwija. Spośród owych wątków należy wyróżnić przynajmniej następujące: próbę jak najpełniejszego ujęcia, w aspekcie przyczyn i skutków, fenomenu (lub szerzej: klimatu) Wielkiej Rewolucji Francuskiej, ze zwróceniem szczególnej uwagi na błędy i zagrożenia, jakie ze sobą przyniosła, oraz na potencjalne korzyści, jakie mogą z niej płynąć; uzasadnianie konieczności wyraźnej asystencji katolicyzmu (ucieleśnianego przez Kościół rzymskokatolicki) w życiu polityczno-społecznym; podkreślanie moralnej

[68] Z. Zieliński, dz. cyt., s. 148.

[69] Zob. *Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII,* [b.m.w.] 1895, s. 325.

niezależności i autonomii osoby ludzkiej w obliczu struktur społecznych i aparatu państwowego; chęć opracowania filozofii polityki *sub specie aeternitatis,* co przejawiało się w ciągłym pogłębianiu i mocowaniu tez filozoficznopolitycznych na gruncie metafizyki, antropologii, etyki oraz filozofii prawa; dążenie do swoistej równowagi teoretycznej poprzez unikanie rozwiązań skrajnych, a zarazem łączenie rozwiązań pozornie przeciwstawnych.

Sprawy społeczne i polityczne traktował Rosmini zawsze bardzo serio i poświęcił im w życiu niemało pracy, już to teoretycznej, już to „praktycznej i związanej ze skutecznością"[70]. W pewnym sensie cała jego twórczość miała za cel porządkowanie tej sfery rzeczywistości, którą określa się jako istnienie człowieka w zbiorowości: w rodzinie, społeczeństwie, w państwie i w Kościele. Jakże mogło być inaczej, skoro filozof z Rovereto żywił niezmienne przekonanie o wyjątkowej doniosłości tej właśnie dziedziny, którego nie omieszkał wyrazić w podniosłych słowach: „Jest rzeczą nader ważną, jest rzeczą świętą los ludów. Żaden przeto wysiłek, żadne głębokie rozmyślanie nie mogą wydać się zbytecznymi w tej materii, w której pojedynczy błąd decyduje o moralności, godności, o szczęściu wielu pokoleń ludzkich"[71].

La filosofía socio-politica di Antonio Rosmini nel suo contesto storico e sistemico

Riassunto

Antonio Rosmini è vissuto in un periodo di ampi e profondi mutamenti culturali, economici e socio-politici nell'Europa. Nonostante si fosse fatto, generalmente parlando, un'idea piuttosto negativa della sua época post-illuminista, ne percepiva anche i tratti positivi. Il Roveretano riteneva, infatti, che ogni errore ed ogni deformazione nascondesse in sé qualcosa di vero e di buono. Andando contro il conservatorismo proprio del suo ceto, non intendeva occupare le posizioni reazionarie, ma

ŁP, s. 98.
SF, s. 125.

contribuiré alla costruzione del nuovo ordine europeo per renderlo il più umano (e dunque, cristiano) possibile. Rosmini credeva che la sua epoca non solo portasse nel suo seno i pericoli, ma anche offrisse le possibilità nuove che andavano identificate e realizzate. Essendo un uomo dinámico e ambizioso, non voleva limitarsi a percepire e analizzare teóricamente i proccssi storici, ma dcsiderava cambiarne il corso. Lui aveva un senso forte di missione, probabilmente perché era sia aristocrático che sacerdote. Proprio da questo senso di missione proveniva la sua ampia attività che svolgeva come prête, scrittore, filosofo c teólogo. Rosmini era ben consapevolc che la sua epoca era ricca di avvenimenti molto importanti per il futuro deU'Europa e, alio stesso tempo, di grandi e spesso estreme ideologie che si stavano via via sviluppando; perciö voleva dare una risposta filosófica ad entrambi. Il Roveretano, infatti, prendeva sempre molto sul serio i fatti sociali e politici, a cui aveva dedicato tanto del suo lavoro, sia teórico che pratico. Si puö dire, in un certo senso, che tutta la sua attività, che lui svolgeva in qualità di uomo religioso e di scienziato, mirava ad un unico fine: rendere più ordinata la realtà che si suole chiamare dimensione sociale o relazionale dell'uomo, cioè, la sua intera vita familiäre, civile e spiritualc.

Trad, di Paweł Borkowski

IVlariachiara Coined

Czy istnieje Rosminiańska teologia polityczna?

Wstęp

Czy można mówić o Rosminiańskiej teologii politycznej? Pierwsza trudność w podejmowaniu tematu „teologii politycznej" wiąże się z interdyscyplinarnością metody nieodzownej w toku badań, w których ten sam przedmiot wymaga zróżnicowanej wiedzy. Trudność druga wynika z ogromu zainteresowań naukowych Antonia Rosminiego i z niezwykle rozrośniętej bibliografii zarówno jego, jak i o nim. Wszechstronną inteligencją autora kierowała wola myślenia ze swoją epoką, a nie schlebiania jej, jak sam pisze w *Filozofii prawa*[1] *(Filosofia del diritto)*. Z jednej strony sprawia to, że analiza jego myśli staje się złożona, a z drugiej wzbudza fascynację jego dziełem nie tylko u jego zwolenników, lecz także przeciwników, a ogólnie ludzi „chcących myśleć o wszystkim, także o swoich własnych poglądach, które są gotowi odrzucić, skoro okażą się słabo uzasadnione"[2]. Rosmini potrafi stawiać radykalne pytania, ujmować prawo i filozofię polityczną w świetle ich ostatecznego celu, dostrzegać istotne zagadnienia i przeprowadzać śmiałe porównania.

Celem artykułu jest wykazanie aktualności myśli filozoficznopolitycznej Antonia Rosminiego oraz konieczności coraz lepszego poznawania, w świetle jego spekulacji, związku między religią a polityką, który dzisiaj znajduje się w centrum uwagi. U podstaw tych

[1] A. Rosmini, *Filosofia del diritto,* IV, 486, red. R. Orecchia, CEDAM, Padova 1967-1969 (dalej: FD).

[2] Tamże.

rozważań leży przekonanie, że wiara chrześcijanina sięga jego działalności politycznej, do której przenosi świadomość i odpowiedzialność, a zarazem jego działalność polityczna sięga jego wiary, do której umocnienia się przyczynia. Mamy do czynienia z dwoma biegunami dialektyki, które należy rozróżniać, a nie negować ani utożsamiać.

W konstytucji *Gaudium etspes* znajduje wyraz nowa, ważna świadomość teologiczna XX wieku, która stawia sobie pytanie o sposób, w jaki Kościół powinien odnosić się do świata, oraz podkreśla potrzebę znajdowania odpowiedzi na aktualne zagadnienia, także z porządku politycznego. Czytamy tam: „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację. Trzeba więc, aby świat, w którym żyjemy, a także jego często dramatyczne oczekiwania, pragnienia i założenia były poznawane i rozumiane"[3]. Tym samym na obszarze teologii następuje przewartościowanie kontekstu podmiotowego i dziejowego.

Dnia 16 stycznia 2003 roku została ogłoszona *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym,* zredagowana przez Kongregację Nauki Wiary i zatwierdzona przez Jana Pawła II. W tym ważnym dokumencie Kościół wzywa świeckich do zaangażowania się w politykę, ponieważ panuje wielki absentyzm w tej dziedzinie. Jak czytamy, wierni świeccy nie mogą uchylać się od udziału w polityce. Głównym problemem podjętym w nocie jest relatywizm kulturowy i pluralizm etyczny. Występują w niej liczne wątki, które słusznie można określić jako rosminiańskie: poszanowanie dla osoby i uznanie jej centralnej pozycji; prawo do wolności sumienia oparte na bytowej godności osoby ludzkiej, nie zaś na rzekomej równości wszystkich wyznań, kultur i systemów moralnych; odpowiedzialność i poświęcenie dla dobra wspólnego[4].

[3] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* 4.

[4] Zob. A. Rosmini, *Sull'unità d'Italia,* w: tenże, *Scritti politici,* red. U. Muratore, Sodalitas, Stresa 1997, s. 266; FD V, 1643-1646. Por. *Gaudium et spes,* 75.

Rosmini także wyczuwał, że działalność katolików w polityce ma fundamentalne znaczenie. Podkreślał misję reformowania Kościoła i potrzebę unikania zarówno sakralizacji władzy, jak i polityzacji *sacrum.* Chrześcijaństwo może służyć historii tylko wtedy, kiedy Kościół zachowuje bez zmian swoją tożsamość o charakterze istotnie duchowym .

W ostatnich dziesięcioleciach o stosunkach między chrześcijaństwem a polityką wypowiadała się zarówno teologia, jak i Urząd Nauczycielski Kościoła. Zwłaszcza przedstawiciele teologii politycznej - Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Harvey Cox - podkreślali polityczny aspekt Ewangelii i chrześcijańskiego zbawienia, które ich zdaniem dotyczy jednostki nie tylko w jej wymiarze wewnętrznym, lecz także w tym publicznym i społecznym, obejmując życie i przyszłe, i doczesne. Dlatego przesłanie i postać Chrystusa mają charakter nie prywatny i indywidualny, ale społeczny, publiczny i międzyosobowy. Teologowie ci wzywali Kościół i jego członków do znacznie wyraźniejszego i pełniejszego zaangażowania politycznego, występując przeciwko tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, według której Bóg jest tak daleki i transcendentny w swym absolutnym bycie, że staje się nieobecny w świecie.

Najbardziej autorytatywnym dokumentem Kościoła w tej dziedzinie jest Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes,* której nauczanie zostało później powtórzone i rozszerzone w adhortacji apostolskiej *Christifideles laki* z 1989 roku. Podkreśla się tam, że obecność ludzi wierzących w polityce znajduje uzasadnienie w celowości dobra wspólnego, które zostaje znakomicie objaśnione jako „dobro wszystkich ludzi i całego człowieka"[6]. Dobro wspólne przekracza prostą sumę dóbr jednostkowych. Dobro to musi się zwracać ku osobom ludzkim, to znaczy prowadzić przede wszystkim do poprawy życia ludzkiego na płaszczyźnie nie tylko ekonomicznej, ale także duchowej.

[5] Por. M. Nicoletti, *II tempo delia vigilia. Cristianesimo, escatologia e storia,* „II Margine" 1993, nr 5.

[6] Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, 30.12.1988, 42.

Teologia polityczna chce być nie tyle aktywnością kontemplacyjną, ile działaniem praktycznym, które wpływa na rzeczywistość gospodarczą, polityczną i społeczną, aby wprowadzać do niej zalążki królestwa Bożego. Teologia polityczna, wbrew tradycyjnej interpretacji Pisma Świętego, którą uważa za nadmiernie indywidualistyczną, podkreśla jego wymiar publiczny, społeczny, polityczny, praktyczny i domaga się nowego spojrzenia na sens Pisma w świecie faktów i w dziejach.

Oddziaływanie chrześcijaństwa w historii

Rosmini pisze, że naturalna społeczność teokratyczna to społeczność, którą Bóg zawiązuje z istotami ludzkimi na ziemi i która stanowi podstawę każdej innej społeczności[7]. Odznacza się ona trzema cechami: jednością, powszechnością i sprawiedliwością[8], a rządzi nią Kaniowskie prawo kosmopolityczne albo humanitarne, jak woli nazywać je Rosmini, cytując Kanta[9].

Włoski filozof, chociaż jest świadomy niejednoznaczności terminu „teokracja", nie rezygnuje z niego, jak też nie uchyla się od wyjaśnienia, co on znaczy. Ściśle rozróżniając *sacrum* i *profanum,* Rosmini uzewnętrznia swój szczery zamysł, aby nie nadużywać rzeczy Boskich przez podporządkowanie ich polityce i tym samym ciągnąć z nich nienależne korzyści dla rzeczy ludzkich. Takie niebezpieczeństwo jednak jawi mu się wyraźnie: możliwe są próby instrumentalizowania religii i przeinaczania rzeczy Boskich, tak że pozbawia się je ich istoty pod pozorem chronienia rzeczy ziemskich. Dowolne mieszanie polityki z sakralnością to dla Rosminiego „zamach świętokradczy"[10].

Inna troska Rosminiego dotyczy odróżnienia idei społeczności teokratycznej naturalnej, czyli Kościoła walczącego, od idei społecz-

[7] Zob. FD IV, 488.

[8] Zob. FD IV, 651-654.

[9] Zob. FD IV, 961. Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny,* ttum. F. Przybylak, Wydawnictwo UWr, Wroclaw 1992.

[10] FD IV, 487.

ności teokratycznej nadnaturalnej, którą jest Kościół powszechny. W tym celu posługuje się on porównaniem - a więc narzędziem typowym dla swojego stylu argumentacji - projektu domu z samym domem, wzniesionym na mocnych, spoistych fundamentach[11]. Kościół walczący - pisze także Rosmini - jest społecznością widzialną, która reprezentuje niewidzialną społeczność dusz, dopełnioną wtedy, kiedy „ludzkie ciało zostało przyjęte przez Słowo"[12]. Społeczność teokratyczna ma dwojaką naturę - niewidzialną i widzialną; społeczność niewidzialna rozciąga się szerzej i obejmuje nie tylko tych, którzy pozostają złączeni z ciałem Kościoła, lecz także tych, którzy są złączeni z jego duchem[13].

Różnica między społecznością teokratyczna a obywatelską jest istotna i wyraźna. Rosmini zwięźle ją ujmuje w jednym z końcowych ustępów drugiej księgi *Prawa społecznego,* gdzie czytamy, iż społeczność teokratyczna doskonała, czyli Kościół powszechny, „nie jest społecznością obywatelską, ponieważ przedmiotem tej drugiej jest regulowanie wykonywania uprawnień, natomiast przedmiot i cel teokracji stanowią same uprawnienia, ich wartość, najcenniejsze dobra człowieka"[14]. Społeczność cywilna reguluje więc wykonywanie uprawnień przez obywateli, ale nigdy nie wolno jej zajmować się treścią tychże praw; powinna je tylko potwierdzać, wzmacniać i im sprzyjać, odgrywa bowiem rolę środka w służbie dla osoby. Wyraźnie widoczne jest staranie Rosminiego o to, żeby odróżnić społeczność cywilną od Kościoła. Autor z naciskiem przeprowadza to rozróżnienie, podkreślając, że czym innym jest wspólnota wierzących, a czym innym wspólnota obywateli, że administracja nadzorująca wspólnotę wiernych to jedno, a administracja nadzorująca wspólnotę obywateli to drugie; w konsekwencji prawa, którymi cieszy się Kościół, różnią się od tych, z których korzysta państwo[15]. Społeczność obywatelską ustanowili między sobą ludzie, również po to, żeby zapewnić poszanowanie dla swoich praw, natomiast Kościół został założony przez

[11] Zob. FD IV, 965.
[12] FD IV, 964.
[13] Zob. FD IV/727-730.
[14] FD IV, 966.
[15] Zob. FD IV, 734-735.

Jezusa Chrystusa. Obydwie te instytucje mają swoich funkcjonariuszy, ale niezależnych od siebie: kapłani istnieją również u tych ludów, które nie zawiązały jeszcze społeczności cywilnych i pozostają na etapie życia domowego, a urzędnicy państwowi działają także tam, dokąd nie dotarło orędzie ewangeliczne[16].

Włoski filozof podejmuje także refleksję nad oddziaływaniem chrześcijaństwa w historii i nad jego życiodajną mocą, która prowadzi rodzaj ludzki ku doskonałości. Autor traktuje wpływ chrześcijaństwa na życie i na instytucje jako pewien zalążek, który przyczynia się do poprawy człowieka, podnosząc cnoty oraz wartości moralne i religijne. Rosmini omawia różne zagadnienia - wolności, porządku, sprawiedliwości, miłości - ale szczególny nacisk kładzie na pojęcie godności osoby ludzkiej, a zatem równości wszystkich istot ludzkich[17]. Równość tę kwestionowano w społecznościach przedchrześcijańskich, w których kobietom odmawiano godności ludzkiej i uważano je za istoty podrzędne w stosunku do mężczyzn; podobnym upokorzeniom poddawano także dzieci i niewolników, którzy byli zmuszeni zapomnieć o tym, że są ludźmi[18]. Celne i ważne jest spostrzeżenie Rosminiego, że przed dowartościowaniem osoby ludzkiej, którego dokonało chrześcijaństwo, na świecie „brakowało nie tyle praw, ile podmiotów tych praw"[19]. Chrześcijaństwo zajmuje się prowadzeniem wielkiego dzieła cywilizacyjnego: koryguje wolę człowieka, tak że zaczyna on dostrzegać w drugim podobnego sobie, którego należy szanować i kochać, i tym sposobem prawo znajduje swój podmiot; nadaje wartość prawu, czyniąc z niego siłę dynamiczną, i przywraca godność osobie ludzkiej[20].

Należy podkreślić, że włoski filozof głęboko odczuwa potrzebę dowartościowania osoby, uwydatniając jej niepowtarzalność i godność, jak również uznania jej z ontologicznego punktu widzenia za

[16] Zob. A. Rosmini, *La società e il suo fine,* II, XIV, w: tenże, *Filosofia delia politico,* red. M. d'Addio, Città Nuova, Roma 1997 (dalej: SF); C. Riva, *Prefazione,* w: A. Rosmini, *La società teocrática,* Morcelliana, Brescia 1963, s. 25.

[17] Zob. FD IV, 496-498.

[18] Zob. FD IV, 503-511.

[19] FD IV, 508.

[20] Zob. FD IV, 490; 499; SF III, XV.

byt samodzielny i dopełniony, a z punktu widzenia etyczno-społecznego - za centrum wszelkiej działalności i nienaruszalną wartość. Nie wystarczy, że jednostka istnieje i jest rozumna, aby można było w jej przypadku mówić o osobie. Dla bytu osobowego konieczna jest aktywna, niezależna zasada, zdolna do działania oraz kierowania rozwojem wszechświata; to wolna i świadoma wola kontroluje całą działalność jednostki i steruje wszystkimi pozostałymi czynnościami człowieka[21]. Konstytutywnym czynnikiem osoby jest jej autonomia; odmawiać osobie tej właściwości to negować samą osobę. Wola jest więc tym czynnikiem, który charakteryzuje istotę osoby. Dlatego jednostkę można zwać osobą tylko wtedy, kiedy ona sama jest sprawcą wydarzeń, a nie ich biernym uczestnikiem[22]. Oczywiście nie mamy do czynienia z wolą bezwzględnie wolną: nie istnieje wolność bez ograniczeń, taka że jednostka mogłaby zachowywać posłuszeństwo tylko samej sobie. Rosmini ukazuje porządkującą funkcję rozumu, który sprawia, że jednostka staje się świadoma ograniczeń swojej wolnej woli[23].

Przypatrzmy się teraz osobie jako relacji substancjalnej[24]. Rosmini pisze, że nazwa „osoba" określa nie czystą substancję ani czystą relację, ale relację substancjalną, „czyli relację, które mieści się w wewnętrznym porządku bytu jakiejś substancji"[25]. Autor mówi o relacji między „wewnętrzną zasadą a całą resztą, która znajduje się w jednostce i jest przez ową zasadę podtrzymywana i aktywizowana"[26]. Osoba wyraża zatem uporządkowaną relację między jej konstytutywnymi elementami: rozumem, wolą, wolnością i odczuwaniem. Jednostka wszakże jest całkowicie sobą tylko w relacji z drugimi - bez nich nie osiąga pełni, nie może się stawać sobą. Rozwój osoby idzie w parze także z uznaniem drugiego za osobę; uznanie to do-

[21] Zob. A. Rosmini, *Antropologia in servizio delia scienza morale,* 832 i 848, red. C. Riva, Bocea, Roma-Milano 1954.

[22] Zob. SF I, III. Por. M. Peretti, *La pedagogia di Rosmini come pedagogia delia persona,* „Pedagogia e Vita" 1955, nr 5, s. 444-446.

[23] Zob. A. Rosmini, *Antropologia,* 848-849.

[24] Zob. tamże, 833, przyp. 1.

[25] Tamże.

[26] Tamże, 833.

konuje się wtedy, kiedy przekraczamy własną indywidualność i skończoność, która nas zamyka w ciasnym kręgu egoizmu[27]. Osoba ma więc dwa wymiary: indywidualny, który moglibyśmy określić, zapożyczając termin z genetyki, jako DNA, wyznaczające niepowtarzalność jednostki, oraz społeczny, dzięki któremu osoba nawiązuje różnorakie stosunki z innymi bytami, zwłaszcza osobowymi[28].

W systemie Rosminiańskim osobie przysługuje taki sam prymat, jaki przyznało jej chrześcijaństwo, które uwydatniło niesprowadzalność osoby do czegokolwiek innego, jej wyjątkowość i niepowtarzalność. Dlatego Rosmini mógł w swojej *Filozofii polityki (Filosofia delia politico)* napisać, że „chrześcijaństwo ocaliło społeczności za pośrednictwem rozumu jednostek, a nie rozumu mas"[29]. Religia chrześcijańska bowiem, odnowiwszy sprawność rozumu i woli, a tym samym przywróciwszy godność osobie, zawróciła człowieka na drogę ku absolutnemu dobru duchowemu. Stąd bierze się dystans wobec dóbr doczesnych, które zostają uznane już nie za cele, ale za udostępnione człowiekowi przez Opatrzność środki do wiecznego celu absolutnego, stanowiącego dobro najbardziej rzeczywiste, święte, nieskończone[30]. Jak pisze Rosmini, teoria ta w odniesieniu do społeczności obywatelskiej oznacza, że osiąganie celu bliższego takiej społeczności należy podporządkowywać realizacji jej celu ostatecznego, którym jest prawdziwe dobro człowieka[31].

Poza tym chrześcijaństwo dokonało radykalnego rozróżnienia między dobrem absolutnym a dobrami relatywnymi. Różnicę między nimi dostrzegli wprawdzie stoicy, ale nie wydobyli jej istoty: nie zrozumieli - zwraca uwagę Rosmini - że prócz dóbr zmysłowych istnieje

Zob. A. Rosmini, *Psicología. Libri dieci,* 877, Rossi-Romano e Bouettaux e Aubry, Napoli 1858. Por. S. Benvenuti, // *concetto di società spirituale nel pensiero di A. Rosmini,* w: *La problemática politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini. Atti dell'Incontro Internationale Rosminiano (Bolzano, 28-30 setiembre 1954),* Bocea, Roma 1955, s. 197.

[28] Por. A. Rosmini, *La società teocrática,* s. 9.

[29] SF III, XVII.

[30] Zob. SF III, XVIII-XIX.

[31] Zob. SF III, XIX.

rzeczywiste dobro absolutne; dla stoików wszystko było względne i stąd podległe opinii ludzkiej, a przecież na dobro absolutne opinia ludzka się nie rozciąga[32].

Co to jest dobro absolutne? Jak pisze włoski filozof, „samo z siebie zaspokaja ono w najwyższym stopniu wszystkie pragnienia osoby i natury ludzkiej. Owo najwyższe dobro nie przeszkadza jednak temu, aby istniały także dobra niższe odpowiadające ludzkiej naturze. Chrześcijaństwo nie zaprzecza temu, że są one dobre i przyjemne - zaprzecza wyłącznie temu, że z nich mocą konieczności płynie zadowolenie"[33].

Filozofia polityki docieka ostatecznych racji sztuki rządzenia i poucza, jak należy posługiwać się środkami politycznymi, żeby osiągać zamierzone wyniki. Tylko ona określa prawdziwy cel społeczności obywatelskiej i przestrzega, aby nie zatrzymywać się na żadnym z celów pośrednich albo cząstkowych, które w rzeczywistości stanowią tylko środki podporządkowane osiąganiu celu ostatecznego[34]. Polityka w sensie ścisłym jest sztuką prowadzenia społeczności cywilnej do jej ostatecznego celu, tak aby „stowarzyszone istoty ludzkie mogły osiągnąć swoje największe dobro - cnotę i szczęście"[35]. To prawo moralne zatem, a nie filozofia polityki, określa, czym jest owo największe dobro[36].

Możemy zatem powiedzieć, że wyznaczyliśmy główną oś myśli Rosminiańskiej: traktowanie poszczególnego człowieka zawsze jako celu, a nigdy jako środka do celu. Nie sposób też nie dostrzec, że u Rosminiego droga teologiczna spotyka się z filozoficznopolityczną w jego przewodniej idei, którą jest idea osoby.

[32] Zob. SF II, V.

[33] SF II, V.

[34] Zob. A. Rosmini, *Przedmowa do dzieł politycznych,* w: tenże, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych,* tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2001, s. 71 nn.

[35] FD V, 1733.

[36] Zob. FD V, 1734.

Krytyka perfekcjonizmu i polityczny wymiar Ewangelii

Swoją krytykę perfekcjonizmu Rosmini zasadza na przekonaniu, że nie należy mieszać religii z polityką. Perfekcjonizm pozbawia zło jego szczególnych cech, aby w rezultacie zaprzeczyć jego istnieniu i dowieść możliwości stworzenia społeczeństwa, w którym zło byłoby nieobecne. Rosmini neguje możliwość wyeliminowania zła, ponieważ jest ono konnaturalne dla człowieka. Nie uważa też za skandaliczne milczenia Boga, ponieważ każda Jego ingerencja mająca na celu zapobieżenie złemu uczynkowi prowadziłaby do sprzeczności w Bożym działaniu: Bóg negowałby tym samym wolność, którą człowieka sam obdarzył. Powstrzymanie się od ingerencji to akt miłości ze strony Boga. Nie jest On zatem przyczyną zła. Nie jest nią także społeczeństwo, jak chciał Jean-Jacques Rousseau. Poza tym twierdzenie o naturalnej dobroci człowieka przeczy chrześcijańskiej koncepcji grzechu pierworodnego, który zranił ludzką naturę.

Potrzeba zdemaskowania złudnej natury ideologii reform społecznych skłania Rosminiego do rozważań o socjalizmie i komunizmie. *Rozprawę o komunizmie i socjalizmie* - *II Saggio sul comunismo e socialismo* - Rosmini napisał w 1847 roku z myślą o obronie postępu i „prawdziwego liberalizmu". Czy można więc mówić o liberalizmie Rosminiego? Zagadnienie to nie jest całkiem proste, a zarazem należy do najważniejszych i wymagałoby obszerniejszego omówienia. Tutaj wystarczy wspomnieć, że przemyślenia włoskiego filozofa trudno zakwalifikować do któregoś z nurtów dominujących w czasie, kiedy on żył. Są to rozważania wybitnie oryginalne, dlatego wymykają się próbom skatalogowania i zaliczenia do ówczesnych ruchów politycznych. Nie można powiedzieć, że Rosmini był katolickim liberałem albo liberalnym katolikiem. Oczywiście był katolikiem i poniekąd również liberałem. Nie był to jednak liberalizm pojęty jako szczególny prąd myślowy, z własnym dogmatycznym nauczaniem. Z tego punktu widzenia myśl Rosminiańska okazałaby się niezrozumiała, w pewnych przypadkach narażona na surowy osąd albo po prostu nieliberalna. W ten kontekst wpisuje się również znana niechęć włoskiego filozofa do partii politycznych, wyrażona w dziele

Społeczność i jej cel - La Società ed il suo fine . Wspólnym mianownikiem doktryn komunistycznych i socjalistycznych jest przekonanie, że da się zaspokoić potrzeby ludzkie, dokonując redystrybucji bogactwa i wyrównując poziom zamożności przez likwidację własności prywatnej. Przekonanie to z kolei wynika z błędnego utożsamienia nędzy ludzkiej z ubóstwem materialnym. Rosmini nie sprowadza biedy do stanu niedostatku, w jaki popadają niektórzy członkowie społeczeństwa; stan ten bowiem pociąga za sobą wiele innych upośledzeń społecznych. Filozof ma także świadomość tego, że w ubóstwie tkwi coś niepokonalnego. Przekonanie o tym nie powinno wszakże prowadzić do postawy bierności - przeciwnie, jest moralnym obowiązkiem wkładać wszelką możliwą energię materialną i intelektualną w pomoc temu, kto znalazł się w potrzebie. Z powodzeniem można zwalczać biedę, pod warunkiem, że nie ulegnie się złudzeniu, iż da się ją pokonać całkowicie[38].

Nowe, doskonałe społeczeństwo, jakie obiecują reformatorzy - królestwo szczęścia, bogactwa, równości, pokoju, rozwoju przemysłowego - w rzeczywistości jest zaprzeczeniem społeczeństwa[39]. Nie ma w nim bowiem miejsca dla jednostki, którą sprowadza się do rzędu mechanizmu[40] i pozbawia wszelkiej wolności[41], po to, żeby realizować urojone projekty. (Ażeby nie uznać błędnie Rosminiego za indywidualistę, trzeba przypomnieć o ważnym u niego rozróżnieniu między jednostką a osobą. Jednostka to samodzielne jestestwo, nierozerwalna jedność, która ma istnienie niezależne i odrębne od innych jednostek. Osoba natomiast jest czymś więcej - jest jednostką w relacjach ze sobą i ze światem. Rosminiego niepodobna uznać za indywidualistę, co się jednak zdarzało. Staje on w obronie osoby jako siedliska najgłębszego i najbardziej dynamicznego życia społeczne-

[37] Zob. A. Rosmini, *O partiach politycznych [La Società ed il suo fine,* II, XV], tłum. P. Borkowski, „Rojalista - Pro Patria" (Wrocław) 2001, nr **3 (34),** s. 10-12.

[38] Por. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini,* wyd. 2, Morcelliana, Brescia 1997, s. 108-109.

[39] Zob. A. Rosmini, *Saggio sul comunismo e socialismo,* w: tenże, *Filosofia delia política,* Boniardi-Pogliani, Milano 1858, s. 477.

[40] Zob. tamże, s. 489.

[41] Zob. tamże, s. 494-495.

go). W abstrakcyjności i przypadkowości projektów reformatorskich, jak też w krótkowzroczności ich twórców[42] leży przyczyna niepowodzeń owych programów, w których zapomina się o tym, że zło jest przedmiotem możliwego wyboru ze strony człowieka - istoty nie tylko rozumnej i odczuwającej, ale też wolnej.

Zło jest nieustannie obecne w świecie; można je zmniejszyć, ale nie da się go zlikwidować. Nie można też więc wspierać koniecznego postępu dobra, nie uciekając się do najwyższych rządów Bożej Opatrzności[43], która w bezwzględnym poszanowaniu dla człowieka nie pozbawia go wolności - jego największego dobra, reprezentującego i obejmującego wszystkie pozostałe. Złudzenie tych, którzy sądzą, że możliwa jest doskonałość w sprawach ludzkich, rodzi się z nieznajomości wieczystej, ontologicznej zasady ograniczenia wszystkich rzeczy[44].

Usprawiedliwienie zła i krytyka perfekcjonizmu nie są u Rosminiego akceptacją istniejącego stanu rzeczy ani zasadniczym kwestionowaniem funkcji istotnie politycznej[45]. W związku z tym warto, jak sądzę, przypomnieć, że obok antyperfekcjonizmu występuje u Rosminiego świadomość konkretnych możliwości nieustannej poprawy. Stąd konieczność ciągłego znoszenia się z wieczystą zasadą ontologiczną pobudza rządzących do osiągania nowych szczebli doskonałości. Człowiek nie służy zatem społeczeństwu za środek do samozadowolenia, jak to się natomiast nieuchronnie dzieje w owym społeczeństwie będącym szafarzem szczęścia i dobrobytu, które uważają za możliwe wyznawcy perfekcjonizmu.

Można zatem powiedzieć, że Rosmini dokonuje przewartościowania działalności politycznej człowieka w społeczeństwie. Działalność taka może przynosić obfite owoce z powodu potencjalności, które aktualizują się za każdym razem, kiedy na drodze doskonalenia nieco przybliżamy się do doskonałości. Jest to możliwe tylko wtedy,

[42] Zob. SF IV, XVII.

[43] Zob. SF IV, XVII.

[44] Zob. A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich,* XIV, w: tenże, *Łączna przyczyna,* s. 153-154.

[45] Por. F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini,* wyd. 2, Morcelliana, Brescia 1997, s. 117-118.

kiedy nie zapominamy o ograniczonej, skończonej naturze wędrówki ku stanowi doskonałemu. Możliwość doskonalenia i doskonalenie: oto filozofia Rosminiańska, u której podstaw znajduje się wielkie zaufanie do człowieka, do jego sił i rozumu[46]. Człowiek jest stworzeniem niedoskonałym, ale może dążyć do doskonałości, a jego natura skłania się, owszem, do zła, lecz także do wielkiego dobra[47].

Żaden odznaczający się intelektualną uczciwością krytyk nie może, bez manipulowania tekstami i wypaczania zamysłów Rosminiego, przypisywać mu jakiejkolwiek intencji zniewalania polityki albo też, co gorsza, instrumentalizowania spraw boskich w celu sakralnego ugruntowania władzy. Religia - pisze włoski filozof - nie jest środkiem politycznym służącym społeczeństwu do osiągania korzyści materialnych, a uważanie ją za coś takiego jest „błędem równie powszechnym, jak zgubnym"[48]. Religia chrześcijańska nie może polepszać doczesnego położenia ludzi, jeżeli nie traktuje się jej jako instytucji istotnie nadprzyrodzonej, która zajmuje się nie sprawami tego świata, ale rzeczami wiecznymi i nieskończonymi[49].

Wypada się zgodzić z Francesco Traniellem, który zwraca uwagę na szczególną troskę Rosminiego o to, żeby nie przeinaczać prawdziwego celu Kościoła - celu religijnego i nadprzyrodzonego. Nienaruszona rola Kościoła może zapewnić, jako efekt wtórny, moralny i cywilny prymat społeczności eklezjalnej. Kościół jednak musi się reformować, uwalniając się od doczesnej skorupy - tego obcego elementu, który przesłania autentyczną naturę instytucji religijnej. Rosmini przypomina słowa Jezusa do Jego naśladowców: „Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius: et haec omnia adiicientur vobis" („Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane"[50]). Rzeczy doczesne to

[46] Zob. SF IV, XVII. Por. M. A. Raschini, *// pensiero pedagógico di V. Gioberti e di A. Rosmini,* w: *Orientamenti fdosofici e pedagogia,* wyd. 2, t. 4, Marzorati, Milano 1969, s. 1704-1739.

[47] Zob. A. Rosmini, *Teodicea. Libri Ire,* 769-770, red. U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977.

[48] SF III, XVIII.

[49] Zob. tamże.

[50] Mt 6,33.

nadwyżka, którą mamy przyobiecaną, o ile najpierw będziemy szukać królestwa Bożego[51].

Ewangelia ma wiele do powiedzenia nie tylko w sprawach z porządku religijnego i transcendentnego. Można z niej wyczytać przesłanie społeczno-polityczne dotyczące trybu współżycia, jaki należy zaprowadzić między ludźmi i ludami. Boskim wzorcem ludzkiego współżycia na ziemi jest zjednoczona, braterska rodzina. Pełne urzeczywistnienie tego wzorca nastąpi w niebieskim Jeruzalem, ale już teraz człowiek jest przez Boga powołany do tego, aby stopniowo go realizować[52].

W „mowie eschatologicznej"[53] Jezus łączy zapowiedź zburzenia Jerozolimy z orędziem o końcu świata i przyjściem Syna Człowieczego w chwale. Tylko w Chrystusie eschatologia staje się nie końcową fazą życia ludzkiego albo świata, lecz powiązaniem dziejów z rzeczami ostatecznymi, dlatego oznacza ona nie tylko oczekiwanie na powrót Chrystusa, lecz także kształtowanie teraźniejszego życia chrześcijanina, które trwa w czasie między przyjściem a powrotem Chrystusa. Wierzący - mieszkaniec nieba i ziemi - musi już tutaj, na ziemi, starać się o to, żeby w wieczności osiągnąć doskonałość. Zachęta, którą Rosmini kieruje do chrześcijan, dotyczy angażowania się w życie polityczne i reformowania Kościoła, tak aby nie sprzeniewierzał się on swemu jedynemu, duchowemu posłannictwu. Tylko na tej drodze Kościół i ludzie mogą sprawiać, że chrześcijaństwo będzie zdolne do służenia historii[54].

Rosmini przeprowadza paralelę między Bożymi rządami nad światem a politycznymi rządami w doczesności. Czytamy w *Filozofii polityki:* „Jeżeli bardziej zechcemy poszukać tego, czego naucza Biblia odnośnie do naszego zagadnienia Opatrzności Bożej w kierowaniu ludzkością, łatwo znajdziemy, że wskazuje nam ona jako najdoskonalszą i najdogodniejszą ze wszystkich tę drogę, której trzyma się Ewangelia, czyli zbawiania narodów przez zbawianie

[51] Zob. SF III, XVIII.

[52] Zob. FD IV, 966.

[53] Zob. Mt 24.

[54] Por. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini,* EPUG - Morcelliana, Roma-Brescia 1988.

jednostek" . Później Rosmini dodał w *Filozofii prawa:* „Jest pewne, że Ewangelia nie mogłaby przeniknąć do społeczności, jeśli pierwej nie byłaby oddziałała na poszczególnych ludzi, i że nie mogłaby się objawić w nauce prawa, gdyby naprzód nie spenetrowała społeczności obywatelskich"[56]. Rosmini odczytuje z Ewangelii sugestie dotyczące rządów politycznych. Filozofowi nie umyka polityczny wymiar Ewangelii, na który zwrócili uwagę wszystkich, a zwłaszcza chrześcijan, teologowie polityczni XX wieku. Należy jednak podkreślić, że społeczność teokratyczna nie likwiduje społeczności naturalnej, lecz ją doskonali[57]. Wielkim błędem byłaby próba ubóstwiania polityki lub władzy politycznej.

Perfekcjoniści żywią nieuzasadnione przekonanie, że da się zaprowadzić obmyślony przez nich ustrój polityczny, sprowadzając do bagatelnych rozmiarów zło nieuchronnie obecne w świecie. Nieracjonalność i brak roztropności nie pozwalają tym ludziom przewidzieć, że właśnie na skutek uderzeń tego lekceważonego zła zawali się ich gmach, wzniesiony na piasku i na ułudzie ubóstwionego człowieka i zhumanizowanego Boga, któremu przypisuje się wszystkie, nawet najbardziej niegodziwe, czyny ludzkie[58]. Niebezpieczeństwo tego, że człowiek, zwłaszcza ten zajmujący się polityką, zechce przyznać swojej władzy boskie pochodzenie, jest realne; jest to pragnienie, które człowiek żywił od zawsze. Michèle Nicoletti zauważa: „Kain w pewnym sensie pierwszy wykorzystał religię jako *instrumentum regni,* jako narzędzie do tego, aby utrzymać i wzmocnić swoje panowanie"[59].

Przyjrzyjmy się rozważaniom Rosminiego o słowach świętego Pawła do Rzymian: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita

[55] SF III, XVII.

[56] FD IV, 490.

[57] Zob. FD VI 2683. Por. M. Nicoletti, *Aspetti teologia nel pensiero politico di Rosmini,* w: *Credere pensando. Domande delia teologia contemporánea nelTorizzonte del pensiero di Antonio Rosmini. Atti del convegno tenuto a Rovereto U 3-5 maggio 1995,* Morcelliana, Brescia 1996, s. 519.

[58] Zob. A. Rosmini, *Frammenti di una storia delia empiéta,* Pogliani, Milano 1834, s. 125-126.

[59] M. Nicoletti, *Filosofía e política di fronte al problema del male,* „Rivista rosminiana" 2001, nr 1-2, s. 145.

sit: non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt" („Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga"[60]). W *Filozofii prawa* Rosmini omawia pochodzenie władzy pod nagłówkiem *Bóg rozpatrywany jako cywilny władca ludzi*[61]. Oprócz tego tekstu wykorzystamy artykuł, który ukazał się 1 sierpnia 1848 roku w „Risorgimento" - czasopiśmie wydawanym w Turynie od grudnia 1847 roku pod kierownictwem Camilla Benso di Cavoura, z którym filozof pozostawał w kontaktach za pośrednictwem jego brata, Gustava.

Rosmini pisze, że przyczyny wtórne uległyby unicestwieniu, gdyby Bóg z tego tytułu, że dokonał stworzenia, objął absolutną władzę[62]. Nawiązując do słów św. Pawła: „In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus" („Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy") , Rosmini przypomina, że swoje istnienie zawdzięczamy Bogu, „jako temu, który sprawił, że z niebytu przeszliśmy do istnienia, co więcej - jako temu, który w każdej chwili daje nam istnienie i wszystko, co z nim posiadamy"[64]. Rosmini nie przedstawia Boga jako wyłącznego władcy rzeczy zarówno wiecznych, jak i doczesnych; nie postrzega, a więc i nie opisuje Boga jako tego, który zarządza przedsięwzięciami ludzkimi, ani jako jedynego aktora i reżysera, którym On byłby, gdyby wymuszał na człowieku określone decyzje. Aktorami na scenie dziejów są ludzie i Opatrzność Boża[65]. Tego chce sam Bóg - chce, żeby człowiek uczestniczył w Bożym działaniu, i dlatego pozostawia mu wolność, także w wyborze zła[66]. Jak istnienie stworzeń nie przeczy nieskończoności Boga, tak wolna wola ludzka nie umniejsza powszechnego panowania Bożego, a ludzkiej wolności nie zagraża Boża przedwiedza. Bóg zna każdą rzecz od początku i kieruje wszystkim

[60] Rz 13,1.
[61] Zob. FD V, 1750-1754.
[62] Zob. FD V, 1750.
[63] Dz 17, 28.
[64] FD IV, 539.
[65] Por. Ch. Colucci, *La permissione del male e la legge del mínimo mezzo,* „Diritto e cultura" 2001, nr 1, s. 59-74.
[66] Zob. A. Rosmini, *Teodicea,* 348-380.

zgodnie ze swoją wszechmocną wolą. Człowiek ma jednak pole dla swych decyzji moralnych, na którym jest wolny. Coś się wydarza nie dlatego, że Bóg z góry o tym wie, ale dlatego, że człowiek to sprawia swoim działaniem, które owszem, znane jest Bogu, ale nie jest przez niego zdeterminowane. Tak rozumiana historia nie jest więc koniecznościowo uwarunkowana odgórnie, ale staje się miejscem współpracy Boga z człowiekiem[67].

Filozof porównuje Boga do właściciela ziemskiego, który pozwala innym obrabiać swoje włości i korzystać z plonów. Także Bóg, chociaż posiada wszystkie dobra i wszystkie prawa, pozwala ludziom z nich korzystać. Rosmini tak wyjaśnia cytowane słowa św. Pawła o pochodzeniu władzy od Boga: „Ludzie używają rzeczy nie własnych, ale należących do Bytu Najwyższego. Użytek ten nosi pośród ludzi nazwę «prawo», gdyż jeden człowiek nie może odebrać go drugiemu, tak że słowo «prawo» oznacza nie coś absolutnego, ale relację"[68].

Rosmini omawia także nadużycia zasady: „wszelka władza pochodzi od Boga". Przede wszystkim należy do nich despotyzm, który wyprowadza władzę polityczną wyłącznie od Boga: Bóg miałby bezpośrednio sprawować rządy nad człowiekiem, bez pośrednictwa jego samego, jak w teokracji żydowskiej[69]. Z kolei według interpretacji świeckiej boskie jest prawo księcia i tylko on sprawuje władzę o charakterze boskim[70]. Drugi błąd polega na odnoszeniu Pawiowych słów jedynie do władzy politycznej, chociaż dotyczą one wszystkich władz na równi. Podług interpretacji kościelnej „od Boga pochodzi każda władza - zarówno księcia, jak i nauczyciela, zarówno sędziego i rządcy, jak i strażnika w więzieniu"[71]. Człowiek bowiem z natury jest równy człowiekowi i nie może sprawować nad swoim bliźnim żadnej władzy, chyba że jest to konieczne ze względu na wspólną korzyść, na przykład zachowanie sprawiedliwości[72]. Nie oznacza to nic innego

[67] Zob. tamże, 515.
[68] FD V, 1751.
[69] FD V, 1752.
[70] Zob. A. Rosmini, *Scritti politici,* s. 314-319.
[71] Tamże, s. 316.
[72] Zob. tamże.

niż to, że władza monarchy ma tyle ograniczeń, ile praw mają obywatele. Nie jest ona zatem absolutna - zatrzymuje się przed nawet najdrobniejszym prawem każdego obywatela, prawem, przed którym powinna się ugiąć[73]. Władza, która pochodzi od Boga, należy więc nie do jednostki ani do ludu, lecz do każdego człowieka. Rosmini odrzuca interpretację, według której władza została powierzona księciu przez Boga za pośrednictwem ludu[74]. Trzeciego rodzaju błąd popełniają ci, którzy przypisują władzę temu lub owemu księciu, tak jak gdyby bezpośrednio spadła ona z nieba; tymczasem święty Paweł sankcjonuje Boskie pochodzenie władzy w ogóle, a nie „szczególne tytuły" do jej sprawowania[75]. Wreszcie czwarty błąd polega na próbach legitymizowania nieograniczonej władzy politycznej jako bezpośredniej konsekwencji „Bożego wyroku"[76].

W tym miejscu możemy postawić pytanie, jaka jest podstawowa kwestia teologiczna u Rosminiego. Intencje filozofa najlepiej chyba odczytuje Piętro Piovani: „Troska o zrozumienie, do jakiego stopnia można z korzyścią odnawiać społeczność obywatelską, nie zamyka się w problematyce ograniczeń prawnych i politycznych, ale przekształca się [...] w dociekania nad możliwościami doskonalenia człowieka. [...] W tym znaczeniu można powiedzieć, że ze względu na główną troskę Rosminiego jego filozofia polityczna i jurydyczna jest teodyceą społeczną"[77]. Istotnym motywem teologicznym, na którym opierają się rozważania włoskiego filozofa, jest więc zagadnienie zła. Z kolei zachęta do przebadania związków między teodyceą a polityką jest, jak utrzymuje Nicoletti, ważnym wkładem ze strony Rosminiego we współczesną teologię[78]. Nieuchronność zła, którą wykazuje Rosmini, staje się więc u niego przeciwwagą dla wszelkich form perfekcjonizmu.

Tłum. Paweł Borkowski

[73] Zob. tamże, s. 319.

[74] Por. G. Ventura, *U potere pubblico. Le leggi naturali deliordine sociale,* Mazzone, Palermo 1988, s. 172.

[75] Zob. FD V, 1752.

[76] Tamże.

[77] P. Piovani, dz. cyt., s. 10-11.

[78] Por. M. Nicoletti, *Aspetti teologia,* s. 512.

Esiste una teologia política rosminiana?

Riassunto

Si puô parlare di una teologia che illumina la política in Rosmini? La prima difficoltà nell'affrontare l'argomento è relativa alla complessa natura interdisciplinare del metodo, indispensabile per l'indagine. La seconda difficoltà è relativa all'ampiezza degli interessi dell'autore; ma è proprio questa peculiarità che sta alla base del fascino che l'opéra di Rosmini ha esercitato ed esercita sui suoi ammiratori ma anche avversari. Rosmini mostra l'istinto per le questioni rilevanti, per le ardite analogie, nonché la capacita di porre interrogativi radicali e domande che riconducono il diritto e la filosofía política al loro fine ultimo. Nell'articolo si vuol dimostrare l'attualità del pensiero filosófico di Rosmini e nécessita di conoscere meglio, mediante la sua speculazione, il rapporte tra religione e politica, oggi al centro dell'attenzione. Considerazione guida resta la convinzione che la fede del cristiano consulta continuamente la sua azione política, trasferendole consapevolezza e responsabilité, cosí come l'azione política consulta la sua fede, contribuendo a rafforzarla nel rinnovamento. Rosmini aveva intuito l'importanza fondamentale dell'agire dei cattolici in politica, con la missione di riformare la Chiesa, scongiurando la sacralizzazione del potere e al tempo stesso la politicizzazione del sacro. Secondo il Roveretano, il cristianesimo puo serviré la storia solo se la Chiesa conserva inalterata la sua identità, che è intimamente spirituale.

Paweł Borkowski

Państwo wobec rodziny, Kościoła i stowarzyszeń Wzajemne stosunki społeczności ludzkich według Antonia Rosminiego

Antonio Rosmini w swoich pismach z filozofii społecznej i politycznej wiele miejsca poświęca problematyce oddziaływania i roli społeczności obywatelskiej (politycznej, cywilnej) wobec innych społeczności ludzkich. Naświetla on i omawia te zagadnienia z różnorodnych punktów widzenia: historycznego, prawnego, psychologicznego, socjologicznego, ekonomicznego, ale przede wszystkim w perspektywie etycznej i politycznej, co pozwala mu dokonywać rozstrzygnięć normatywnych. W niniejszym artykule skoncentrujemy się na ostatniej z wymienionych płaszczyzn refleksji filozofa z Rovereto.

Włoski filozof uważa, że dla życia i rozwoju rodzaju ludzkiego jako całości, a także jego poszczególnych przedstawicieli, niezbędne jest istnienie trzech rodzajów społeczności: politycznej, rodzinnej (domowej) i teokratycznej (religijnej, czyli Kościoła)[1], które z tej

[1] Rosmini pojmuje społeczność teokratyczna jako całość rodzaju ludzkiego żyjącego na ziemi pod władzą Boga, używa więc terminu „teokracja" w źródłowym, etymologicznym znaczeniu, a nie jako określenia typu formy ustrojowej; jest to powszechna społeczność rodzaju ludzkiego, podporządkowana Bożej Opatrzności (zob. A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* transi, by D. Cleary and T. Watson, t. 4, Rosmini House, Durham 1995, s. 47-57). Tak rozumiana społeczność teokratyczna jest, według Rosminiego, tylko zalążkową postacią naturalną, która dochodzi do pełni przez nadprzyrodzoną wspólnotę ludzkości z Bogiem, jaką zapewnia Kościół (katolicki), przez Jego łaskę, objawienie oraz wcielenie Jezusa Chrystusa. Natomiast Kościół jako instytucja, administracja, hierarchia itd. jest dla Rosminiego doczesną formą tej niewidzialnej i nadprzyrodzonej społeczności teokratycznej. Społeczność teokratyczna w tym ostatnim, najbardziej konkretnym sensie może być rozpatrywana, na równorzędnym poziomie konceptualnym, w relacji do społeczności obywatelskiej; zob. tamże, s. 57-76.

racji nazywa społecznościami koniecznymi. Społecznościom zaś pozostałych rodzajów przypisuje akcydentalną rolę w życiu ludzkim, gdyż sądzi, że ich obecność nie wpływa istotnie na rozwój człowieka, chociaż może go wspomagać lub zakłócać.

Na początku tych rozważań odnotujmy, że w myśli politycznej Rosminiego nie znalazł należytego miejsca problem stosunków, jakie zachodzą - ewentualnie powinny zachodzić - między społecznościami obywatelskimi (lub po prostu państwami). Włoski filozof tylko marginalnie rozpatruje kwestię wzajemnego oddziaływania społeczności cywilnych rozumianych jako mocarstwa. Z tej przyczyny w piśmiennictwie Rosminiego nie ma rozważań ani konkluzji o charakterze normatywnym, które dałyby się ująć w spójną i całościową doktrynę dotyczącą problematyki znanej w tradycji filozoficznej pod nazwami prawa narodów *(ius gentium),* światowego prawa publicznego lub prawa międzynarodowego. Nasuwa się pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy.

Włoski filozof wyjaśnia, że nie podjął rozważań z tej dziedziny z dwóch powodów: spekulatywnego i historycznego. Jako argument spekulatywny wysuwa on tezę, że prawo narodów jest niczym innym niż prawem indywidualnym (prywatnym) zastosowanym do podmiotów zbiorowych, jakimi są państwa; wystarczy wobec tego opracować teorię prawa prywatnego, żeby znaleźć odpowiednie rozwiązania w materii stosunków międzynarodowych. Jako powód historyczny zaś Rosmini podaje to, że doktryna *ius gentium* została już wystarczająco rozwinięta przez wielu myślicieli, a ponadto wiele problemów z tego zakresu znalazło praktyczne rozwiązania na drodze umów międzynarodowych i działalności dyplomatycznej; potrzeba dociekań w tej materii nie jest więc nagląca i może dotyczyć już tylko pewnych zagadnień szczegółowych[2].

Niezależnie od tego, jakie Rosmini podaje powody nieobecności wszelkiej koncepcji prawa międzynarodowego w swoich rozważaniach, trzeba stwierdzić, że jej brak jest istotną różnicą, która dzieli system tego uczonego od teorii innych myślicieli zajmujących się problematyką prawną i polityczną, takich jak np. Immanuel Kant,

[2] Zob. A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* t. 3, Durham 1995, s. 6-7.

Monteskiusz, Baruch Spinoza, Hugo Grotius czy renesansowi filozofowie scholastyczni.

Trzeba natomiast podkreślić, że w filozoficznej refleksji Rosminiego kwestie stosunku społeczności politycznej do społeczności rodzinnych i religijnych zajmują poczesne miejsce. Włoskiego myśliciela szczególnie interesowały wzajemne odniesienia między państwem a Kościołem, i im też poświęcił obszerne partie swojego dzieła. Należy zgodzić się z opinią Danila Zolo, że „rozdział poświęcony tematowi stosunków między Kościołem a rzeczywistością doczesną przedstawia się jako jeden z najpiękniejszych, najżywszych i najbardziej aktualnych z całego dorobku Rosminiego"[3]. Można też chyba powiedzieć, że sposób i formy odnoszenia się przez konkretną społeczność polityczną (czyli w praktyce - przez jej rząd) do rodzin i Kościoła, jak również do poszczególnych obywateli stanowiły dla myśliciela z Rovereto niezawodny probierz moralnej jakości życia w państwie, stopnia świadomości decydentów politycznych oraz poziomu życia politycznego w ogóle.

Rosmini zawarł normy dotyczące stosunku społeczności cywilnej zarówno do społeczności domowej (rodziny), jak i do społeczności religijnej (Kościoła) przede wszystkim w dziełach z zakresu filozofii prawa, a po części także filozofii polityki. Ponadto normy bardziej szczegółowe, dotyczące zwłaszcza stosunków między społecznością cywilną a religijną, zamieścił w dziele *Pięć ran Kościoła Świętego.* Rozważania włoskiego filozofa na te tematy nie tylko cechują się precyzją i obfitością tez pomocniczych o charakterze erudycyjno-historycznym, lecz także - mimo że powstały w ścisłym związku z współczesnymi mu wydarzeniami politycznymi na styku państwa i Kościoła w Europie - okazują się aktualne w dzisiejszych czasach. Poniżej zajmiemy się jednak tylko tymi rozstrzygnięciami, które w refleksji Rosminiego pełnią funkcję podstawową.

Najbardziej esencjonalny wyraz koncepcji Rosminiego, która odnosi się do działania społeczności cywilnej wobec rodziny i Kościoła łącznie, zawarty jest w następującym passusie: „Jeżeli społeczności

[3] D. Zolo, // *personalismo rosminiano. Studi sul pensiero politico di Rosmini,* Morcelliana, Brescia 1963, s. 267.

teokratyczna i domowa mają pewne dobra [...] za cel bliższy, a społeczność cywilna ma za cel po prostu najbardziej pożyteczną, odpowiednią regulację sposobów [korzystania z] owych dóbr, to wynika stąd, że te dwie pierwsze społeczności są celami wobec tej trzeciej, która jest środkiem. Innymi słowy, społeczność cywilna, zgodnie ze swoim duchem i samą swoją naturą, musi po prostu służyć dwóm pozostałym społecznościom"[4]. Bardzo podobna, chociaż rozszerzona 0 pewne elementy merytoryczne, jest następująca wypowiedź filozofa: „[...] społeczność cywilna została ustanowiona po to, żeby wspierać dwie wcześniejsze społeczności: teokratyczna i domową, Boską 1 naturalną. [...] istotnym i naczelnym obowiązkiem społeczności cywilnej jest zorganizowanie się i działanie w taki sposób, żeby: po pierwsze, nigdy nie szkodzić żadnej z dwóch podstawowych społeczności, które ją poprzedzają; po drugie, żeby jej forma, prawa i działalność służyły wyłącznie zapewnianiu bezpieczeństwa, pokoju i pomyślności społeczności teokratycznej i domowej. Jak wiadomo, cele są większe od środków. Nie da się więc zaprzeczyć, że społeczności teokratyczna i domowa mają szlachetniejszy i wznioślejszy charakter niż społeczność cywilna"[5].

Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że Rosmini wyznacza ideologiczną hierarchię trzech społeczności, które określa jako konieczne. W tej hierarchii społeczności: domowa i religijna mają rangę celu, natomiast społeczności cywilnej przyporządkowana jest rola środka do tego celu. Nadrzędność obydwu społeczności - domowej i religijnej - bierze się stąd, że są one pierwsze wobec społeczności obywatelskiej.

Nasuwa się pytanie, jakiego rodzaju pierwszeństwo Rosmini miał na myśli i jak sam je objaśniał. Z analizy różnych wypowiedzi włoskiego filozofa można wyciągnąć wniosek, że w danym kontekście termin „pierwszeństwo" występuje w dwóch znaczeniach: chronologicznym (oznaczającym aspekt czasu pochodzenia) i genetycznym (oznaczającym aspekt źródła pochodzenia). Rosmini uważa, że spo-

[4] A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* t. 6, Durham 1996, s. 16. Por. tamże, s. 14-17.

[5] Tamże, s. 17.

łeczność religijna ma pochodzenie nadprzyrodzone (boskie), gdyż została ustanowiona przez samego Boga, Stwórcę świata i ludzkości. Natomiast społeczność domowa ma pochodzenie naturalne, tzn. jej bezpośredni fundament tkwi we właściwościach natury człowieka, w tym zwłaszcza w fakcie jej rozdzielenia na dwie płcie, które dopełniają się nawzajem pod wieloma względami somatyczno-psychicznymi. W związku z tym Rosmini twierdzi, że ani społeczność religijna, ani domowa nie zależą - przynajmniej pod względem swojej istoty i swojego źródła - od postanowień człowieka. Społeczność cywilna natomiast, przynajmniej co do swojej formy i genezy, jest dziełem człowieka, jego rozumu i wolnej woli; w tym sensie stanowi społeczność sztuczną, co sprawia, że w hierarchii doskonałości ontycznej zajmuje miejsce niższe aniżeli pozostałe dwie społeczności.

Włoski myśliciel podkreśla również czasowe (w skali dziejów całej ludzkości) pierwszeństwo istnienia rodziny i społeczności teokratycznej przed społecznością cywilną, utrzymując, że ta ostatnia w toku skomplikowanych przemian historycznych wyłoniła się ze społeczności rodzinnych w ramach jednej wielkiej społeczności teokratycznej (ludzkości)[6]. Chcąc obrazowo przedstawić tę kwestię, możemy powiedzieć, że według Rosminiego rodzina i Kościół - a tak samo każda jednostka ludzka-jako istniejące „przed" społecznością polityczną, wraz z jej powstaniem i wejściem w zasięg jej oddziaływań wnoszą w jej obręb swoje własne, uprzednio posiadane prawa, których społeczność obywatelska nie powinna naruszać nawet pod osłoną prawa pozytywnego, co Rosmini mocno akcentuje. Prawa jednostek i społeczności naturalnych znajdują się ze swej istoty poza społecznością polityczną i z tej racji nie mogą być przez nią ani zaabsorbowane, ani unicestwione. Rosmini uważa, że „do społeczności cywilnej nie może należeć ustalanie i proklamowanie naturalnych i racjonalnych praw osoby, lecz jedynie ich uznawanie i traktowanie jako istniejących wcześniej niż społeczność i dla niej wiążących"[7].

[6] Zob. tamże, s. 13-14.

[7] M. Trimarchi, / *diritti naturali e razionali delia persona secondo Rosmini,* Rivista rosminiana" 1982, nr 3, s. 285-286.

Według włoskiego filozofa zatem, jurydyczny prymat rodziny i Kościoła w stosunku do społeczności politycznej wynika z chronologicznego i genetycznego prymatu tych dwóch pierwszych rodzajów społeczności wobec tej ostatniej. Główna idea tego uzasadnienia nie jest oryginalnym tworem Rosminiego. Można bowiem odnaleźć jej bliskie pokrewieństwo - zachodzące pomimo wielu oczywistych różnic - choćby z poglądami Arystotelesa lub Cycerona. Historycznie bliższym źródłem inspiracji dla refleksji włoskiego filozofa były natomiast teorie tradycjonalistów, takich jak Joseph M. de Maistre, Louis G. de Bonald, Felicité R. de Lamennais i François R. de Chateaubriand. Warto też spojrzeć na koncepcję myśliciela z Rovereto jako na antycypację nowoczesnej nauki społecznej Kościoła. Papież Leon XIII - który notabene potępił niektóre poglądy Rosminiego[8] - jak gdyby powtarzając jego myśl, twierdził, że „prawa i obowiązki rodziny, która jest i logicznie, i faktycznie wcześniejszą niż państwo, wcześniejsze są niż prawa i obowiązki państwa"[9]. W podobnym duchu wypowiadał się Pius X I[10].

Obecne w teorii Rosminiego - i reprezentujące znaczącą tradycję myślową - przejście od tezy o chronologiczno-genetycznym pierwszeństwie rodziny i Kościoła przed społecznością polityczną do tezy 0 ich analogicznym pierwszeństwie prawnym może się wydać niedostatecznie opracowane z punktu widzenia logiki rozumowań, a w rezultacie - mało przekonujące (co nie znaczy oczywiście, że należało-

[8] Na temat potępień poglądów Rosminiego przez Kościół istnieje bogata literatura, z której podajemy wybrane pozycje w języku włoskim: N. Galantino, // *riformismo rosminiano e la sua condanna. Istanze reali e letlure strumentali,* w: *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei,* red. G. Beschin e L. Cristellon, Morcelliana, Brescia 2003, s. 325-342; M.-C. Bergey, *Rosmini après la Note vaticane de rehabilitation,* „Rivista rosminiana" 2004, nr 1, s. 1-12; U. Muratore, *Dopo la „Nota" vaticana del I° luglio 2001,* „Rivista rosminiana" 2002, nr 1, s. 1-8; G. Radice, *Pio IX e Antonio Rosmini,* Editrice La Postulazione della Causa di Pio IX - Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974, s. 87-321.

[9] Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* o kwestii robotniczej, I, tłum. J. Piwowarczyk, „Znak" 34(1982), nr 7-9, s. 650.

[10] Zob. Pius X I, Encyklika *Quadragesimo anno* o odnowieniu ustroju społecznego l dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii, II, tłum. J. Piwowarczyk, „Znak" 34(1982), nr 7-9, s. 698.

by je całkiem odrzucić jako zasadniczo niesłuszne). W związku z tym warto odnotować, że najważniejsi myśliciele polityczni XIX w., tacy jak Georg W. F. Hegel czy Karl Marks, odrzucali na gruncie swoich systemów filozoficznych *terminus a quo* charakterystyczny dla owego przejścia, mimo że akceptowali przynajmniej jeden z elementów treściowych należących do jego *terminus ad quem* (np. ideę czasowego pierwszeństwa związków rodzinnych przed organizacjami państwowymi)[11].

Rosmini, jak gdyby zdając sobie sprawę z dyskusyjności tego pierwszego, najszerszego uzasadnienia swojej koncepcji normatywnej, proponuje inne, bardziej szczegółowe i mocniej ugruntowane w jego filozofii politycznej. W tym drugim uzasadnieniu włoski myśliciel odwołuje się do wyników analiz na temat teleologicznego aspektu społeczności politycznej, żeby zestawić ze sobą „naturalne", jak je określa, cele specyficzne (bliższe, immanentne) wszystkich trzech typów społeczności: politycznej, rodzinnej i religijnej. W wyniku tego zabiegu Rosmini dochodzi do wniosku, że cel bliższy społeczności politycznej ma mniejszą wartość niż cele bliższe dwóch pozostałych społeczności, znajduje się bowiem na swego rodzaju metapoziomie w stosunku do nich, a poza tym jest słabiej ugruntowany w naturze i osobie bytu ludzkiego, czyli jak gdyby bardziej od nich oddalony. Dlatego - głosi filozof z Rovereto - społeczność obywatelska, zgodnie ze swoją pozycją w hierarchii form życia zbiorowego, powinna również w swych działaniach zajmować pozycję podrzędną i służebną wobec rodziny i Kościoła, ograniczając się do regulowania ich uprawnień i nie wkraczając w materię żadnego z tychże uprawnień. Ostateczna konkluzja, którą daje się wydobyć z wypowiedzi Rosminiego, mówi, że życie polityczne powinno otaczać ochroną i zabezpieczać życie domowe i religijne, lecz nie powinno ingerować w jego istotne funkcje i przejawy. Złamanie tej niewidzialnej, aczkolwiek łatwo dającej się wyznaczyć granicy prowadzi do despotyzmu. Giorgio Campanini w swoim komentarzu do koncepcji Rosminiego akcentuje jej aspekt subsydiaryzmu, dowodząc, że stanowi ona jedną

[11] Por. G. Campanini, *Zasada pomocniczości w ujęciu Antonia Rosminiego,* tłum. P. Borkowski, „Społeczeństwo" 2004, nr 1, s. 60.

z najważniejszych historycznie antycypacji zasady pomocniczości, dokładnie opracowanej w czasach późniejszych na gruncie filozofii i etyki politycznej, a zwłaszcza nauki społecznej Kościoła[12].

Ochrona swobody istnienia, rozwoju i działania, jaka według Rosminiego powinna być realizowana na rzecz społeczności rodzinnej i religijnej przez społeczność obywatelską, nie jest rozumiana przez niego jako przedmiot supererogacyjnego aktu ze strony władzy politycznej. W konsekwencji włoski filozof uważa, że ochrona taka nie może też być pojmowana i traktowana jako wyjątkowy status, nadawany przez społeczność obywatelską pozostałym dwóm rodzajom społeczności koniecznych w zależności od rozmaitych uwarunkowań historycznych; natomiast jest ona wymogiem wynikającym z nakazu poszanowania specyficznej natury obydwu typów społeczności. Mówiąc skrótowo, filozof z Rovereto uważa, że istota wolności rodziny i Kościoła w społeczności politycznej nie jest nadaniem ze strony tejże społeczności, ale naturalnym, tzn. wynikającym z naturalnych celów wszystkich trzech rodzajów społeczności, punktem odniesienia i jednocześnie ograniczeniem dla działalności politycznej. Świadczy o tym choćby wypowiedź Rosminiego, że ustawodawcy państwowi powinni uchwalać prawo rodzinne na podstawie dokładnego poznania natury społeczności rodzinnej oraz że ich obowiązkiem jest stanowienie takiego prawa, aby zmniejszało ono bądź likwidowało wypaczenia i nieprawidłowości istniejące w konkretnych społecznościach rodzinnych w danym państwie[13]. Warto podkreślić, że wszystkie te reguły wynikają z personalistycznej orientacji filozofii politycznej Rosminiego, co także zaznacza Campanini w cytowanym artykule[14].

Przejdźmy do drugiego z wyróżnionych wcześniej głównych zagadnień, czyli do omówienia poglądów Rosminiego na to, jakie reguły mają kierować stosunkami między społecznością obywatelską a społecznościami powstającymi w jej obrębie. Podstawowa zasa-

[1] Zob. tamże. Na temat historycznych przemian pojęcia pomocniczości zob. np. Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości,* tłum. C. Porębski, Znak, Kraków 1995, s. 11-35.

[13] Zob. A. Rosmini, *The Philosophy of Right,* t. 2, Durham 1993, s. 312.

[14] Zob. G. Campanini, *Zasada,* s. 62.

da sformułowana w tej materii przez włoskiego uczonego brzmi: „Wszyscy obywatele mogą tworzyć między sobą stowarzyszenia, pod warunkiem, że nie będą one tajne, z tym że na podstawie wyroku trybunału politycznego, który orzeknie, że dana społeczność jest niemoralna, antyreligijna lub sprzeczna z niniejszym Statutem [tj. projektem konstytucji państwowej opracowanym przez Rosminiego - P.B.], albo orzeknie po prawidłowym postępowaniu, że jej członkowie nadużywają jej do celów niemoralnych, antyreligijnych lub dla złamania praw państwowych, zostaje ona rozwiązana"[15].

Zasada ta dopuszcza tworzenie różnych stowarzyszeń przez obywateli w ramach społeczności politycznej, jest to jednak obwarowane istotnym zastrzeżeniem. Przewiduje ono rozwiązanie przez trybunał polityczny każdego stowarzyszenia, którego cele stałyby w opozycji do reguł moralności lub zasad religii bądź sprzeciwiałyby się prawom pozytywnym obowiązującym w danej społeczności cywilnej. Omawiana zasada składa się więc z dwóch części: pozytywnej (zezwalającej) i negatywnej (zakazującej), jakkolwiek zakaz jest wyrażony nie wprost, lecz peryfrastycznie.

Umotywowanie pozytywnej części zasady nawiązuje do przesłanek zarówno z filozofii prawa, jak i filozofii społeczno-politycznej, a ściślej mówiąc - tej jej części, która dotyczy ideologicznego aspektu społeczności obywatelskiej. Istota uzasadnienia, według Rosminiego, jest następująca: tworzenie stowarzyszeń jest naturalnym uprawnieniem człowieka, należącym do zespołu jego praw pozaspołecznych; społeczność cywilna ma za cel (immanentny) chronić i zabezpieczać wszystkie naturalne prawa człowieka; a zatem ma ona też umożliwiać swoim członkom realizowanie prawa do zakładania i rozwijania różnorodnych stowarzyszeń[16].

Negatywna część zacytowanej reguły ma uzasadnienie bardziej złożone. Przede wszystkim odwołuje się ona do pojęcia trybunału politycznego, które występuje w filozofii politycznej Rosminiego i któremu warto poświęcić kilka zdań. Filozof uważał, że w społeczności

[15] A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale,* w: tenże, *Scritti politici,* red. U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, s. 55.

[16] Zob. tamże, s. 149-150.

politycznej powinien istnieć organ zwany trybunałem politycznym, najwyższym trybunałem sprawiedliwości lub senatem *(tribunale politico, la suprema corte di giustizia política, senato)*[17]. Rola tego ciała politycznego polegałaby przede wszystkim na rozsądzaniu sporów powstałych między obywatelami a aparatem administracyjnym. Trybunał miałby być czynnikiem, do którego mogą się uciekać obywatele w przypadku, gdyby władza dopuściła się pogwałcenia ich naturalnych uprawnień[18]. Ma on stać na straży zasady sprawiedliwości, która ma za przedmiot swobody obywateli - w odróżnieniu od parlamentu, który strzeże sprawiedliwości dotyczącej majątku obywateli i związanych z nim interesów[19]. Trybunał polityczny bezpośrednio pilnuje przestrzegania konstytucji, naturalnych praw wszystkich obywateli oraz kompetencji i zobowiązań poszczególnych czynników władzy (co Rosmini uważał za szczególnie ważne dla porządku publicznego[20]), w szczególności zaś chroni mniejszości przed uciskiem większości[21]. Jak zauważa Piętro Zovatto, według Rosminiego istotną rolą tego organu jest równoważenie pozostałych władz[22]. Aktywność trybunału sytuuje się więc na linii stosunków zachodzących między obywatelami a aparatem władzy oraz stosunków panujących w obrębie tego ostatniego. Funkcja trybunału wiąże się nie z tym, co różnicuje obywateli, tj. z ich stanem posiadania, lecz z tym, co jest dla nich wszystkich wspólne, tzn. z faktem bycia osobą i wynikającymi stąd uprawnieniami[23]. Z tego względu trybunał polityczny stanowi czynnik normatywny przekraczający konkretne uwarunkowania społeczne, istniejące na jakimkolwiek etapie rozwoju życia zbiorowego. Jest on organem władzy „trascendentnej", która interpretuje i wciela w życie reguły sprawiedliwości, będącej „wieczną i wyższą niż naród"[24].

[17] Zob. tamże, s. 61; A. Rosmini, *The Philosophy,* t. 6, s. 429-432, 434-435, 437.

[18] Zob. tenże, *La costituzione,* s. 198.

[19] Zob. tamże, s. 203.

[20] Zob. tamże, s. 169, 234-235.

[21] Zob. tamże, s. 237-239.

[22] Zob. P. Zovatto, *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900,* Parnaso, Trieste 1999, s. 399.

[23] Zob. A. Rosmini, *La costituzione,* s. 234; tenże, *The Philosophy,* t. 6, s. 431-432.

[24] Tenże, *La costituzione,* s. 233.

Dlatego Rosmini uważa, że trybunał sprawiedliwości politycznej jest „najwyższy i najświętszy"[25].

Komentatorzy dorobku filozofa z Rovereto uznają, że wypracowana przez niego koncepcja trybunału politycznego jest oryginalna, precyzyjnie sformułowana i uzasadniona mocnymi argumentami, a przez to stanowi wyróżnik myśli Rosminiańskiej na tle innych ówczesnych systemów filozofii prawa i polityki[26].

Negatywna część przywołanej wyżej normy wyznacza także trzy przypadki, w których może nastąpić rozwiązanie jakiejś społeczności. Przypadek pierwszy: gdy dane stowarzyszenie działa dla celów niezgodnych z moralnością, Rosmini uzasadnia tym, że człowiek nigdy nie dysponuje uprawnieniem do popełniania czynów, które są niegodziwe co do *finis opens,* albowiem „uprawnienie jest sprawą moralną i zakłada godziwość działania"[27]; także więc żadne stowarzyszenie nie ma prawa do czynienia tak rozumianego zła, a w szczególności nie wolno mu godzić w uprawnienia pozostałych obywateli; dlatego społeczność cywilna, której zadaniem jest ochrona uprawnień, powinna zakazać istnienia i działalności takiemu stowarzyszeniu. Jest to uzasadnienie z zakresu filozofii prawa i teleologii życia politycznego, a opiera się zasadniczo na definicji prawa podmiotowego. Przypadek drugi: gdy działanie stowarzyszenia kieruje się przeciwko zasadom religii, Rosmini uzasadnia tym, że religia stanowi najpewniejsze wsparcie i nadaje najwyższą sankcję dla reguł moralności i obyczajowości w społecznościach ludzkich[28], moralność zaś jest fundamentem i gwarancją ładu publicznego, przestrzegania prawa i zachowania porządku państwowego; kto więc przez zorganizowane, systematyczne działania niszczy lub osłabia przekonania religijne wśród obywateli, tym samym pośrednio zwraca się przeciwko fundamentom życia w społeczności obywatelskiej. Dlatego włoski filozof utrzymuje - podobnie jak nieco później A. de Tocqueville[29] - że zakazanie dzia-

[25] Tamże, s. 234.

[26] Por. P. Zovatto, dz. cyt., s. 397-398.

[27] A. Rosmini, *La costituzione,* s. 151.

[28] Zob. tamże, s. 151.

[29] Zob. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja,* tłum. H. Szumańska-Grossowa, Znak, Kraków 1994, s. 168-169.

łalności stowarzyszeń mających takie cele jest ze strony społeczności obywatelskiej koniecznym aktem samoobrony przed zagładą wynikającą z rozprzężenia i anarchii w stosunkach cywilnych i politycznych[30]. Takie samo jest uzasadnienie trzeciego przypadku: gdy jakieś stowarzyszenie działa wbrew zasadom państwa zawartym w konstytucji lub innych aktach legislacyjnych[31].

Na uwagę zasługuje fakt, że Rosmini przydziela zadanie likwidowania niegodziwych lub szkodliwych stowarzyszeń trybunałowi politycznemu, a nie parlamentowi. Wynika to stąd, że zdaniem włoskiego filozofa orzekanie o tym, czy dane stowarzyszenie powinno być rozwiązane, czy utrzymane, polega na odniesieniu jednostkowego faktu do ogólnego prawa, to zaś jest czynność jurydyczna i nie leży w kompetencjach legislatury, której zadaniem jest uchwalanie ustaw powszechnych[32]. To rozwiązanie wydaje się interesujące i nowoczesne, ponieważ Rosmini nie ustala *a priori,* jakiego konkretnie gatunku stowarzyszenia nie powinny prowadzić działalności w obrębie społeczności politycznej, lecz - zgodnie z duchem swojej filozofii politycznej - przewiduje bardzo szeroki margines swobody dla działalności stowarzyszeniowej wśród obywateli.

Filozof z Rovereto czyni jednak w tym zakresie pewien wyjątek, i to bardzo szczególnej treści, który z pozoru wydaje się kłócić z wolnościowym duchem jego filozofii społeczno-politycznej. Wyjątek ten tworzą normy, które w systemie filozoficznym Rosminiego regulują działanie społeczności cywilnej wobec stowarzyszeń specyficznego typu, jakimi są partie (stronnictwa, ugrupowania) polityczne[33]. Ażeby zrozumieć zarówno sam fakt podjęcia tej kwestii, jak i sposób jej rozwiązania przez włoskiego filozofa, należy wziąć pod uwagę kontekst historyczny, w którym kształtowała się jego myśl filozoficzna. Wiek XIX, w którym żył Rosmini, był stuleciem ideologii. Znajdowały one artykulację i praktyczny wyraz w zróżnicowanej i intensywnej działalności publicznej wielu kół, kręgów i warstw społecznych, której istotny efekt stanowiło formowanie się rozmaitych ugrupo-

[30] Zob. A. Rosmini, *La costituzione,* s. 151.
[31] Zob. tamże, s. 157.
[32] Zob. tamże, s. 150.
[33] Por. D. Zolo, dz. cyt., przyp. 57, s. 228-229.

wań, lobby oraz stronnictw, zarówno jawnych (akceptowanych lub przynajmniej tolerowanych przez aparaty władzy poszczególnych państw), jak i tajnych (nielegalnych)[34]. Właśnie od XIX w. stowarzyszenia te poczęły, w nieznanej uprzednio mierze, wpływać na bieg życia publicznego. W związku z tym normatywną teorię Rosminiego dotyczącą działania społeczności obywatelskiej wobec partii politycznych należy potraktować jako reakcję włoskiego filozofa, zawsze żywo interesującego się bieżącymi sprawami o dużym znaczeniu dla życia zbiorowego, na szerzące się zjawisko, które stanowiło istotne novum w jego czasach.

Myśliciel z Rovereto podjął zagadnienie partii politycznych w książce *Społeczność i jej cel*[35]. Przeprowadza tam interesujące i poznawczo wartościowe rozważania na temat genezy, roli i siły stronnictw politycznych. Kwintesencją jego poglądów na tę kwestię jest sformułowana przez niego definicja partii: „Mianem «partii politycznej» oznaczamy pewną liczbę ludzi, którzy stowarzyszają się jawnie lub po cichu, aby wspólnymi siłami wpływać na społeczność obywatelską i zmuszać ją do przynoszenia im korzyści. Partia ma na celu własną korzyść, a nie sprawiedliwość, słuszność *[equità]* lub cnotę moralną"[36]. Definicja ta ma wyraziste zabarwienie perswazyjne, i to negatywne. Fakt ten ma źródło w niezbitym przekonaniu Rosminiego, że ludzie, którzy powołują do istnienia jakiekolwiek ugrupowanie polityczne, nie mają uczciwych intencji ani nie dążą do tego, by realizować dobro w dziedzinie spraw publicznych. Włoski filozof uzasadnia swe przekonanie przede wszystkim następującym argumentem: gdyby ci, którzy formują stronnictwa, zmierzali do tego, co jest słuszne i godziwe ze względu na dobro całości społecznej, wtedy nie mieliby powodu do tworzenia ugrupowań, lecz po prostu włączyliby się czynnie w życie i działalność całej

[34] Por. R. Tombs, *Polityka i przemiany ustrojowe,* w: T. C. W. Blanning (red.), *XIX wiek,* tłum. M. Szubert, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 34,42-44; M. Żywczyński, *Włochy nowożytne 1796-1945,* PWN, Warszawa 1971, s. 89-95, 119-123.

[35] Odwołujemy się tutaj do polskiego tłumaczenia rozdziału tej książki: A. Rosmini, *O partiach politycznych,* tłum. P. Borkowski, „Rojalista - Pro Patria" 2001, nr 3, s. 10-12.

[36] Tamże, s. 12.

społeczności jako takiej[37]. Według filozofa z Rovereto, zarówno sam zamysł, jak i konkretne próby zamykania się w pewnym kręgu ludzi dla prowadzenia określonych działań o charakterze politycznym zawsze stanowi przejaw partykularyzmu interesów, który kłóci się z powszechnym charakterem *bonum commune.*

Partykularyzm interesów - jak sądzi Rosmini - może wynikać z różnorakich czynników: pożądania korzyści materialnych, potrzeby uzewnętrznienia określonych przekonań, wreszcie agitacji i propagandy prowadzonej przez demagogów wśród mas ludowych[38]. Filozof z Rovereto nie ma wszakże wątpliwości co do tego, że bez względu na bezpośrednie podłoże, z jakiego wyłaniają się ugrupowania polityczne, „ich źródło jest jednakowo podłe i mroczne"[39]. Źródłem tym jest ludzka skłonność do urzeczywistniania przede wszystkim swojego indywidualnego dobra i przekształcania obszaru życia publicznego w teren przynoszący korzyści osobiste, klasowe, stanowe itp. Skłonność owa nierzadko występuje obok dobrej woli i wielu przymiotów moralnych[40] i często może pozostawać niejako w uśpieniu. Niekiedy jednak dochodzi ona do głosu, a wtedy przeradza się w skrajne namiętności, przez co dezintegruje społeczność, niszczy poczucie obywatelskie, zaburza równowagę społeczną[41]. W takim więc ujęciu, jakie stanowi specyficzny moment refleksji Rosminiego, „partyjność" oznacza tyle, co stronniczość i zaprzeczenie uniwersalizmu sprawiedliwości. Włoski myśliciel sądzi, że tworzenie ugrupowań politycznych i prowadzenie działalności za ich pośrednictwem jest aktem godnym potępienia ze względu zarówno na *finis operis,* jak i na *finis operands.*

W związku ze swoją diagnozą natury partii politycznych Rosmini formułuje zasadę, która stanowi, że przede wszystkim należy zapobiegać powstawaniu partii politycznych, gdyby jednak działanie w tym kierunku okazało się nieskuteczne, wtedy należy działać tak, żeby przeszkadzać już uformowanym partiom w prowadzeniu dzia-

[37] Tamże, s. 10.
[38] Zob. tamże, s. 10-11.
[39] Tamże, s. 11.
[40] Zob. tamże, s. 11.
[41] Zob. tamże, s. 11. Por. D. Zolo, dz. cyt., przyp. 57, s. 228-229.

łalności i powiększaniu swojego potencjału . Ten pogląd jest całkowicie zrozumiały, jeżeli weźmie się pod uwagę zreferowane wyżej stanowisko włoskiego filozofa na temat genezy partii politycznych i ich destrukcyjnej roli w społeczności. Pewne wątpliwości może jednak wzbudzić techniczny aspekt omawianej zasady, a mówiąc ściślej - aspekt jej wykonalności: jak filozof z Rovereto wyobrażał sobie realizację tej normy w obliczu - jak sam przyznaje - naturalnej „stronniczości" wszystkich ludzi, nawet tych, którzy starają się przestrzegać powinności moralnych w dziedzinie życia indywidualnego i społecznego?

Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w wysuniętym przez Rosminiego postulacie, zgodnie z którym należy tak działać w ramach społeczności cywilnej, żeby wśród obywateli nie zaktualizowała się wrodzona im skłonność do partykularyzmu i forsowania indywidualnych interesów. Postulat ten ma przesłanie przede wszystkim prewencyjno-pedagogiczne, ponieważ zaleca wychowywanie młodzieży w taki sposób, żeby nabrała ona trwałego upodobania do prawości i cnoty, nie zaś do osobistej korzyści[43]. W tych poglądach wyraźnie pobrzmiewa zasada Rosminiańskiej etyki mówiąca o tym, że w życiu moralnym należy przedkładać dobro obiektywne nad dobro subiektywne, co - zdaniem włoskiego filozofa - stanowi wyraz sprawiedliwości ludzkiego postępowania w stosunku do porządku bytu.

Na zakończenie zatrzymajmy się krótko nad zagadnieniem, jakie inspiracje historyczne wywarły wpływ na ukształtowanie się stanowiska Rosminiego w odniesieniu do partii politycznych. Ważnym elementem tego kontekstu historycznego jest polityczna koncepcja Jeana Jacques'a Rousseau. Francuski myśliciel sprzeciwiał się istnieniu w państwie stronnictw, które jego zdaniem stanowią czynnik z natury szkodliwy, przeciwstawiający się woli powszechnej dążącej do dobra państwa; dlatego zalecał, aby „w państwie nie było częściowych związków"[44]. Na poglądach Rosminiego zaważyła również polityczna myśl Platona, który uważał, że aktywność męża stanu powinna

[42] Zob. A. Rosmini, *O partiach,* s. 12.

[43] Zob. tamże, s. **12.**

[44] J. J. Rousseau, *O umowie społecznej,* tłum. M. Starzewski, De Agostini - Altaya, Warszawa 2002, s. 53.

mieć na celu bardziej korzyść państwa (ustroju, ogółu) aniżeli poszczególnych jednostek czy grup obywateli[45]. Motyw platoński jest szczególnie widoczny w twierdzeniu Rosminiego, że „zdrowia społeczności trzeba [...] szukać w uczciwości i moralnej cnocie jednostek, które tę społeczność tworzą. Oto jedyna, prawdziwa i trwała gwarancja jej użyteczności i samego jej istnienia"[46]. Jest to wyraźne nawiązanie do tezy Platona, że cnota powinna być zarówno celem nauczania młodzieży, jak i celem państwa oraz rządzących[47]. Ponadto Rosmini wyraźnie sugeruje, że wychowanie obywateli do cnót jest możliwe jedynie dzięki łasce Bożej, z którą człowiek współpracuje na polu politycznym i społecznym[48]. Ten pogląd stanowi w systemie filozoficznym Rosminiego kolejne nawiązanie do przekonań św. Augustyna.

Lo Stato nei confronti delia famiglia, delia Chiesa e delie associazioni. Relazioni fra diversi tipi delie società umane secondo Antonio Rosmini

Riassunto

Nei suoi scritti delia filosofía sociale e filosofía política, Antonio Rosmini ha dedicato tanto spazio all'importante e, specie nell'Ottocento, attuale problema delle relazioni che esistono o dovrebbero esistere fra la società política (o civile) ed altri tipi delle società umane. II Roveretano analizza questo nodo problemático da diversi punti di vista (fra cui quello storico, giuridico, psicológico, sociológico, económico), ma sopratutto in una prospettiva etica e política, la quale, a sua volta, permette al filosofo di individuare alcune soluzioni generali di tipo normativo. II Roveretano si occupava in maniera specifica delle relazioni fra la società civile e le due altre società che lui chiamava necessarie, cioè quella familiäre (la famiglia) e quella ecclesiastica o religiosa (che praticamente significava la

[45] Zob. Platon, *Prawa,* IV (715a-d); XI (925d-926a).

[46] A. Rosmini, *O partiach,* s. 12.

[47] Zob. Platon, *Prawa,* I (630d-633e); IV (704d-706a); IV (718c-e); IX (862d); XII (963a-e).

[48] Zob. A. Rosmini, *O partiach,* s. 12.

Chiesa cattolica). Ampi brani dell'opera Rosminiana riguardano proprio questo punto. Si puö affermare che il modo in cui una concreta società civile traitasse le famiglie e la Chiesa nonché i singoli cittadini, costituiva per Rosmini un segno infallibile della qualità di vita politica e della maturità delle coscienze degli uomini politici nella data società. Rosmini stabilisée una gerarchia teleologica dei tre tipi di società che lui chiamava necessarie. Secondo questa gerarchia, la società familiäre o domestica insieme a quella religiosa sono disposti ad essere il fine, al quale la terza società necessaria, cioè quella politica, dovrebbe serviré come un puro mezzo. La posizione superiore della società familiäre e quella religiosa si deve al fatto che esse tengono un primato genético e temporale rispetto alla società civile. Le norme che Rosmini stabilisée riguardo aile relazioni fra la società civile, le famiglie, la Chiesa e le associazioni civiche, sono tutte ben fondate nel suo sistema filosófico, specie sulle premesse che provengono dalla filosofía di diritto e dalla filosofía della politica.

Trad, di Paweł Borkowski

Ks. Umberto Muratore

Na czym polega powołanie rosminiańskie?

Być rosminianinem dzisiaj

Co dzisiaj znaczy być rosminianinem? Słownik języka włoskiego pod hasłem *rosminiano* podaje dwa znaczenia: „1. badacz myśli Rosminiego; 2. członek rodziny zakonnej założonej przez Rosminiego, której odłam męski nazywa się Instytut Miłosierdzia, a odłam żeński - Siostry Opatrzności".

Badaczy myśli Antonia Rosminiego jest we Włoszech i na świecie wielu: mężczyzn i kobiet, świeckich i duchownych, wykładowców i studentów, natomiast braci i sióstr ze zgromadzenia zakonnego było zawsze niewielu, ponieważ miłość Rosminiego do Kościoła musiała przejść wiele cierpień, nim się okazało, że jest przeczysta.

Wiek XX, który niedawno upłynął, był stuleciem badaczy Rosminiego. Wytrwałą i cierpliwą pracą wdrążyli się oni w myśl Rosminiego, ukazali jej bogaty potencjał, jej wierność tradycji, świeżość ujęcia burzliwych przejawów współczesnego życia oraz skuteczność w rozwiązywaniu nowych i pilnych problemów. Przez swoje rygorystyczne i głębokie badania uczeni ci przekonali katolików, że w książkach i biografii Rosminiego istnieje wielkie bogactwo kulturalne, mogące pokierować myślą i sercem każdego, kto je odczytuje, pośród licznych niebezpieczeństw nowoczesności. Kościół również nabrał tego przekonania, otworzył bowiem proces beatyfikacyjny Rosminiego, wskazał go chrześcijanom całego świata jako wartościowego nauczyciela, który pomaga pokonywać kulturowe wyzwania trzeciego tysiąclecia (zob. Jan Paweł II, encyklika *Fides et rado,* 74), oraz uwolnił jego myśl od podejrzeń o heterodoksję, członkom zaś zgro-

madzenia rosminiańskiego otworzył nową drogę, gorąco im zalecając, aby upowszechniali duchowość i nauczanie Rosminiego i w ten sposób pomagali ludzkości w odkrywaniu na nowo świeżości Ewangelii przy użyciu połączonych darów rozumu i wiary.

Wiek, który właśnie się zaczął, ma grunt przygotowany do tego, aby być stuleciem członków zgromadzenia rosminiańskiego. Częścią dziedzictwa Rosminiego, która dzisiaj najbardziej domaga się wyjścia z cienia, jest jego przesłanie duchowe, którego szczyt stanowi życie konsekrowane. Nie mogło być inaczej: w całym intelektualnym gmachu Rosminiego, będącym prawdziwą sumą chrześcijaństwa, przesłanie duchowe jest dachem, częścią wieńczącą; trzeba zatem było, żeby najpierw powstały inne części domu, zanim można było zbudować dach. Dzisiaj nadszedł czas, aby zająć się dachem. Tego domagają się od nas bracia, którzy cierpią z braku pokarmu duchowego i moralnego; tego domaga się od nas Kościół: „Potrzeba osób zdolnych do dialogu i do «miłosierdzia w dziedzinie kultury», które przekazywałyby orędzie chrześcijańskie w językach naszego społeczeństwa" (Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy,* 8 grudnia 1997 r., 12). Będzie to praca długa, trudna i jeszcze niewiadoma, ale mamy obowiązek ją rozpocząć. Nasze siły są szczupłe, lecz musimy zacząć, pokładając ufność w Opatrzności, która tego od nas wymaga.

Powołanie rosminiańskie w ogólności

Kiedy dusza może być pewna, że Pan ją wzywa do zgromadzenia rosminiańskiego, tzn. do przyłączenia się do rosminiańskiej rodziny zakonnej, aby uczestniczyć w jej radościach, trudach, ideałach, prowadzeniu dzieł?

Formy powołania różnią się ze względu na natężenie, długość, zakres. Podłoże jednak duchowości rosminiańskiej jest jedno: jak najlepiej żyć Ewangelią w tym okresie życia, który nam pozostaje, w tym zakątku świata, w którym Opatrzność nas umieszcza; rozmyślać nad Ewangelią, starać się wcielać ją w praktykę, stosować ją jako główny i naczelny drogowskaz naszej egzystencji. Rosmini nakreślił

pewne wytyczne odnośnie do tego, jak żyć Ewangelią, w pełnej mądrości książeczce zatytułowanej *Prawidła doskonałości chrześcijańskiej zdatne dla chrześcijanina każdej kategorii (Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni genere di cristiano)*. Tamże przedkłada on do namysłu wierzącego sześć bardzo prostych i mądrych sposobów (dróg); prostota wykładu łączy się z bogactwem mądrości, która syci jednocześnie rozum i serce. Te sześć dróg występuje w umyśle i sercu chrześcijanina niczym sześć dalekich gwiazd, które stanowią punkt odniesienia i orientacji. Patrząc na nie, poznajemy, dokąd zdążać, nade wszystko wtedy, kiedy naszą egzystencję wypełniają wstrząsy, burze i ciemności, grożące tym, że zgubimy drogę do Boga, który jedyny może ocalić naszą duszę.

Podstawowym przesłaniem zawartym w Ewangelii jest zachęta, by zjednoczyć naszą wolę z wolą Bożą, by chcieć, tego, czego On chce w odniesieniu do naszego życia i dla całego świata, by starać się osiągnąć w życiu ten ideał świętości, który Bóg przewidział dla każdego z nas w chwili, w której nas stworzył. Jeżeli następnie przyjrzymy się temu, czego właściwie chce od nas Bóg, to odkryjemy, że przede wszystkim chce On naszego uświęcenia, czyli zbawienia albo doskonałości duszy. Do uświęcenia duszy zaś dochodzi się dwiema drogami: negatywną, która polega na unikaniu grzechu, oraz pozytywną, która polega na polepszaniu duszy przez wzrastającą miłość do Boga i bliźniego.

W tym podłożu, wspólnym dla wszystkich chrześcijan, zakorzenione jest powołanie rosminiańskie. Jest ono niczym innym jak pragnieniem ukazywania własnym życiem wielkiego problemu duszy, doniosłości i pilności troski o związek duszy z Bogiem, ważniejszy niż wszystkie inne możliwe związki z ludźmi i dobrami świata. Każdy, kto ma albo pragnie mieć takie przekonanie, może w jakiejś formie przystać do rosminiańskiej rodziny zakonnej.

Aby przypominać o pierwszeństwie i pilności zadania zbawiania duszy, rosminiańska rodzina zakonna wydaje nieduży miesięcznik z dziedziny duchowości, noszący tytuł „Charitas" („Miłosierdzie") - co znaczy, że z Miłosierdzia, tj. od Boga, pochodzą wszystkie rzeczy i do Niego powracają. Chcąc otrzymywać ten miesięcznik, wystarczy o to poprosić; koszty jego rozpowszechniania są pokrywane z dobrowolnych ofiar czytelników.

Rosmini wyczerpująco opisuje idealną drogę ewangelicznej doskonałości, którą uznają wszystkie jego duchowe dzieci, w dziele *Konstytucja Instytutu Miłosierdzia (Costituzioni dell'Istituto delia Carita),* stanowiącym *magna charta* rosminianów każdej epoki. Rosmini nazywa całą rodzinę rosminiańska Społecznością Miłosierdzia. Jest to „społeczność", ponieważ ten, kto do niej należy, nie pracuje sam, ale w sposób wolny i całkowicie świadomy łączy się z innymi. Nazwa „Miłosierdzie" odnosi do Boga-Miłości, ponieważ pierwszą więzią, która łączy członków tej społeczności, a także stanowi ich cel, jest Bóg-Miłość. Chodzi więc o społeczność, która żyje w takiej mierze, w jakiej jej członków łączy nie dobrobyt czy zdrowie ani jakieś inne dobro materialne lub intelektualne, lecz miłość Boga. To Bóg pod postacią miłości jest siłą ciążenia, spoiwem, które trzyma razem członków tej społeczności. Gdyby zabrakło tej wewnętrznej energii, byłaby to społeczność duchowo pusta, obłudna, byłoby to martwe ciało. Rodzina rosminiańska jest „społecznością kochających", jak powiada Rosmini, mając na myśli to, że członkowie tej społeczności są zobowiązani do „pielęgnowania miłości Boga" bez żadnych ograniczeń.

Do Społeczności Miłosierdzia przystępuje się więc nie po to, żeby uciec od odpowiedzialności albo pędzić ciche i spokojne życie, ale po to, by zjednoczyć swoje siły z siłami braci i szybciej przemierzać drogi Miłości, zbawiającej tego, kto ją pielęgnuje. Mówiąc zaś o projekcie doskonałości, której w tym życiu nigdy w pełni się nie osiąga („bądźcie doskonali, jak Ojciec Mój jest doskonały"), trzeba podkreślić, że każdy kandydat musi z góry wiedzieć, iż w każdej wspólnocie zakonnej znajdzie ludzi mniej lub bardziej doskonałych; będzie musiał uczyć się od tego, kto jest przed nim, i pomagać temu, kto zostaje w tyle, aby realizować w ten sposób zachętę św. Pawła: „Jedni drugich brzemiona noście". Chrześcijanie szukają jedności, ponieważ pragną stać się święci, i właśnie dlatego, że nie są jeszcze święci. Świętość wymaga długiej pracy, która trwa całe życie. Kto by się łudził, że wchodzi we wspólnotę braci, którzy już są święci, rychło doznałby bolesnego zawodu.

Również powód, dla którego gromadzimy się razem, wypływa z miłości, jaką praktykujemy my, chrześcijanie: pracując wespół,

można zrobić więcej dobra, niż pracując w pojedynkę. Kto bowiem pracuje sam, może uczynić pewne dobro, ale istnieje wiele innych dóbr, których nie można zrealizować inaczej, niż tylko jednocząc siły. Weźmy na przykład szpital, ośrodek badań, szkołę, misję, spółdzielnię, bank etyczny, gazetę - nie mogą one powstać ani trwać, jeżeli wiele osób nie połączy swoich sił. Stowarzyszanie się, tworzenie wspólnoty, a nie działanie w odosobnieniu, pozwala bardziej praktykować miłość i powiększać ją między bliźnimi.

Profil członka zgromadzenia rosminiańskiego

Bijącym sercem Społeczności Miłosierdzia, laboratorium, w którym z natężoną uwagą wysłuchuje się wskazań płynących od Opatrzności i zabiega się o ich wykonywanie, są osoby konsekrowane. Są to mężczyźni - członkowie Instytutu Miłosierdzia (Istituto delia Carita) - oraz kobiety: Siostry Opatrzności (Suore delia Prowidenza). Jakie znaki pozwalają zrozumieć, że jest się wezwanym do tego, by zostać członkiem zgromadzenia rosminiańskiego?

Najwyraźniejszym znakiem, który nie pozostawia wątpliwości, jest pragnienie, by po prostu odpowiedzieć „oto jestem!", kiedy słyszy się we wnętrzu głos Boga mówiącego duszy: „Pójdź za Mną!". Tutaj, w wezwaniu i odpowiedzi, nie ma wyjaśnień. Bóg nie mówi ci, kim zostaniesz, ani ty Go o to nie pytasz. Ufasz Temu, który cię wezwał, będziesz tym, kim On zechce. Jest to poddanie się Bogu w sposób prosty, zupełny, bezwarunkowy, radosny i wdzięczny, jest to całkowite zawierzenie Opatrzności Bożej i pełne w Niej odpocznienie. Tak jak Abraham, zostawiasz dom, rodzinę, kraj, aby wstąpić na tę drogę, do tych miejsc i z tymi towarzyszami, których Bóg ci wskaże. Tak właśnie czynili uczniowie Jezusa, kiedy byli wzywani jeden po drugim.

Nie znaczy to, że Bóg nie powołał cię do niczego szczególnego: On wie, do czego cię wezwał i co będzie dla ciebie lepsze. Znaczy to jedynie, że ty całkowicie Mu ufasz, tak że nawet nie potrzebujesz z góry wiedzieć tego, co On każe ci robić w swojej winnicy. To, co masz robić, będziesz pojmował później, dzień po dniu, przy pomocy

swoich przełożonych, którzy będą blisko ciebie. I będziesz to pojmował przez rozpoznawanie znaków czasu, okoliczności, potrzeb bliźniego, wymogów miłosierdzia. Czy więc będziesz zakonnikiem, kapłanem, pielęgniarką, wykładowcą, biskupem, papieżem? Na razie nie wiesz; będziesz tym, czym Bóg zechce, i to ci wystarcza. Dla rosminianina bowiem jest tylko jedna przyszłość - ta w zamyśle Bożym, która zostanie mu objawiona z upływem czasu.

To nastawienie, aby po prostu służyć Panu tam, gdzie i tak, jak On chce, sprawia, że Społeczność Miłosierdzia jest otwarta na wszystkich, którzy chcą całkowicie poświęcać się na drogach Miłości. Członkiem zakonu rosminiańskiego może zostać zarówno mężczyzna, jak i kobieta, zarówno młodzieniec, jak i dorosły, zarówno ksiądz, jak i osoba świecka, zarówno profesor, jak i robotnik, zarówno intelektualista, jak i człowiek niewykształcony. Jedynym warunkiem jest pragnienie poświęcenia całego swojego czasu na zbawienie duszy własnej i innych, wedle tego, co każdemu zostanie ukazane. Ślubami ubóstwa, czystości i posłuszeństwa rosminianin jednoczy się z pozostałymi braćmi, a rosminianka z pozostałymi siostrami, po to, żeby we wspólnocie życia konsekrowanego spędzić resztę życia.

Jednakże w powołaniu jest często tak, że z pragnieniem, aby po prostu służyć Panu we wspólnocie życia konsekrowanego, łączą się inne, ściślej określone pragnienia; można na przykład pragnąć służyć Panu jako kapłan, pielęgniarka, nauczyciel, pisarz, kaznodzieja, zwyczajny robotnik w Jego winnicy itp. Czy w takim wypadku można mówić, że ma się powołanie rosminiańskie?

Jeżeli te pragnienia są zawarte w ogólnym pragnieniu służenia Panu całym swoim życiem, to każdy, kto chciałby wstąpić do rosminianów, a następnie zostać kapłanem, pielęgniarką czy jeszcze kimś innym, nie przeciwstawia się powołaniu rosminiańskiemu; pod jednym wszakże warunkiem - że jeśli w przyszłości Bóg zechce inaczej, on nie będzie stawiać oporu. To tak, jakby powiedzieć: dzisiaj chciałbym być zakonnikiem albo wykładowcą, albo misjonarzem, albo drukarzem, ale mam ufność w Bogu: jeśli Jemu spodoba się to zajęcie, niech się stanie Jego wola; natomiast jeżeli w przyszłości doszedłbym do przekonania, że On chce ode mnie czegoś innego, przyjmę to, co mi wskaże. Można zatem wstąpić do Instytutu Miłosierdzia

z jakimiś szczególnymi pragnieniami i dobrze jest, gdy wstępujący wyjawi je przełożonym, którzy będą wówczas musieli brać je pod uwagę przy rozpoznawaniu woli Bożej co do danej osoby. Trzeba jednak pamiętać, że to Bóg ma zaakceptować owe pragnienia: będę robić to, co zamierzam i czego pragnę, ale pod warunkiem, że „to się spodoba Bogu".

Od chwili wstąpienia do nowicjatu - który trwa dwa lata - osoba powołana prowadzi życie wspólnotowe. Jej dni płyną w rytmie właściwym życiu konsekrowanemu, a ona ma możliwość poznać i zgłębić wszystko, co dotyczy jej przyszłego życia zakonnego i instytutu, w którym będzie je spędzała. Osoba taka w intencjach jest już zakonnikiem i w praktyce żyje jak zakonnik. Po zakończeniu 2-letniego nowicjatu składa 3-letnie śluby zakonne, a później odnawia je aż do czasu, kiedy poczuje się gotowa do złożenia ślubów wieczystych: od tej chwili na zawsze staje się rosminianinem albo rosminianką.

Tak jak we wszystkich innych zakonach, wybór życia konsekrowanego na wzór rosminiański jest wyborem radykalnym. Ten, kto decyduje się prowadzić takie życie, musi zostawić za sobą przeszłość i wejść w nowe życie. To tak, jak gdyby umrzeć dla przeszłości, aby narodzić się na nowo. Dlatego niektórzy porównują życie zakonne do męczeństwa. W istocie życie konsekrowane różni się od męczeństwa tylko z drugorzędnego względu: zarówno męczennik, jak i zakonnik intencjonalnie ofiarowują całe swoje życiu Bogu, z tym że w przypadku męczennika Bóg zabiera od razu życie, które zostało mu ofiarowane, podczas gdy w przypadku zakonnika zabiera je po trochu, niczym kapitał złożony w banku do dyspozycji jakiegoś odbiorcy. To umieranie dla przeszłości i rodzenie się do nowego życia przypomina także drugi chrzest: zakonnik schodzi ze ścieżek śmierci po to, żeby wkroczyć na ścieżkę życia, które nie może zginąć. Wreszcie życie zakonne, ze względu na cechujące je stałe dążenie do życia wiecznego, staje się w Kościele znakiem proroczym: przypomina o ostatecznym celu istnienia, a więc o końcu doczesności i początku nowego nieba, o spotkaniu z niebiańskim Oblubieńcem. Prawie we wszystkich zakonach jest jakiś szczególny symbol, który przypomina o tych prawdach, na przykład czarny strój oznacza śmierć dla świata; biały strój - niewinność przywróconą po

chrzcie lub niebo, do którego się zmierza; zmiana imienia - nowe życie.

Powszechność miłosierdzia i odczytywanie nowych znaków

Instytut jako całość oraz poszczególni jego członkowie nie mają zatem innego przykazania i charyzmatu, niż robić to, co podoba się Bogu, we wszystkich czasach i okolicznościach historycznych. Nie mają oni innego obowiązku, niż czuwać, dobrze odczytywać znaki czasów i zgodnie z nimi postępować, tak dalece, jak pozwolą siły. Ta wytyczna pozostawia poszczególnemu rosminianinowi i całemu instytutowi całą swobodę w dostosowywaniu się do znaków czasów. Właśnie dlatego, że nie stawiają woli Bożej żadnego warunku, rosminianie mogą otwierać i zamykać - w zależności od miejsca, czasu i osób, które w tym biorą udział - szkoły, szpitale, parafie, domy wydawnicze, wspólnoty i wszystko to, co narzucają potrzeby miłosierdzia, jeżeli Bóg tego zechce. Mogą też zakładać ośrodki życia kontemplacyjnego, jeżeli taka jest wola Boża. Mogą wreszcie - o ile oczywiście Bóg tego chce - przyjmować za swoje wszelkie nowe formy życia konsekrowanego, jakie za sprawą Ducha Świętego powstają w dziejach Kościoła. Niekiedy wola Boża z biegiem czasu łączy pewne rzeczy. Załóżmy na przykład, że jakiś dobry lekarz decyduje się wstąpić do instytutu. Jest to „znak", ale jeszcze niepełny. Gdy po paru latach instytut otrzymuje propozycję współpracy ze szpitalem albo domem opieki, to ta propozycja wzmacnia znak woli Bożej. Jeżeli do tych dwóch znaków dołączą inne, to zaczyna się jasno okazywać wola Boża: służyć Kościołowi w nowym dziele miłosierdzia, które polega na trosce o chorego. Inny przykład: przyjmijmy, że młody Algierczyk prosi o przyjęcie go do instytutu. Jest to jakiś mały znak. Jeżeli po tym pierwszym nowicjacie nastąpią inne powołania z Algierii, to instytut zacznie się zastanawiać, czy przypadkiem Bóg nie pragnie, aby Społeczność Miłosierdzia była obecna w Algierii.

Gdy patrzymy na „znaki", które Opatrzność pozwala dzisiaj dostrzec instytutowi, wydaje nam się, że przynajmniej dwa z nich rysują się dostatecznie wyraziście.

Pierwszym znakiem jest zachęta do tego, żeby Społeczność Miłosierdzia objęła nowe kultury, nowe kontynenty, to znaczy wyciągnęła ramiona poza świat zachodni, w obrębie którego przez długi czas funkcjonowała. Nasi młodzi zakonnicy i zakonnice - przeważnie z Indii, Afryki i Ameryki Południowej - są znakami przyszłości, w której należy ogarniać nowe tereny. W tym sensie Społeczność Miłosierdzia otrzymuje dzisiaj od Opatrzności zachętę do tego, aby w większym stopniu oddychać powszechnością Kościoła, aby zamknięcie dzieł na Zachodzie rekompensować otwieraniem dzieł na Południu i Wschodzie świata.

Drugim znakiem wydaje się zachęta do tego, żeby z większą energią zająć się intelektualną spuścizną pozostawioną przez naszego Ojca założyciela, Antonia Rosminiego. Dzisiaj świat, przede wszystkim zachodni, przeżywa zanik wartości intelektualnych i moralnych. Mocno się to odbija na wartościach religijnych, sprawiając, że stają się one dalekie od wrażliwości dzisiejszych ludzi. W rezultacie współczesny człowiek z państw zachodnich czuje się zdrowszy i bogatszy na zewnątrz, ale uboższy w środku. Książki Rosminiego zawierają środki, za których pomocą można skutecznie przeciwstawiać się obecnemu zanikowi prawdy i nieporządkowi w dziedzinie miłości. Pomagają nam one zbliżyć na nowo rozum do wiary, politykę do etyki, dobrobyt do duchowego dobra całego świata. Jeśli jednak to wielkie bogactwo kulturalne, w którym najlepsza część tradycji łączy się z najzdrowszymi pobudkami ze strony nowoczesności, ma przynieść owoce, to trzeba, żeby zostało udostępnione współczesnym uczonym i różnym kręgom kulturowym. Do tego potrzebne są duże zastępy ludzi. Należy przyjąć, że jeżeli Bóg powierza rosminianom tak wielkie zadanie, w przyszłości da im także ludzi, którzy będą je wypełniać. My musimy rozpoczynać, pokładając w Nim ufność.

Duch rozumienia

Pierwszy krok w wielkim posłannictwie intelektualnym, do którego Społeczność Miłosierdzia wydaje się dzisiaj skierowana - posłannictwa wpisującego się w sformułowany przez Kościół projekt

ewangelizacji kultury - polega na tym, aby zacząć żyć życiem zakonnym i chrześcijańskim w duchu rozumienia. Przeżywać własne życie w duchu rozumienia to znaczy wypełniać obowiązki swojego stanu i zawodu, angażując w to nie tylko wiarę i uczucie, ale także ów wielki dar dla człowieka, jakim jest rozum.

Stosować rozum w dziedzinie doświadczenia religijnego to znaczy czytać Ewangelię, modlić się, rozmyślać, uczestniczyć w obrzędach, starając się zrozumieć wszystko to, co da się zrozumieć. Kiedy w człowieku działa umysł, który rozumuje, wtedy uczuciowe przywiązanie do wartości duchowych staje się trwalsze, bogatsze, bardziej świadome, a więc pewniejsze. Zaangażowanie umysłu, który rozumuje, pozwala nie tylko uniknąć niebezpieczeństwa popadnięcia w próżny sentymentalizm albo mechanicznego powtarzania religijnego credo, lecz także czyni z wiary jasny punkt, który z kolei odbija się w stylu życia i myślenia chrześcijanina.

Stosować rozum w dziedzinie obowiązków życiowych to znaczy sprawiać, aby te obowiązki były nam bliższe, bogatsze w sens, aby ich spełnianie było skuteczniejsze. Chrześcijanin, gdy posiłkuje się rozumem, poznaje lepiej swoje obowiązki, poznaje reguły ich wykonywania i każdego dnia może poprawiać swoje osiągnięcia. Kiedy zaś codziennie się doskonali, daje nadzwyczajne świadectwo doskonałości w swoim zajęciu. W tym znaczeniu każdy, kto należy do rodziny rosminiańskiej, czy to zakonnik, czy świecki, czy prosty brat, czy pisarz, może ewangelizować kulturę własnego zawodu i swojego stanu, wynosząc ją na coraz wyższy poziom doskonałości.

Stąd bierze się w życiu podwójne światło: światło rozumu i światło wiary, które wzmacniają się nawzajem, czerpiąc siłę jedno od drugiego. Duchowość chrześcijanina, posługująca się jednocześnie rozumem i wiarą, staje się duchowością świadomą, zreflektowaną, oświeconą, która potrafi zdać sprawę z własnego działania i znajduje coraz większe zamiłowanie w tym, co ma robić. Aby bowiem właściwie kochać coś lub kogoś, należy to lub jego dobrze znać.

Trzeba zatem wszczepiać rozumienie w duchowe życie dzisiejszych ludzi. Trzeba kształtować osobowość, w której przeżycie religijne wypływa z głębokiego przekonania, z oświeconego pragnienia

dobra i z jasnych pojęć. Dzisiaj brakuje tego dobra i pilnym zadaniem staje się to, aby je ofiarowywać bliźniemu, ponieważ ubóstwo intelektualne powoduje na dalszą metę spustoszenie i wyjałowienie także w dziedzinie wartości moralnych i duchowych.

Przybrane dziecko rodziny rosminiańskiej

Społeczność Miłosierdzia można także zwać rodziną rosminiańska, ponieważ wyrazy, którymi posługujemy się na określenie osób prowadzących życie konsekrowane, wzięte są z dziedziny stosunków rodzinnych: „ojciec", „matka", „syn", „córka", „brat", „siostra". Społeczność ta, ponieważ bierze swe miano od Miłosierdzia, została ustanowiona po to, żeby jednoczyć, żeby tworzyć wspólnotę w Kościele. Na mocy swej natury i swego powołania sprzyja ona wszystkim możliwym formom życia wspólnotowego, ponieważ - jak widzieliśmy - jedność i współpraca wielu osób zwiększa w postępie geometrycznym potencjał dobra. Wobec tego - pyta Rosmini - jakie formy jedności można wprowadzić między osobami prowadzącymi życie konsekrowane w Instytucie Miłosierdzia a chrześcijanami, którzy podzielają nasze pragnienie doskonałości?

Pierwsza forma jedności nosi nazwę „przybrane dzieci" *(figli adottivi).* Obejmuje ona tych chrześcijan, którzy chcieliby dołączyć do społeczności i całkowicie oddać się Miłosierdziu, lecz mają jakieś zewnętrzne zobowiązania, które im to uniemożliwiają (złożyli śluby w innym zakonie, muszą troszczyć się o nieletnie potomstwo albo rodziców w podeszłym wieku, nie uregulowali jakichś kwestii administracyjnych lub prawnych, pełnią funkcje społeczne albo zawodowe, z których nie mogą się wycofać itp.). Instytut wychodzi naprzeciw tym osobom, które we wspólnocie z nami chciałyby oddawać Miłosierdziu swoje siły, i przyjmuje je jako „przybrane dzieci". Są one „dziećmi", ponieważ za własne przyjmują duchowe pragnienie kochania Boga i bliźniego; są dziećmi „przybranymi", ponieważ żywo poczuwają się do rodziny, chociaż nie zostały w niej zrodzone w normalnym trybie, czyli przez nowicjat i śluby zakonne. „Przybrane dziecko", jeżeli nie jest zakonnikiem, składa takie śluby, na jakie

jego stan i warunki pozwalają w danej chwili. Może żyć we wspólnocie zakonnej, jako jeden z nas, albo poza wspólnotą i starać się prowadzić życie w ewangelicznym duchu doskonałości, do której są zobowiązani członkowie zakonu. Kiedy tylko społeczne przeszkody ustaną, „przybrane dziecko" może ziścić swoje pragnienie pełnego wstąpienia w poczet osób wiodących życie konsekrowane. Jeżeli dana osoba należy do innego instytutu życia konsekrowanego, to jej przystąpienie do Społeczności Miłosierdzia nie pociąga za sobą żadnego rozluźnienia więzi z rodzimym instytutem: osoba taka zostanie przyjęta jako „syn" i poważana jako „ojciec". Takie przybranie będzie po prostu przejawem pragnienia ukazywania i zachowywania pomiędzy zakonami „owej cudownej jedności, której w starożytności Kościoła dawał wyraz monastycyzm" *(Konstytucja Instytutu Miłosierdzia,* 126). Jest to bardzo cenny sposób, ponieważ dzięki niemu wszyscy zakonnicy mogą się dzisiaj prezentować jako zjednoczeni w miłości Boga i bliźniego przed światem, który staje się coraz bardziej zglobalizowany.

Trzeci zakon

Drugą formą jedności jest tzw. trzeci zakon *(ascritti).* Forma ta dotyczy osób, które pragną przystać do Instytutu Miłosierdzia, ażeby rozszerzać wspólnotę życia zgodnego z Ewangelią, lecz mają już określone powołanie w Kościele, niełączące się ze ślubami zakonnymi. Są to osoby będące w związkach małżeńskich; kobiety i mężczyźni, którzy doświadczają swojego zawodu jako szczególnego posłannictwa; młodzi powołani do małżeństwa; ludzie w podeszłym wieku lub chorzy; księża diecezjalni; biskupi itp. Wszystkim im instytut daje możliwość dołączenia się do Społeczności Miłosierdzia w ramach „trzeciego zakonu", który gromadzi osoby pragnące pomagać sobie nawzajem i nam w lepszym życiu, zgodnym z duchem Ewangelii, do jakiego Pan ich wezwał.

Na czym polega ta wzajemna pomoc? Przede wszystkim na zjednoczeniu sił duchowych. My wszyscy: księża, osoby świeckie, rosminianie, postanawiamy sobie nawzajem pomagać, modląc się za siebie

i zachęcając jeden drugiego do kroczenia ową drogą doskonałości wyznaczoną każdemu przez Pana. Aby nikomu nie zakłócać wypełniania swych obowiązków, Rosmini nie nakazuje członkom trzeciego zakonu żadnej dodatkowej modlitwy, nie nakłada żadnego nowego obowiązku. Także kiedy chce się opuścić tę wspólnotę, można to uczynić bez najmniejszych przeszkód.

Tam, gdzie trzeci zakon jest dostatecznie liczny i tego pragnie, instytut jest gotowy wesprzeć go w organizacji i prowadzeniu życia duchowego, przygotowując spotkania modlitewne i formacyjne, oferując możliwość rekolekcji oraz wyznaczając jakiegoś księdza, który służyłby poradą w dziedzinie spraw ludzkich i duchowych.

Istnieją członkowie trzeciego zakonu, którzy pragną w większym stopniu zjednoczyć się ze Społecznością Miłosierdzia, udostępniając swoje zasoby materialne, intelektualne i duchowe. Instytut z radością przyjmuje wszelką formę uczestnictwa ze strony członków trzeciego zakonu, włączając ich w swoje dobroczynne dzieła i wspierając ich nowe projekty, które chcą realizować. Jedyną rzeczą, jaka musi mieć znaczenie dla Społeczności Miłosierdzia, jest to, żeby miłość Boga wzrastała na drogach świata.

Informacje praktyczne

Jeżeli ktoś odczuwa w sobie powołanie rosminiańskie, to co powinien zrobić?

Po pierwsze, powinien skontaktować się z jakimś zakonnikiem rosminiańskim. Jeżeli nie znajdzie brata lub siostry, wystarczy kontakt z „przybranym dzieckiem", członkiem trzeciego zakonu, naszym przyjacielem lub znajomym. Możliwa jest też droga korespondencyjna. Mężczyźni mogą pisać bezpośrednio do prowincjała rosminianów we Włoszech:

Centro Studi Rosminiani
Corso Umberto I, 15
28838 Stresa (Verbania)
Włochy - Italia
e-mail: centro.studi@rosmini.it

Kobiety zaś mogą pisać do matki przełożonej rosminianek we Włoszech:

Suore Rosminiane
Via Manzoni 1
28838 Stresa (Verbania)
Włochy - Italia

Brata lub siostrę, do których się pisze, należy powiadomić o tym, że i w jakiej formie pragnie się przystać do rodziny rosminiańskiej. Odbiorca prośby nawiąże kontakt, poprosi o krótki życiorys i po zbadaniu czystości zamysłów wskaże i ułatwi bezpośrednią łączność (listowną lub telefoniczną) z odpowiednim prowincjałem. Od tej chwili sam prowincjał weźmie sprawę w swoje ręce i otworzy proszącemu drogę do Instytutu Miłosierdzia.

Tłum. Paweł Borkowski

La vocazione rosminiana

Riassunto

Il Novecento è stato il secólo degli Studiosi rosminiani. Essi hanno messo in luce le rieche potenzialità del pensiero di Antonio Rosmini, la sua fedeltà alla tradizione, la sua freschezza di vedute sui fermenti vivi della vita moderna, la sua efficacia nell'aiutarci a risolvere probierni nuovi e urgenti. Gli studiosi hanno convinto i cattolici che nei libri e nella vita di Rosmini vive una ricchezza cultúrale rilevante, capace di guidare la mente ed il cuore di chi li legge attraverso i tanti pericoli della modernité. La Chiesa ha fatto sua questa convinzione: ha infatti iniziato la causa di beatificazione di Rosmini, lo ha indicato ai cristiani di tutto il mondo come un valido Maestro nell'aiutarci a vincere le sfide culturali del terzo millennio, ha liberato il suo pensiero da ogni dubbio di eterodossia, e ai rosminiani religiosi, poi, ha aperto una nuova via, raccomandando loro vivamente di promuovere dovunque la figura e l'insegnamento di Rosmini. II secólo che si è appena aperto vede il terreno preparato per essere il secólo dei religiosi rosminiani. Di tutta l'eredità di Rosmini, oggi la parte che maggiormente chiede di uscire dall'ombra è il suo messaggio

spirituale, che culmina nella vita consacrata. Non poteva essere altrimenti: dell'intero edificio intellettuale rosminiano, una vera *summa* di tutto il cristianesimo, il messaggio spirituale è il tetto, la parte finale; bisognava dunque che venissero avanti le altre parti della casa, prima di porre mano al tetto. Oggi è venuto il tempo per provvedere al tetto. Lo chiedono i fratelli che soffrono per mancanza di cibo morale e spirituale, lo chiede la Chiesa. Le forme di chiamata rosminiana sono diverse, ma il loro fondo comune è uguale: vivere al meglio il Vangelo, in quell'arco di vita che ci rimane, in quell'angolo del mondo dove la Provvidenza ci colloca.

Bibliografía polska Antonia Rosminiego

I. Bibliografía podmiotowa

1. *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w fdozofię* [wybór z *Introduzione alia filosofia],* wybór, tłum., wprowadzenie, przypisy Paweł Borkowski, wstęp Krzysztof Wroczyński, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2004.

2. *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dziel politycznych [Prefazione alie opere polinche* i *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società],* tłum., wprowadzenie, oprać. Paweł Borkowski, wstęp Krzysztof Wroczyński, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", Warszawa-Lublin 2001.

3. *O etyce [Compendio di etica e breve storia di essa, Prefazione],* tłum. Paweł Borkowski, „Poszukiwania" (Nowogard) 2006, nr 4 (45), s. 12-13.

4. *Ogólne uwagi o życiu doskonałym [Massime di perfezione cristiana comuni a tutti i cristiani],* tłum. Stefan Fiutak, w: Antoni Siemianowski (red.), *Dobroczynne myślenie. Materiały z sympozjum z okazji czterdziestolecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. Stefana Fiutaka oraz prace Jubilata poświęcone fdozofii Antonio Rosminiego,* Gniezno 2000, s. 92-103.

5. *O partiach politycznych [La società ed il suo fine,* ks. II, rozdz. XV, *Dei partid politici],* tłum. Paweł Borkowski, „Rojalista - Pro Patria" 2001, nr 3 (34), s. 10-12.

6. *Zasady etyki [Principii delia scienza morale],* tłum., wstęp, kalendarium Alfred M. Wierzbicki, TN KUL, Lublin 1999.

II. Bibliografía przedmiotowa

Skróty:

CzK	„Człowiek w Kulturze". Pismo poświęcone filozofii i kulturze (Lublin)
DM	Antoni Siemianowski (red.), *Dobroczynne myślenie. Materiały z sympozjum z okazji czterdziestolecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. Stefana Fiutaka oraz prace Jubilata poświęcone filozofii Antonio Rosminiego,* Gniezno 2000
PK	„Przegląd Kościelny" (Poznań)
RF	„Roczniki Filozoficzne" (Lublin)
S	„Społeczeństwo". Studia - prace badawcze - dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła (Warszawa)
SG	„Studia Gnesnensia" (Gniezno)
SPhCh	„Studia Philosophiae Christianae" (Warszawa)
TP	„Tygodnik Powszechny" (Kraków)

1. Barański Michał, *O potrzebie filozofii prawa,* w: Maria Szyszkowska (red.), *Filozofia prawa w życiu i nauczaniu,* Temida 2, Białystok 2004, s. 47-53.

2. Barański Michał, *Personalizm,* w: Maria Szyszkowska (red.), *Oczekiwane wartości w polityce,* Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa", Warszawa 2005, s. 152-157.

3. Barański Michał, *Prawo i moralność według Kanta - uwagi na tle „Filozofii prawa" Antonio Rosminiego,* w: Maria Szyszkowska (red.), *Filozofia Kanta w XXI wieku,* Spółdzielnia Wydawnicza „Anagram", Warszawa 2005, s. 183-194.

4. *Błędy Rosminiego,* PK 1888 (10), półr. 2, s. 565-582.

5. Borkowski Paweł, *Antonia Rosminiego filozofia polityki,* w: A. Rosmini, *Łączna przyczyna,* s. 43-67.

6. Borkowski Paweł, *Antonio Rosmini,* „Rojalista - Pro Patria" (Wrocław) 2001, nr 3 (34), s. 12-13.

7. Borkowski Paweł, *Dobro wspólne jako różnica dobra i zła. O realizmie politycznym na przykładzie Antonia Rosminiego,* S 2006, nr 3, s. 475-490.

8. Borkowski Paweł, *Glosa o Antoniu Rosminim,* S 2004, nr 1, s. 143-149.

9. Borkowski Paweł, *Pochodzenie władzy od Boga w ujęciu Antonia Rosminiego-Serbatiego,* SPhCh 37(2001), nr 1, s. 85-93.

10. Borkowski Paweł, *Podstawowe normy społeczno-polityczne w systemie filozoficznym Antonia Rosminiego,* praca doktorska, Warszawa 2005 (egz. w bibliotece Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

11. Borkowski Paweł, *Rola rządu społeczności obywatelskiej w myśli filozoficznej Antonia Rosminiego,* praca magisterska, Warszawa 2000 (egz. w bibliotece Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).

12. Borkowski Paweł, *Światło rozumu w epoce półcieni. Postać i dzieło księdza Antonia Rosminiego-Serbatiego,* cz. 1-7, „Poszukiwania" (Nowogard) 2004, nr 2 (20), s. 9; nr 3 (21), s. 9; nr 4 (22), s. 9; nr 5 (23), s. 15; nr 6 (24), s. 15; nr 7 (25), s. 15; nr 8 (26), s. 13.

13. Borkowski Paweł, *Trwanie i upadek państw. Cykl życia społeczności politycznych według Antonia Rosminiego,* SPhCh 38(2002), nr 1, s. 98-109.

14. Borkowski Paweł, *Wprowadzenie - od tłumacza,* w: A. Rosmini, *Cele filozofii,* s. 15-21.

15. Burke Vernon J., *Historia etyki,* tłum. Aleksander Białek, Wyd. Krupski i S-ka, Warszawa 1994.

16. Campanini Giorgio, *Zasada pomocniczości w ujęciu Antonia Rosminiego,* tłum. Paweł Borkowski, S 2004, nr 1, s. 57-66.

17. Chełmicki Zygmunt, *Rosmini Serbati Antonio,* w: *Podręczna encyklopedya kościelna,* t. 33-34, Gebethner i Wolff, Warszawa-Lublin-Łódź 1914, s. 311-312.

18. *Dekret św. Kongregacyi Inkwizycyi, potępiający niektóre zdania i tezy filozoficzne Rosminiego, zawarte w jego Teozofii i innych dziełach filozoficznych,* PK 1888 (10), półr. 1, s. 209-213.

19. Eborowicz Wacław, *Rosmini i jego nauka o ideach,* „Studia Pelplińskie" 1976, s. 195-201.

20. Fiutak Stefan, *A. Rosmini - filozofia i jej podziały,* SG 13(1999), s. 295-308.

21. Fiutak Stefan, *A. Rosmini - w poszukiwaniu światła rozumu i wiary,* SG 12(1998), s. 269-277.

22. Fiutak Stefan, *Antonio Rosmini - prekursor odrodzenia filozofii chrześcijańskiej w XIX wieku,* w: Ryszard Jadczak, Józef Pawlak (red.), *Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej,* UMK, Toruń 1997, s. 37-44. Toż w: DM, s. 39-46.

23. Fiutak Stefan, *Idea bytu w doktrynie Antonia Rosminiego,* SG 11(1997), s. 129-133. Toż w: DM, s. 47-51.

24. Fiutak Stefan, *Nadprzyrodzony wymiar antropologii Antonio Rosminiego,* w: DM, s. 72-78.

25. Fiutak Stefan, *Podstawy metafizyczne antropologii moralnej Rosminiego,* w: DM, s. 63-71.

26. Fiutak Stefan, *Teologia naturalna w doktrynie Antoniego Rosminiego,* w: DM, s. 52-62.

27. Fuller B. A. G., *Historia filozofii,* t. 2, *Filozofia nowożytna,* tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1967.

28. Gaczyński Zbigniew, *Próba reformy Kościoła w „Pięciu ranach Kościoła Świętego" Antonia Rosminiego Serbatiego (1797-1855),* „Kronika Diecezji Radomskiej" 11(2002), nr 3 (43), s. 351-361.

29. Gilson Etienne, *Filozofia francuska i wioska,* w: Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych,* tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Sylwester Zalewski, IW PAX, Warszawa 1977, s. 218-230.

30. Grandis Giancarlo, *Duchowe podstawy Europy w świetle antropologii i etyki Antonia Rosminiego,* tłum. Paweł Barkowski, S 2006, nr 3, s. 457-474.

31. *Historia filozofii,* pod red. G. F. Aleksandrowa i in., t. III, *Filozofia pierwszej polowy XIX wieku,* tłum. Stanisław Macheta, Maciej Mieciński, Mieczysław Sroka, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.

32. K. F. [= Franciszek Salezy Krupiński], *Obraz filozofii spólczesnej we Włoszech,* cz. 1, „Ateneum". Pismo naukowe i literackie (Warszawa) 1882 (25), t. 1, s. 456-472.

33. Klimke Fryderyk, *Historia filozofii,* t. 2, tłum. Franciszek Zbroja, Wyd. Ks. Jezuitów, Kraków 1930.

34. Kossowski Henryk, *Rosmini Serbati,* w: *Encyklopedja kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez x. Michała Nowodworskiego,* t. 23, Warszawa 1899, s. 470-472.

35. Mońko Ryszard, rec.: A. Rosmini, *Łączna przyczyna,* S 2002 (12), nr 1 (47), s. 167-169.

36. Pawłowski Kazimierz, rec.: A. Rosmini, *Cele filozofii,* S 2004, nr 1, s. 181-188.

37. *Rosmini Serbati i potępienie jego błędów,* „Przegląd Katolicki" (Warszawa) 1888 (26), nr 17, s. 257-259.

38. Stefański Jerzy, *Antonio Rosmini - prekursor odnowy liturgicznej,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 34(1981), nr 5, s. 281-289.

39. Stehlin Karol, *„Rehabilitacja" Rosminiego,* „Zawsze Wierni". Dwumiesięcznik tradycji katolickiej (Warszawa) 2002, nr 3 (46), s. 75-77.

40. Wierzbicki Alfred M., *Antonio Rosmini - filozof nieznany,* w: A. Rosmini, *Zasady etyki,* s. 9-38.

41. Wierzbicki Alfred M., *Etyka a eudajmonologia,* RF 48-49(2000-2001), z. 2, s. 47-64.

42. Wierzbicki Alfred M., *Kalendarium Antonio Rosminiego,* w: A. Rosmini, *Zasady etyki,* s. 39-45.

43. Wierzbicki Alfred M., *Normatywna moc prawdy w etyce Antonio Rosminiego,* w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin,* pod red. Andrzeja Szostka i Alfreda M. Wierzbickiego, Instytut Jana Pawła II, KUL, Lublin 2001, s. 111-123.

44. Wierzbicki Alfred M., *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio Rosminiego personalistycznej koncepcji prawa,* „Ethos" 12(1999), nr 1-2, s. 95-108.

45. Wierzbicki Alfred M., *Problem realizmu w etyce Antonio Rosminiego,* RF 47(1999), z. 2, s. 353-367.

46. Wierzbicki Alfred M., *Sprawa Rosminiego,* TP 2001, nr 30.

47. Więckowski Kazimierz, *Rehabilitacja ks. Rosminiego,* TP 1972, nr 24.

48. *Włochy (Błędy Rosminiego),* PK 1888 (10), półr. 1, s. 322.

49. Wroczyński Krzysztof, *Antonio Rosmini wobec Wielkiej Encyklopedii Francuskiej (1751-1772),* CzK 15 (2003), s. 177-187.

50. Wroczyński Krzysztof, *Antonio Rosmini-Serbati - droga życia i myśli,* w: A. Rosmini, *Łączna przyczyna,* s. 9-37.

51. Wroczyński Krzysztof, *Ks. Antonio Rosmini-Serbati - droga życia i myśli,* „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości" (Łomża) 2000 (1), nr 4, s. 145-164.

52. Wroczyński Krzysztof, *Philosophia Christiana jako vera philosophia w ujęciu Antonio Rosminiego,* CzK 17 (2005), s. 165-172.

Oprac. Paweł Borkowski

Piotr Jaroszyński

Od *philosophia* do *tà meta tà physiká*

Prezentację historii filozofii rozpoczyna się zazwyczaj od Talesa. Już bowiem w czasach starożytnych ten joński myśliciel uznawany był za pierwszego filozofa. Tales był filozofem, bo najbardziej cenił nie majątek, karierę polityczną czy sztukę (zwłaszcza poezję), ale prawdę i kontemplację, poznanie dla samego poznania. Tacy byli też jego następcy, Pitagoras i Anaksagoras, o których opowiadano anegdoty ilustrujące lekceważenie przez nich tego, co przyziemne i praktyczne, na rzecz bezinteresownego poznawania prawdy[1].

Ukonstytuowanie się jednak filozofii jako nauki i refleksja nad filozofią jako nauką dojrzewa w myśli greckiej znacznie później. Bo przecież nauka to poznanie jakoś usystematyzowane, o jasno określonym celu i przedmiocie (zarówno materialnym, jak i formalnym), posługujące się odpowiednią metodą. A to u presokratyków dopiero się krystalizowało.

Nawet u Platona, jeśli mowa o filozofii, to pod nazwą *philosophia* pojawia się caty szereg różnych znaczeń, które niekoniecznie oznaczają naukę w sensie ścisłym. Filozofia pozwala wybrać najlepsze życie *(Państwo,* X, 618C), uczy człowieka żyć zgodnie z naturą *(Prawa,* X, 890 A), pomaga dobrze rządzić państwem, dzięki poznaniu tego, co wieczne, a zwłaszcza Dobra, Piękna i Sprawiedliwości *(Państwo,* VI, 484B; VII, 520A-D, VI, 484D), sprzyja oddzieleniu duszy od ciała *(Fedon,* 67D), jest miłością wiedzy, która odsłania istotę rzeczy zawsze istniejących *(Państwo,* VI, 485A), szuka tego, co rze-

[1] Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego,* tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 231 n.

czywiste i istotne *(Państwo,* VI, 490AB), jest miłością do wszelkich przedmiotów nauk *(Państwo,* V, 475BC), miłością Prawdy *(Państwo,* V, 475E, 476B), miłością bytu i prawdy *(Państwo,* VI, 501D), ma w sobie coś boskiego *(Sofista,* 216A).

Już ten krótki przegląd uświadamia nam, że filozofia prócz celu teoretycznego może mieć również cel moralny, polityczny, a nawet eschatologiczny (oddzielenie duszy od ciała). Obejmując przedmioty wielu, a nawet wszystkich nauk, jest jakąś wszechwiedzą. Wśród tych określeń pojawiają się też takie, które stanowią o swoistości poznania filozoficznego: miłość do prawdy i poznania, skierowana na to, co stałe i wieczne. Równocześnie jednak filozofia „sprowadzana jest na ziemię". Państwem powinni kierować filozofowie, bo to oni poznają archetypy (zwane przez Platona ideami) dla państwa najważniejsze - ideę sprawiedliwości i ideę dobra.

Chcąc zarysować Platońską wizję rzeczywistości, musimy umieścić na samym szczycie Ideę Dobra. Poniżej są pozostałe idee, łącznie z ideą bytu. Na samym dole znajduje się świat materialny, w którym żyje człowiek. Pośrednikiem między światem idealnym a materialnym jest sfera liczb.

Nazwa „filozofia" przysługuje różnym typom poznania, odnoszącym się do różnych sfer rzeczywistości, ale najwyższą filozofią jest dialektyka. Dialektyka bowiem jest nauką, która pozwala poznać idee, zarówno czym są, jak i sposób, w jaki są zhierarchizowane[2]. Liczby natomiast poznajemy za pomocą matematyki, która też zaliczana jest do filozofii. Filozofia jest poznaniem, które ma na względzie prawdę i które jest naukowe, czyli ma za przedmiot coś stałego i koniecznego. Tak rozumiana filozofia nie jest jeszcze przeciwstawiana naukom szczegółowym, bo i one określane są mianem filozofii. Wszelkie poznanie naukowe jest poznaniem filozoficznym, gdyż jako naukowe odnosić się musi do idei (bądź liczb), a to pozwala na poznawanie prawdy dla niej samej.

Arystoteles wystąpił z szeregiem zarzutów pod adresem teorii idei i koncepcji filozofii swojego mistrza. Niektóre z tych zarzutów wysunął wcześniej już sam Platon, ale dotyczyły one raczej „we-

[2] G. M. A. Grube, *Plato's Thought,* London 1935, s. 239 n.

wnętrznych" problemów teorii idei. Najbardziej spektakularny był argument, wedle którego zasada tworzenia idei w oparciu o podobieństwa prowadzi do nieskończoności, ponieważ trzeba tworzyć ideę wyrażającą podobieństwo między ideą człowieka a konkretnym człowiekiem, a następnie kolejną ideę uwzględniającą podobieństwo między ideą człowieka, człowiekiem oraz ideą idei człowieka i człowieka[3]. Uczeń Platona zaatakował teorię idei niejako z zewnątrz i bardziej zasadniczo. Uważał, że nie ma idei jako samodzielnych i wyższych bytów. Nie ma bowiem powodu, aby przyjąć, że są, gdyż fakt obecności w naszym intelekcie pojęć stałych i koniecznych można wyjaśnić inaczej niż przez odwołanie do idei. Pojęcia, twierdził Stagiryta, powstają dzięki indukcji-abstrakcji *(epagogé),* której źródłem jest otaczająca człowieka materialna rzeczywistość. Naprawdę bytują konkretne byty materialne, a poznając je, dokonujemy abstrakcji i tworzymy pojęcia ogólne. Ogólność wiąże się ze sposobem ludzkiego poznania, nie zaś ze sposobem bytowania. Nie ma więc człowieka jako takiego ani konia jako takiego, ani drzewa jako takiego, lecz tylko poszczególni ludzie, konie i drzewa. Platońskie idee to tylko hipostazy naszych pojęć, a nie realne byty.

Jeśli zaś chodzi o byty będące poza materią, to są to czyste substancje, z których najwyższa - Bóg - jest dla człowieka bezpośrednio niepoznawalna, a ona sama poznaje tylko samą siebie. Arystoteles odrzucił teorię idei, którą zastąpił teorią formy (bytującej zasadniczo wraz z materią), spełniającą warunki przedmiotu poznania naukowego.

Polemizując (we wcześniejszym okresie) z Platońską teorią idei, Arystoteles natrafił na poważną trudność metodologiczną, która - jego zdaniem - podważa możliwość zbudowania jednej nauki o całej rzeczywistości. Dla Platona filozofia, jako dialektyka, miała za przedmiot świat idei. Stagiryta, mieszcząc się w konwencji platońskiej, zapytał: czy faktycznie może być taka jedna nauka o wszystkich ideach? Jeśli tak, to musi mieć jeden przedmiot, musi dotyczyć czegoś aspektownie jednego. Na plan pierwszy wysunięte zostały: idea do-

[3] Platon, *Parmenides* 132 B. Inny zarzut to próba ośmieszenia teorii idei przez szukanie idei dla rzeczy zupełnie błahych, takich jak np. włosy, błoto czy wosk; albo jak ta sama forma może być w całości w różnych rzeczach i pozostać czymś jednym? Zob. Grube, *Plato's,* s. 32 n.

bra i idea bytu, idea dobra jako najwyższa idea oraz idea bytu jako idea wszystkiego. I tu Arystoteles autorytatywnie stwierdza, że „nie ma jednej wiedzy ani o bycie, ani o dobru" *(Etyka Eudemejska,* I, 1217b). Oznaczałoby to, że nie ma jakiejś jednej panfilozofii i nie można mówić o filozofii jako jednej nauce, obejmującej całą rzeczywistość. Ale dlaczego? Dlatego, odpowiada Arystoteles, że i dobro, i byt są różnorodne, mieszczą się w różnych kategoriach, do siebie niesprowadzalnych. „Bo byt [...] - wyjaśnia - oznacza zarówno substancję, jak i jakość, i wielkość, i czas, a ponadto i to, że bądź porusza się, bądź jest przyczyną ruchu, a dobro mieści się we wszystkich tych kategoriach; w substancji - umysł i bóg, w jakości - sprawiedliwość, w ilości - umiar, a w czasie - odpowiednia pora, natomiast to, co uczy i uczy się, wchodzi w zakres kategorii ruchu. Jak byt nie jest czymś jednym w stosunku do wspomnianych kategorii, tak również nie jest i dobro. I nie ma jednej wiedzy ani o bycie, ani o dobru [podkr. P.J.]"[4]. Nie ma jednej kategorii bytu, jakiegoś wszechbytu, są różne kategorie bytu, do siebie niesprowadzalne, bo czym innym jest byt-człowiek, czym innym byt jako poruszanie się, a czym innym byt jako czas, w którym człowiek coś robi. Podobnie są różne kategorie dobra - i nie ma jednego wszechdobra. Dobrem jest pożywienie dla głodnego, a przechadzka dla chorego, ale pożywienie i przechadzka to są różne dobra. Arystoteles zwraca uwagę, że nawet dobra mieszczące się w tej samej kategorii też nie muszą należeć do jednej wiedzy. Kategoria „właściwej pory" wchodzi w zakres różnych nauk w zależności od tego, czy idzie o odżywianie się (sztuka lekarska), czy o sprawy militarne (strategia). Znajomość właściwej pory przyjęcia leków to co innego niż znajomość właściwej pory rozpoczęcia szturmu[5]. Arystoteles, będąc realistą, patrzył na problemy filozoficzne przez

[4] Warto zwrócić uwagę na to, że tłumacz dokonuje swoistej nadinterpretacji jakże ważnego zdania, daleko odbiegając od oryginału, gdy zmienia porządek rzeczy na porządek pojęć. Arystoteles pisze: *pollachos gar legetai isachos toi onti to agathon,* a tłumacz tak to oddaje: „Bo pojęcie »dobra« używa się w wielorakim znaczeniu podobnie jak pojęcie »bytu« *(Etyka Eudemejska,* I, 1217b)". Arystoteles mówi o dobru i o bycie, a nie o »pojeciu dobra« czy o »pojeciu bytu«. Zob. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris 1977, s. 178.

[5] Tamże.

odniesienie ich do otaczającej człowieka rzeczywistości, a to sprawiło, że platoński idealizm wydał się zbyt schematyczny i odległy od rzeczywistości.

Dyskusja z Platonem świadczy o tym, że status filozofii, co do jej przedmiotu i celu, nie był jeszcze wówczas rozstrzygnięty. Tym samym trudno mówić o jednej metodzie, jeśli nie było jednej nauki. Z wolna jednak krystalizuje się różnica między filozofią jako miłością poznania w obrębie nauk szczegółowych a filozofią jako nauką 0 „wszystkim". Ukonstytuowanie tej drugiej staje się szczególnym wyzwaniem, które Arystoteles podejmuje w ostatniej fazie swej twórczości; jej ukoronowaniem są księgi określone później mianem *Metafizyki.*

Wątpliwości Arystotelesa zebrane są przede wszystkim w trzeciej księdze (B). Noszą miano aporii, czyli takiej sytuacji, w której intelekt nie widzi „przejścia" (etymol. *a-poreuo),* stoi wobec jakiejś trudności, nie mogąc postąpić naprzód[6]. Co najmniej połowa z tych aporii dotyczy właśnie problemu jedności filozofii. Jak może być jedna nauka, jeśli:

a) dotyczy ona 4 różnych przyczyn i zasad (aporia 1, 10),

b) w świecie występują różne typy substancji, łącznie z materialnymi i niematerialnymi (aporia 3, 5),

c) obok substancji są inne kategorie bytu (aporia 4),

d) w świecie znajduje się nieskończona liczba indywiduów (aporia 8),

e) Byt i Jedność nie są zasadami (elementami) bytu (aporia 11)?

Trudności te skumulowały się nie tylko na tle filozofii samego Arystotelesa, ale również w kontekście historii filozofii. Poprzednicy Arystotelesa byli, rzecz jasna, filozofami, ale nie stanęli wobec metodologicznego pytania o filozofię jako naukę, różną od innych nauk, a mającą swój - jeden - przedmiot. Jak wielką wagę Arystoteles przykładał do tej kwestii, świadczy fakt, że w następnych księgach wraca do wymienionych trudności, szukając dla nich rozwiązania. **1** rozwiązanie takie - jak słusznie zauważa J. Owens - znajduje dzię-

[6] Zob. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto 1978, s. 214 n.

ki odwołaniu się do orzekania *pros hen,* zwanego później analogią atrybucji[7].

Uderzającym znakiem problematycznego podejścia do filozofii traktującej „o wszystkim" jest ciągle brak jednej nazwy, która właśnie wskazywałaby na przedmiot tej nauki. Nazwa „filozofia" okazywała się zbyt wieloznaczna i przede wszystkim metaprzedmiotowa. Jeśli zaś chodzi o nazwy pozostałych nauk, to zazwyczaj już nazwa nauki wskazywała na badany przez nią przedmiot: fizyka jest nauką 0 przyrodzie *(physis* - przyroda), psychologia nauką o duszy *{psyche* - dusza), etyka nauką o postępowaniu *(ethikós* - obyczaj). I tu jednak nie brak wątpliwości. *Physis* może się odnosić tylko do *Fizyki,* do traktatu *O powstawaniu i ginięciu,* jak również do traktatu *O niebie,* gdy niebo uznane zostaje za część przyrody[8].

Jeśli filozofię nazwiemy „miłością mądrości", to kwestią otwartą jest przedmiot, gdyż z nazwy „mądrość" nie wynika, co jest jej przedmiotem, a tym bardziej z wyrażenia „miłość mądrości". Filozofia do czasów Arystotelesa jest, z punktu widzenia przedmiotu, nazwą opisową obejmującą różne dziedziny wiedzy, głównie wiedzy teoretycznej, w niektórych wypadkach również praktycznej (moralność, polityka), ale raczej nie utylitarnej (rzemiosło). W ramach filozofii pojawiają się pytania: która z tych dziedzin jest pierwsza, która będąc mądrością i filozofią, jest filozofią pierwszą? Jaki jest jej przedmiot?

Dla Arystotelesa były to problemy wyjątkowej wagi; szukał dla nich rozwiązania, konfrontując proponowane rozwiązania z rzeczywistością i z poglądami swoich poprzedników. To nie był system, zamknięty i skończony, lecz „poszukiwania" *(aei zetoumenonf*[9]. Stagiryta nie podaje jednej nazwy dla tej dziedziny filozofii, lecz kilka, 1 to stosunkowo rzadko. Najczęściej pojawia się „mądrość" lub „pierwsza mądrość" *(sophía,* 981a, 981b, 982a, 992a, 995b, 996b, 1004b, 1005b, 1059a, 1060a, 1061b, 1075b). Raz (lub dwa, jeśli przyjąć autentyczność ks. K, albo przynajmniej traktując tę księgę jako streszczenie poprzednich) występuje „filozofia pierwsza" *(prote philo-*

[7] Tamże, s. 456.

[8] Zob. V. Décarie, *Le titre „Métaphysique",* w: *Hermétique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque,* Paris 1990, s. 125.

[9] *Met.* VII, 1028b 2-3.

sophía, 1026a, 1061b) i „teologia" *(theologiké,* 1026a, 1064b). Nazwa „mądrość" obciążona była wieloznacznością, a poza tym mogła być zbyt ogólnikowa. Z kolei pozostałe nazwy nie dość, że pojawiają się tylko raz, to faktycznie w kluczowym tekście ks. E są one ze sobą utożsamione: *prote philosophia* i *theologiké* oznaczają naukę, która jest o rzeczach oddzielonych i nie będących w ruchu, o pierwszych przyczynach, które są wieczne, niezmienne i oddzielone, o bycie jako bycie i jego własnościach, jako nauka uniwersalna[10].

Gdy po trzech wiekach od śmierci Arystotelesa jego dzieła ezoteryczne ponownie ujrzały światło dzienne (I w. przed Chr.) i rozpoczęła się ich reedycja, pojawiła się całkiem nowa nazwa[11]. Nazwą tą była *tà meta tà physiká.* Zarówno pierwszy zachowany zapis nazwy u Mikołaja z Damaszku (pierwsza połowa pierwszego wieku po Chr.), jak i wszystkie komentarze greckie operują nie jedną nazwą (choć złożoną), lecz złożonym wyrażeniem: *tà meta tà physiká.* To by sugerowało, że ciągle mamy do czynienia z wyrażeniem o charakterze opisowym, a nie w sensie ścisłym z nazwą nauki. Definitywne połączenie tego wyrażenia w jedną całość dokonuje się dopiero w języku... łacińskim. Nawet bowiem w języku arabskim, na który wcześniej przetłumaczono to dzieło Arystotelesa, mamy do czynienia z wyrażeniem rozbitym na kilka słów *(ma ba'da at-tabi'a).* Jedna nazwa, zlatynizowana - *metaphysica* - zrobi, mówiąc językiem dzisiejszym, niezwykłą karierę i ona to właśnie od XIII aż do XVIII w. będzie do-

xy księdze **K,** której autentyczność jest podważana, a która stanowi pewien skrót ksiąg B, G i E, filozofia pierwsza pojawia też tylko raz, ale inaczej niż w ks. E, bo jako nauka, która bada podstawy matematyki, nie jest natomiast wprost utożsamiana z teologią, która, tak jak w ks. E, jest nauką zarówno o najgodniejszym bycie, jak i o bycie jako bycie, jest nauką uniwersalną. Zob. P. Aubenque, *Le problème,* s. 39n.

[11] Dzieła ezoteryczne Arystotelesa, w tym 14 ksiąg późniejszej *Metafizyki* oraz całą bibliotekę Teofrast, następca Arystotelesa w Liceum, przekazał Neleusowi, a ten wywiózł cały zbiór do Skepsis w Troadzie. Biblioteka została odkupiona dopiero w I w. przed Chr. przez Appelikona z Teos, który na powrót zawiózł ją do Aten, gdzie jednak padła łupem Sulli i trafiła do Rzymu. Tam kupił ją gramatyk Tyranion, który przystąpił do porządkowania spuścizny Arystotelesowskiej, a jego pracę kontynuował Andronikos z Rodos.

minowała, by zderzyć się z konkurencją w postaci innej nazwy, jaką stała się „ontologia".

Wyrażenie *tà meta tà physiká* odnosiło się do zbioru 14 ksiąg, których sam Arystoteles nie określił jedną nazwą. Sami jednak komentatorzy starożytni nie zadawali pytania o autora nowej nazwy, byli bowiem przekonani, że pochodzi ona od Arystotelesa[12].

Wokół powstania nazwy „metafizyka" pojawiło się w późniejszych czasach wiele interpretacji i sporo legend. Najmniej sporny jest faktyczny twórca tej nazwy, choć i tu pojawiły się rozbieżności. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa był to Andronikos z Rodos (I w. przed Chr.), ale w grę mógł wchodzić również Eudemos z Rodos lub Aristón z Keos[13].

Co znaczyło to dziwne, nieznane starożytnym Grekom wyrażenie? Różne były i są interpretacje. W *Encyclopaedia Britannica* możemy przeczytać, że Arystoteles dzieło to napisał po dziełach z zakresu fizyki, dlatego właśnie nazywa się „po fizyce". Byłaby to interpretacja chronologiczna[14]. Jeden z polskich filozofów twierdzi, że nazwa została zaproponowana przypadkowo[15].

Najczęściej jednak za powód wprowadzenia nowej nazwy uznaje się racje edytorskie. Andronikos, kontynuując reedycję dzieł Arystotelesa (rozpoczętą przez gramatyka Tyraniona), umieścił 14 ksiąg (nie objętych jedną nazwą) po pismach z zakresu fizyki[16]. Z tego powodu pojawiło się takie oto wyrażenie: *tà meta tà physiká.* Grecki przyimek **ΜΕΤΑ**: ma wiele różnych znaczeń: „wśród", „między", „razem" (łączy się z genetiv), a także w sensie następstwa zarówno przestrzennego, jak i czasowego - „za", „z tyłu", „dalej", „potem"

[12] V. Décarie, *Le titre „ Métaphysique",* s. 121.

[13] Zob. P. Aubenque, *Le problème,* s. 29 n.

[14] „The term »metaphysics« derives from the title posthumously given to a treatise that Aristotle wrote after he had written the *Physics.* According to one view, this title originally meant simply »written subsequently to the *Physics«". Encyclopaedia Britannica,* t. 15, Chicago-London 1964, s. 325.

[15] „Sama nazwa metafizyka, choć zaproponowana tak przypadkowo [podkr. P.J.], wskazuje trafnie na jej wykraczanie poza empiric w kierunku o s t a t e c z n e j możliwej interpretacji". W. Strózewski, *Istnienie i sens,* Kraków 1994, s. 324.

[16] Zob. P. Jaroszyński, *Lykejon,* w: *Powszechna encyklopedia filozofii,* red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 6001.

(łączy się z accusativem) . Wyrażenie *tà meta tà physiká* dokładnie znaczy: „po - fizyce". Zgodnie z interpretacją „edytorską" wyrażenie to należałoby uzupełnić w ten sposób: [pisma następujące] po [pismach dotyczących] przyrody.

Tu uderza ciekawa rzecz: nowe wyrażenie pojawia się nie jako jedna nazwa „metafizyka", ale jako wyrażenie złożone: „po" - „fizyce". Byłaby to, w świetle interpretacji edytorskiej, nazwa opisowa, a nie ściśle nazwa nauki określonej przez swój przedmiot. Ta opisowa nazwa bowiem wskazuje bezpośrednio na inną naukę, jaką jest fizyka, a nie na właściwy sobie przedmiot dociekań.

A zatem wyrażenie *tà meta tà physiká* jest metaprzedmiotowe, i to podwójnie. Nie wskazuje bowiem odniesienia do jakiegoś własnego przedmiotu (jak fizyka do *physis),* lecz jest nazwą dyscypliny odnoszącej się do innej dyscypliny i do jej przedmiotu. Ta nowa dyscyplina, zwana przez samego Arystotelesa filozofią pierwszą lub mądrością, umieszczona zostaje po pismach z zakresu fizyki i dlatego jest określona jako *tà meta tà physiká.* O tym podwójnie metaprzedmiotowym charakterze świadczy to, że nie jest to jedna nazwa (choć złożona), ale wyrażenie złożone z kilku oddzielnych elementów, a na dodatek jest to wyrażenie przybierające postać elipsy[18]. Ze względu jednak na tę metaprzedmiotowość nie wiemy, co to za dyscyplina i jaki jest jej, w sensie pozytywnym, własny przedmiot. Bo przecież jeśli po fizyce byłyby jeszcze umieszczone inne nauki (jak choćby matematyka, która w Arystotelesowskiej hierarchii nauk jest właśnie po fizyce), to mielibyśmy więcej „metafizyk", co nie oznaczałoby, że byłyby to te same nauki[19]. Wyjaśnienie edytorskie nazwy *tà meta tà physiká* jest więc połowiczne.

Druga interpretacja ma charakter przedmiotowy, odnosi bowiem słowo *meta* nie do innej nauki, ale do jakiejś rzeczywistości. Tą rzeczywistością jest coś, co jest ponad *physis,* czyli ponad przyrodą.

[17] *Słownik grecko-polski,* t. 3, Warszawa 1962, s. 114 n.

[18] Powstaje wobec tego pytanie, kiedy utworzono jedną nazwę: metafizyka?

[19] Arystoteles przedstawia w ks. E (1026a7-1026a21) podział nauk teoretycznych: fizyka, matematyka, nauka pierwsza, nazwana również teologią. Matematyka jest po fizyce, więc to matematyka mogłaby być już nazwana metafizyką, a z kolei teologia - metamatematyką. Zob. P. Aubenque, *Le problème,* s. 35-37.

Słowo *physiká* (z wyrażenia *tà meta tà physiká)* w tym wypadku oznaczałoby to wszystko, co mieści się w porządku przyrody, a nie naukę o przyrodzie. Przyroda natomiast pojmowana jako *physis* to „[...] zasada i wewnętrzna przyczyna ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie"[20]. Pojęcie przyrody/natury odnosi się więc do tego, co podlegając ruchowi, ma w sobie i istotnie zasadę zmiany. Obejmuje to przede wszystkim „ciała i wielkości", które podlegają zmianom i wykonują odpowiednie ruchy[21]. Bo ruch, o którym mowa, jest ruchem bytów, w których choć można wyodrębnić formę, to jednak ona zawsze znajduje się w jakiejś materii[22]. Patrząc na przyrodę z punktu widzenia Arystotelesowskiego obrazu świata, uświadamiamy sobie, że jest on inny niż dziś, ponieważ obejmuje nawet cały wszechświat. Arystoteles operuje inną terminologią niż dzisiejsza. Słowo *ouranós* tłumaczone jest zazwyczaj jako „niebo". Słowo „niebo" jednak dziś ma znaczenie albo religijne i odnosi się do Boga lub do duchowego życia w Bogu, albo potoczne i oznacza to wszystko, co znajduje się w widzialnych przestworzach ponad Ziemią. Arystotelesowskie „niebo" zaś mogło się odnosić do substancji najdalszego kręgu wszechświata albo do tych ciał, które sąsiadują z najdalszym kręgiem wszechświata, takich jak Księżyc, Słońce i niektóre gwiazdy, albo do całości objętej najdalszym kręgiem, czyli do wszechświata jako takiego[23]. Jak wyjaśnia Arystoteles, „poza niebem nie ma ani miejsca, ani próżni, ani czasu"[24]. Nie znaczy to wcale, że „poza" niebem nic nie ma. Nie ma nic w sensie przestrzennym; przestrzeń jest korelatem materii, a nie każdy byt, aby być bytem, musi być materialny. „Poza" przestrzenią trwają byty niezmienne i niepodlegające żadnym wpływom, byty, które „prowadzą najmilsze i najbardziej niezależne życie przez całą wieczność"[25].

Arystoteles, *Fizyka,* II, 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 35.
Arystoteles, *O niebie,* I, 1, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 3.
Arystoteles, *Fizyka,* II, 2, s. 42.
Arystoteles, *O niebie,* I, IX, s. 37.
Tamże, s. 39.
Tamże.

Mając na względzie taki obraz wszechświata, łatwo zobaczymy, w jakim kierunku poszła interpretacja przedmiotowa wyrażenia *ta meta ta physiká.* Byłaby to nauka o tym, co znajduje się nie tyle poza przyrodą, ile ponad całym wszechświatem, co ponadzmysłowe i nadnaturalne, co wieczne i boskie. Nauka taka logicznie wpisuje się w Arystotelesowski obraz rzeczywistości. I taką właśnie interpretację wyrażenia *tà meta tà physiká* przedstawił neoplatoríski komentator Arystotelesa, Symplicjusz (490-560)[26]. Nauka *tà meta tà physiká* dotyczy bytów całkowicie oddzielonych od materii, bytujących ponad przyrodą[27]. Jak podkreśla Aubenque, słowo *\iexa* w tej interpretacji jest utożsamione z greckim słowem *hyper* (ponad): *tes hypér ta physiká pragmateias*[28].

Warto tu jednak zauważyć - czego nie uwypukla Aubenque - że interpretacja Symplicjusza pojawia się w jego komentarzu do Arystotelesowskiej *Fizyki,* a nie *Metafizyki.* Ma to znaczenie, ponieważ w *Fizyce* faktycznie jest mowa o różnej od fizyki nauce, nazwanej już wtedy „pierwszą filozofią", która ma zająć się tym, co bytuje w oddzieleniu od materii, czyli jest właśnie ponad wszechświatem[29]. Sporny fragment zaś dotyczy przecież *Metafizyki.* O ile bowiem interpretacja Symplicjusza dobrze wpisuje się w kontekst Arystotelesowskiej *Fizyki,* to jednak budzi wątpliwości w przypadku 14 ksiąg nowej nauki. Po pierwsze, tylko jedna księga dotyczy substancji bytującej ponad wszechświatem (ks. A), którą jest substancja boska, a więc tylko tę księgę można by nazwać *tà meta tà physiká* w zgodzie z wykładnią Symplicjusza. Po drugie, w *Fizyce* nie pojawia się żadna wzmianka o filozofii pierwszej jako nauce o bycie jako bycie, a przecież w pismach zwanych później metafizycznymi taki właśnie przedmiot wybija się na plan pierwszy. Wreszcie, po trzecie, greckie słowo *hypér,* jak trafnie zauważa Aubenque, ma znaczenie raczej pejora-

Zob. P. Aubenque, *Le problème,* s. 31.

[27] *In Phys., I,* 17-21 Diels.

[28] P. Aubenque, *Le problème,* s. 31.

[29] „[...] fizyk zajmuje się tylko tymi rzeczami, których formy można odróżnić od materii, które jednak są złączone z materią; albowiem człowieka rodzi człowiek, ale także i słońce. Natomiast do zakresu »pierwszej filozofii« należy zdefiniować sposób istnienia i istotę tego, co jest oddzielone". Arystoteles, *Fizyka,* II, 2, s. 42.

tywne, oznacza coś niższego, bardziej pośledniego, więc tym samym, z uwagi na boski przedmiot, na który miałoby wskazywać, byłoby w tym wypadku nieadekwatne[30].

Łacińska nazwa *transphysica,* która pojawia się u św. Tomasza z Akwinu, nie jest, wbrew temu, co sugeruje Aubenque. odpowiednikiem Symplicjuszowej interpretacji wyrażenia *ta meta ta physiká.* Akurat w tym wypadku nie jest to nazwa nauki, która ma ten sam przedmiot co teologia, a różni się jedynie sposobem poznania. *Trans* nie jest odpowiednikiem imeo[31].

Już wcześniej nazwę tę spotykamy u św. Alberta Wielkiego. Albert operuje takimi parami nazw-tytułów: nauka boska lub teologia, metafizyka lub transfizyka, oraz, już pojedynczo, filozofia pierwsza. Jaka widać, transfizykę łączy z metafizyką, a nie z teologią, a przedmiotem obu jest byt i to, co mu istotnie przysługuje[1]". Tą drogą podąża też św. Tomasz, który wskazuje na takie same nazwy: „scientia divina" lub „theologia", „metaphysica" lub „transphysica", oraz „prima philosophia"[33]. Do poznawania substancji boskich Tomasz odnosi nazwę „scientia divina" lub „theologia", a do bytu jako bytu nazwę „metafizyka" i „transfizyka", z uwagi na wyeksponowanie największej uniwersalności przedmiotu, który przekracza porządek orzekania katcgorialnego. Właśnie ze względu na takie przekraczanie *(transcenderé)* pojawiło się słowo „transcendentalia" (własności bytu jako bytu, a nie własności tylko kategorialne czy rodzajowe) oraz słowo „transfizyka", bo ta nauka odnosi się do bytu jako bytu, a nie do bytu ograniczonego do jednej z kategorii bytowych.

Tamże, 33 n.

[31] „Pour saint Thomas, la métaphysique est la science des *transphysica (In Met.* A, Prologus), c'est-à-dire des «choses divines» *(Somme théol.,* II« Ilae, IX, 2, obj. 2). Ayant le même objet que la théologie, elle n'en diffère que par le mode de connaissance". P. Aubenque. *Le problème,* s. 31. przyp. 2.

[32] R. Eisler, *Worterbuch der philosophischen Begriffe.* 1904.

[3] „[...] secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia. inquantum praedictis substantias considérât. Metaphysica, inquantum considérât ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia. inquantum primas rerum causas considérât". *In Metapli., Prooem.*

Trzecia interpretacja wyrażenia *tà meta tà physiká* ma charakter epistemologiczny: *meta* oznacza etapy ludzkiego poznania. Ludzkie poznanie jest dość skomplikowanym procesem, który nie dokonuje się cały naraz, lecz etapami. Człowiek najpierw coś poznaje za pomocą zmysłów, a dopiero potem tworzy pojęcia i zaczyna rozumieć. Rozumienie jest wyższym typem poznania niż poznanie zmysłowe, choć pojawia się później. Tym tropem poszedł grecki komentator Aleksander z Afrodyzji (II/III w. po Chr.). Uważał on, że filozofia pierwsza jest typem poznania, które pojawia się po poznaniu z zakresu filozofii przyrody; dlatego właśnie określana jest mianem *tà meta tà physiká.* Odwołał się tu do Arystotelesowskiej różnicy między porządkiem bytowania a porządkiem poznania. Co człowiek poznaje jako pierwsze, jest ostatnie (drugorzędne) w bytowaniu, natomiast co w bytowaniu jest pierwsze (najważniejsze), to człowiek poznaje na końcu. Metafizyka, zdaniem Aleksandra z Afrodyzji, dotyczy tego, co w bycie jest najważniejsze, ale co człowiek poznaje dopiero na końcu, a więc po *(meta)* poznaniu zmysłowym i dotyczącym przyrody. Przyroda bowiem jest późniejsza od boskich zasad, od których zależy i dzięki którym powstaje, ale w porządku ludzkiego poznania najpierw poznajemy przyrodę, a dopiero potem te zasady. Ta trzecia interpretacja wyrażenia *tà meta tà physiká* byłaby metaprzedmiotowa. Wyrażenie to nie oznacza wprost jakiejś rzeczywistości, ale sposób jej poznania[34].

Najbardziej zgodna z duchem filozofii Arystotelesa jest interpretacja trzecia, w której bierze się pod uwagę sposób poznania. Arystoteles już w ks. I ukazuje szczeble poznania, z których pierwsze, wspólne ludziom i zwierzętom, jest poznanie zmysłowe, w nieco mniejszym pamięć, a w jeszcze mniejszym doświadczenie. Dla czło-

[34] Aleksander z Afrodyzji, *In Met., Prooem.,* 3, 28-30. Zob. P. Aubenque, *Le problème,* s. 32 n. Warto tu odnotować, że pełny komentarz Aleksandra obejmuje tylko pierwsze księgi (do ks. V włącznie), a pozostałe komentarze mają postać scholii. Podobną do Aleksandra interpretację znaczenia wyrażenia ta \iexá ta 4>uaixá proponował również Asclepius: „po fizyce", to znaczy, że najpierw należy studiować fizykę, a dopiero potem filozofię pierwszą. Zob. G. Verbeke, *Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators,* w: *Studies in Aristotle,* ed. D. O'Meara, Washington 1981, s. 116, 119.

wieka zaś specyficzne jest opanowanie sztuki i rozumowania. Wśród nauk na samym szczycie znajduje się mądrość. Mądrość jednak jest też najtrudniejsza. Arystoteles pisał:

„Tak więc, po pierwsze, sądzimy, że człowiek mądry ma wiedzę o wszystkim, co można poznać, przy czym ta jego wiedza nie polega na poznaniu poszczególnych rzeczy z osobna. Następnie uważamy, że mądry jest ten, kto poznaje to, co człowiekowi trudno jest poznać, a nie tylko to, co można poznać łatwo. Wszystkim wspólne bowiem poznanie zmysłowe przychodzi łatwo, ale też nie ma ono nic wspólnego z mądrością. Dalej, sądzimy, że w zakresie jakiejkolwiek wiedzy mądrzejszy jest ten, kto poznaje bardziej dokładnie przyczyny i potrafi lepiej o nich nauczać. Z nauk zaś tę raczej za mądrość uważamy, która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa. Wreszcie sądzimy, że mądrością jest raczej nauka naczelna, a nie nauka zależna"[35].

Taką nauką naczelną nie jest fizyka, ponieważ jest ograniczona do substancji bytujących w materii i pozostających w ruchu. Mądrością będzie filozofia pierwsza utożsamiana z teologią, ponieważ dotyczy substancji boskich bytujących bez materii, ale które równocześnie są przyczynami dla substancji materialnych. Poznanie substancji niematerialnych nie dokonuje się wprost, ale pośrednio, właśnie jako przyczyn. Dlatego poznanie mądrościowe jest ostatnie w porządku ludzkiego poznania, ale pierwsze z punktu widzenia bytu, bo dotyczy najwyższych bytów.

Różnica między Symplicjuszem a Aleksandrem z Afrodyzji dotyczy interpretacji wyrażenia ta fiera xa ({moixá, ale nie samego przedmiotu metafizyki. Kiedy bowiem zapytamy o przedmiot poznania metafizycznego, okazuje się, że obaj komentatorzy wskazują na byty boskie[36]. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z teologią rozumianą jako nauka szczegółowa, ponieważ byty boskie to również

Arystoteles, *Metafizyka,* I, 2.

[36] Taka była też tendencja wśród innych komentatorów. Temistiusz (IV w.) pisał parafrazy do Arystotelesowej *Metafizyki,* z których zachowała sie (w tłumaczeniu hebrajskim) parafraza ks. X I I (poświęconej Bogu); Syrianus (V w.) pisał komentarze do Arystotelesa i Platona, opowiadając się za teorią idei. Zob. G. Verbeke, *Aristotle's,* s. 107-127.

substancje pierwsze, od których zależą pozostałe byty . Wyrażenie „byt jako byt" może oznaczać całość bytu, pozostającego w relacji uprzyczynowania, w tym do pierwszej przyczyny, ale może również oznaczać zrealizowanie się najwyższej bytowości w pierwszej substancji. W tym ostatnim wypadku analiza pierwszej substancji staje się analizą bytu jako bytu. Taka interpretacja wskazuje na swoistą fuzję Arystotelesa z Platonem.

Aleksander z Afrodyzji utrzymywał, że Arystotelesowska teologia jest uniwersalna, ponieważ jest pierwsza w stosunku do innych nauk i jest koniecznym warunkiem ich możliwości, dotyczy bowiem pierwszej przyczyny bytu. Podobnie sądził Syrianus. Z kolei Temistiusz szedł o krok dalej, uważając, że Bóg zna wszystko, poznając własną naturę[38].

Nie zagłębiając się w szczegóły, które mieściłyby się w obrębie analiz systemowych, trzeba podkreślić, że dla komentatorów greckich interpretacja nazwy *tà meta tà physiká* oscylowała wokół bytu boskiego, w jego wymiarze uniwersalnym, czy to jako bytu (byt najdoskonalszy, pierwsza substancja), czy to jako przyczyny (byt, od którego zależą niebiosa i ziemia), czy to jako inteligencji poznającej zasady bytu. Byt boski znajdował się ponad przyrodą, a nawet ponad niebem (w znaczeniu Arystotelesowskim), i stąd czy to w sensie przedmiotowym (hierarchia bytów), czy epistemologicznym (ludzkie poznanie bytu), ta substancja boska jawiła się ponad przyrodą w bytowaniu i w poznaniu. Jednym słowem, interpretacja wyrażenia *tà meta tà physiká* była osadzona w tradycji arystotelesowsko-platodskiej, z mniejszą lub większą domieszką neoplatonizmu. Na pewno nie można mówić o tym, aby nazwa ta była przypadkowa lub miała uzasadnienie pozamerytoryczne, nie odwołujące się do jej przedmiotu lub do sposobu poznania przedmiotu. Nie można też jednak pomijać tego, że interpretacje komentatorów greckich zawierały w mniejszym lub większym stopniu podtekst platoński, a co za tym idzie - neoplatoński. Stąd właśnie w określeniu przedmiotu pomniejszano znaczenie rzeczywistości materialnej.

[38] Tamże, s. 118, 121.
[39] Tamże, s. 121.

Jeżeli jednak przedmiotem Arystotelesowej metafizyki jest byt boski, to tylko jedna z czternastu ksiąg faktycznie dotyczy bytu boskiego i stąd nie można wszystkich ksiąg określić mianem teologii, choćby to była swoiście pojęta teologia uniwersalna. Próba wyodrębnienia ontologii (tak jak to czyni Aubenque) oznaczałaby traktowanie teologii jako nauki szczegółowej, a taką nauką teologia, o której mówi Arystoteles w ks. V *Metafizyki,* nie jest, choć jest nią filozofia pierwsza w *Fizyce.* Próba położenia nacisku na teologię (nawet jako uniwersalną) ukazuje dominację platonizmu i neoplatonizmu, w których ramach zmianie ulega Arystotelesowska koncepcja Boga, a jego poznanie nie ogranicza się do samego siebie, nie jest On tylko przyczyną celową.

Wyrażenie *tà meta tà physiká* jest nazwą filozofii-nauki (poznania racjonalnego), której przedmiot wykracza poza przyrodę, ale równocześnie ją obejmuje, tyle że jako byt. Przyroda bowiem jest bytem, choć nie każdy byt jest bytem „przyrodniczym" - są też byty ponad przyrodą. Jest to także nauka dla człowieka najtrudniejsza do zdobycia i stąd następuje po poznaniu nauk przyrodniczych.

Na pewno nie jest to nazwa przypadkowa ani czysto zewnętrzna, ani tajemnicza (irracjonalna lub nadracjonalna). Był to też projekt nauki, spełniającej określone kryteria racjonalności wypracowane przez samego Stagirytę, projekt nie do końca zrealizowany.

From *philosophia* to *tà meta tà physiká*

Summary

The article concentrates on a methodological status of the philosophy as a science which differs from others disciplines. The author undertakes an attempt to indicate a moment when the philosophy as a science came to life. He recalls the Platonian theory of ideas, showing that in Plato's works there are several different meanings of the term *philosophia* that not always designate a science in its strict sense. Afterwards, the author presents a position of Aristotle who rejected the Platonian theory of ideas and replaced it by his theory of form that satisfies conditions of the scientific object. He underlines that Aristotle as a realist looked at philosophi-

cal problems in respect of their inferences to the reality, what caused that the Platonian idealism turned out to be too schematic and dissent from the real world. Then, the author undertakes a problem of introducing and interpreting an objective name *tà meta tà physiká.* As he notices the interpretation evolved into three directions. They found their authors in Simplicius, St. Thomas Aquinas, and Alexander of Aphrodisias whose interpretation was the most consistent with the spirit of Aristotle's philosophy.

The author indicates that the expression *tà meta tà physiká* is a name of the philosophy-science (the rational cognition), whose object transcends the nature, but as a being it embraces it as well. For the nature is a being, though not every being is „natural", there are beings beyond the nature too. Then, it is the most difficult science to be pursued by men, and therefore it follows natural sciences. The author adds that it was a project of the science that satisfied some determined criterions established by Stagirite himself, a project realized only in part.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Podstawowe zadanie filozofii w kulturze

Każda intelektualna aktywność człowieka realizuje określony cel. Im bardziej aspiruje do bycia nauką, tym dokładniej ten cel determinuje, poddając się właściwym rygorom metodologicznym. Wydawać by się mogło, że w przypadku filozofii nie może być inaczej. Jest ona przecież nie tylko działalnością wybitnie intelektualną, lecz również pierwotnym źródłem nauki. W zbiorze jej zadań, zwłaszcza ostatecznych, panuje jednak poważny harmider. Można w nim spotkać przeróżne twierdzenia, choćby takie, że celem filozofii jest poznanie spraw boskich i ludzkich (Cyceron), zbawienie duszy (Porfiriusz), wyjaśnienie sensu istnienia (Husserl), krytyka języka (Wittgenstein), poznanie istoty i prawdy bycia (Heidegger), unifikacja ludzkiego mówienia i działania (Davidson), rekonstrukcja rodzajów kompetencji lingwistycznych (Habermas), bycie teorią racjonalności (Putnam). Wystarczy otworzyć *Historię filozofii* Władysława Tatarkiewicza, aby się przekonać o wieloznaczności pojęcia „filozofia" i wpaść w niemałe zakłopotanie[1]. Zdaje się potwierdzać to Peter Redpath w swojej *Odysei mądrości*, pisząc, iż „większość dzisiejszych filozofów nie jest w stanie zgodzić się między sobą co do czegokol-

[1] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1-3, Warszawa 1990. Na przykład: „[...] byli myśliciele, którzy uważali filozofię za bliższą poezji niż nauce; byli znów inni, którzy filozofowanie mieli za czynność praktyczną, zaspokaja bowiem pewne potrzeby, ale poznania nie daje. Z tych, co nie wierzyli w naukowe spełnienie zamierzenia filozofii, jedni je bądź co bądź spełniali, tyle że nie traktując jako zamierzenie naukowe, inni zaś zmniejszali to zamierzenie ograniczając je do klas węższych, do przedmiotów mniej cennych, do zasad mniej powszechnych, ale za to poznawalnych naukowo" (tamże, t. I, s. 13).

wiek – także co do terminów, jakimi się posługują, a już w szczególności co do samego terminu «filozofia»"[2].

Termin „filozofia" jest złożeniem greckich słów „filia" (miłość) i „sofia" (mądrość), co etymologicznie przekłada się na umiłowanie mądrości. W starożytnej Grecji terminem „sofia" (mądrość) oznaczano wiedzę, wykształcenie, sprawność lub też zręczność. Stąd też tytuł „sofos" (mędrzec) przysługiwał nie tylko uczonym i filozofom, lecz także politykom i prawodawcom. Przykładem jest tu wybitny mąż stanu Solon z Aten, którego służbie na rzecz państwa towarzyszyły między innymi takie mądre sentencje, jak „nic ponad miarę", „unikaj takiej rozkoszy, która rodzi smutek" lub „o rzeczach niejasnych wnioskuj na podstawie jasnych". Za twórcę nazwy „filozof" uchodzi Pitagoras (według innych Heraklit), który w tym pojęciu miał przeciwstawić badanie istoty rzeczy dążeniu do sławy i pieniędzy. Z kolei terminu „filozofia" jako pierwszy użył Herodot na oznaczenie ciekawości intelektualnej nastawionej na wzbogacanie wiedzy. Po nim zaczęto tym słowem określać między innymi umiłowanie prawdy, kontemplację prawdy, sztukę poprawnego myślenia i mówienia, oglądanie i poznawanie istoty rzeczy, rozmyślanie o rzeczach, dociekanie przyczyny istnienia rzeczy[3].

Wielość i różnorodność kierunków i stanowisk prowadzi wprost do pytania o tożsamość filozofii, do pytania, kim jest filozof, co stanowi o specyfice jego profesji itd. Współczesna kultura przeważnie podsuwa nam odpowiedź, że filozof to tyle, co... myśliciel[4]. Być może, ktoś mógłby zadowolić się taką odpowiedzią, lecz na pewno nie człowiek dociekliwy. Jeśli bowiem filozof jest myślicielem, to czym różni się ów myśliciel filozof od innego myśliciela – matematyka, logika lub

[2] P. A. Redpath, *Odyseja mądrości*, tłum. M. Pieczyrak, Lublin 2003, s. 17.

[3] Zob. A. Aduszkiewicz, P. Marciszuk, R. Piłat, *Edukacja filozoficzna dla klasy I gimnazjum*, Warszawa 2001, s. 7-8; A. Maryniarczyk, *Filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. III, Lublin 2002, s. 453; H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 60-61.

[4] Czasami filozof jest postrzegany jako osoba bujająca w obłokach, która rozważa problemy nierozstrzygalne i praktycznie bezużyteczne. Por. http://prace.sciaga.pl/21224.html/01.10.2005.

też... poety? Czyż matematyk, logik lub poeta nie są myślicielami? Świat, w którym przyszło nam żyć, zdaje się bezradnie trwać w pozie głębokiego zażenowania, jak zdający egzamin uczeń przyłapany na nieznajomości podstawowej definicji. Żyjemy bowiem w świecie, który nauczył się doskonale odróżniać astronoma od astrologa, a lekarza od szamana, lecz który nie potrafi odróżnić filozofii od tego, co filozofią nie jest, i bez opamiętania przypisuje tytuł filozofa wszelkim, nawet ewidentnie nierozumnym, „myślicielom".

Nie sposób nie zauważyć chronicznego braku zgody wśród filozofów w sprawie określenia natury filozofii, co ujemnie wpływa na jej tożsamość, a tym samym na możliwość determinacji jej kulturowych funkcji. Tym samym poznanie istoty filozofii (jej samoświadomość) jawi się jako podstawowe zadanie samej filozofii w kulturze, jakkolwiek ta zostałaby pojęta.

Pomimo iż Herbert Schnädelbach wyraźnie oponuje wobec możliwości wyjaśnienia nazwy „filozofia" niezależnie od danej koncepcji filozoficznej, spróbujmy podjąć się tego zadania i zdeterminować jej pojęcie metodą „nie wprost"[5]. W tym celu odpowiedzmy na pytanie: czym filozofia nigdy nie była i czym być nie może, aby pozostać sobą?

W podręczniku pt. *Edukacja filozoficzna* czytamy: „Zanim powstała filozofia, w ludzkim myśleniu królował mit [...]. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu uważano, że mit jest prymitywnym tłumaczeniem zjawisk natury i że jego rola zmniejszała się wraz z postępem wiedzy [...]. Tymczasem badania nad mitem wciąż zajmują wielu naukowców, nieprzerwanie od tysięcy lat mity są też natchnieniem najwybitniejszych artystów z całego świata"[6]. Z powyższego fragmentu wynikają dwa ważne wnioski. Po pierwsze, to, że filozofia pojawiła się w kontekście mitu, który pierwotnie panował nad ludzką kulturą. Po drugie zaś to, że mit nie odszedł w niepamięć, lecz aktywnie egzystuje w tejże kulturze od tysięcy lat. Jak pośrednio wynika z lektury kolejnych stron cytowanej książki dla młodzieży, mit pełni w kulturze dokładnie te same funkcje, które próbuje pełnić filozofia. Przed filozofią i mitem bowiem stoją te same problemy związane z początkiem

[5] Zob. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 61.
[6] A. Aduszkiewicz i in., dz. cyt., s. 9.

i naturą świata. Wraz z pojawieniem się filozofii nie zmieniły się ludzkie pytania o przyczyny, istotę bądź też sens zjawisk, rzeczy, człowieka czy świata – zmienił się jednak diametralnie sposób udzielania odpowiedzi[7]. „Filozofia powstała – jak zauważa Peter Redpath – jako działalność, której celem były demitologizacja oraz demistyfikacja greckiej religii. Miała tego dokonać poprzez: złamanie monopolu na wykształcenie, który dotąd spoczywał w rękach starożytnych poetów, oraz zaproponowanie wszystkim ludziom – o ile tylko będą oni używać rozumu naturalnego, bez uciekania się do natchnienia – udziału w mądrości, która dotychczas zarezerwowana była dla poetów oraz... bogów"[8]. Jeśli zatem szukamy odpowiedzi na pytanie: „czym filozofia nigdy nie była?", to odpowiedź musi brzmieć: „filozofia nigdy nie była mitem". Negatywnym kryterium determinacji filozofii jest więc mit.

Jak zauważa Barbara Kotowa, potocznie mit „kojarzy się na ogół dość jednoznacznie z jakimś rodzajem upowszechnionej, funkcjonującej w obiegu społecznym, obiegowo więc uznanej – nieprawdy, z czymś mającym znamiona zmyślenia, czy wręcz fałszu"[9]. Wyniki współczesnych badań prowadzonych nad mitem zdają się kwestionować jego potoczne rozumienie. Według Mariana Golki, mit jest formą świadomości cechującą się „poczuciem prawdziwości przy niemożliwości obiektywnego zweryfikowania zarówno stopnia tej prawdziwości, jak i fałszywości. Stąd mieści się on niejako poza kategoriami prawdy i fałszu (oraz poza wielu innymi biegunowymi kategoriami – np. mistyfikacji i racjonalizacji, przeszłości i teraźniejszości)"[10]. Pomi-

[7] Zob. tamże, s. 9-19.

[8] P.A. Redpath, dz. cyt., s. 25. Por. H. Kiereś, *Mit*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VII, Lublin 2006, s. 287: „historycznie pierwsze mity, czyli mity «bez autora», cechuje determinizm i fatalizm oraz pesymizm antropologiczny. Zawarty w nich obraz świata i człowieka jest błędny i niesprawdzalny (wyraża opinie), dlatego mity tego rodzaju są dokumentem historycznym o początkach refleksji nad światem. Tak spojrzeli na nie greccy humaniści i filozofowie, dlatego podjęli trud demitologizacji wiedzy o świecie i oczyszczenia kultury ze szkodliwych poznawczo i moralnie wyobrażeń dotyczących przyczyn świata i sensu życia ludzkiego".

[9] B. Kotowa, *Postmodernistyczna demityzacja poznania*, w: *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1997, s. 43.

[10] M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, w: *Mity*, s. 9.

mo próby zdystansowania mitu wobec prawdy i fałszu, powyższa jego determinacja sama nie może uniknąć analizy filozoficznej. Gdyby za poczuciem prawdziwości nie stało żadne racjonalne uzasadnienie, wtedy mit znalazłby się poza granicami dyskursu intelektualnego, co skazałoby go na zupełnie jałowy status w kulturze. Nie sposób jednak odmówić mitom ich oczywistych funkcji kulturowych i „osiągnięć" na tym polu, a tym samym poczucie prawdziwości, którego są one źródłem, z konieczności łączy się z racjonalnym uzasadnieniem i podlega kwalifikacji prawdziwościowej. Ewentualna niemożliwość obiektywnego zweryfikowania stopnia jego prawdziwości jedynie przesunęłaby mit z pozycji wiedzy (*episteme*) na pozycję opinii (*doksa*). Niemniej nie pozbawiałaby go możliwej kwalifikacji, oczywiście już nie w kategoriach prawdy, lecz prawdopodobieństwa. W świetle powyższego cytatu, mit ma zatem status hipotezy, oczekującej nie tyle na weryfikację – jako że ta nie jest tu możliwa – ile na moment własnej abdykacji przed silniejszym poczuciem prawdziwości związanym z innym mitem[11].

Jedyną, jak się wydaje, alternatywą dla racjonalnych argumentów może być emotywna strona perswazji mitologicznej. Wówczas jednak należałoby zaliczyć do mitów to wszystko, czemu towarzyszą ludzkie emocje. Mitami byłyby wtedy wszelkie pochodne ludzkich myśli, słów i uczynków, słowem – cała ludzka kultura, jako że za myślącym, mówiącym i działającym człowiekiem nierozłącznie podążają jego uczucia.

Twierdzenia o obecności mitu w całym ludzkim życiu osobowym nie muszą się jednak odwoływać wyłącznie do emocji. Na przykład Leszek Kołakowski tłumaczy jego obecność faktem niemożliwej do pokonania dysproporcji między małością ludzkiej wiedzy a wielkością zapotrzebowania na nią. Człowieka, według niego, charakteryzuje tendencja do wydawania sądów ogólnych na podstawie jedynie szczegółowych danych empirycznych, co w sumie zdaje się nieuchronnie prowadzić do sięgania po mit. Wprawdzie Kołakowski odróżnia wyraźnie mit od technologii, nie waha się jednak przypisać pochodzenia mitycznego ludzkiej logice, czym pośrednio eliminuje wyjściowe twierdzenie o istnieniu w ludzkiej kulturze czegoś niezwią-

[11] Mit jawi się wówczas jako tzw. użyteczna fikcja. Zob. M. Kiereś, *Mit*, s. 287.

zanego z mitem[12]. Mit przestaje być tutaj czymś zewnętrznym wobec światopoglądu, przestaje konkurować z filozofią o jego uzasadnienie. W zamian staje się elementem konstytuującym zarówno filozofię, jak i ludzki światopogląd.

Tymczasem włoska encyklopedia filozoficzna nie odcina mitu od prawdy ani też nie dowodzi jego wszechobecności w kulturze. Czytamy w niej, że terminem „mit" w sensie właściwym określa się bardziej lub mniej zmyślone opowiadanie, którego celem jest ułatwienie zrozumienia faktu, prawdy lub wymagań duchowych. Odróżnia się on od innych gatunków literackich, takich jak legenda (opowiadanie, które w tle ma jakiś fakt historyczny i dostosowuje się do jego natury), powieść (która z definicji jest czymś całkowicie zmyślonym) czy bajka (która ma cel przyjemny lub moralny)[13]. Powyższe określenie mitu wyraźnie usprawiedliwia tezę o jego współzawodnictwie z filozofią o kompetencje w zakresie uzasadniania prawdy[14]. Mit od prawdy nie abstrahuje, co więcej – aspiruje do tego, aby ją głosić, do niej przekonywać, pomagać ją zrozumieć. Jego główny problem polega na naruszeniu proporcji między prawdą a jej uzasadnieniem. O ile prawda jest uzgodnieniem myśli z rzeczą, o tyle mityczne uzasadnienie prawdy czerpie siłę ze swojej doskonałości metaforycznej.

Relację mitu do prawdy doprecyzowuje Henryk Kiereś. Twierdzi on, że mit jest niczym innym, jak jedną z form (obok utopii i ideologii) użytecznego upodobnienia fikcji do prawdy. Jest on wprawdzie próbą myślowego ogarnięcia całości ludzkiego doświadczenia, ale podczas gdy filozofia w celu nadania jedności temu doświadczeniu posługuje się teorią, mit odwołuje się do sztuki. W konsekwencji zdania składające się na mit łączy nie ich prawdziwość (zgodność z realnym światem), lecz ich koherencja (wewnętrzna niesprzeczność). Kiereś przyznaje, iż mit nietrudno pomylić z filozofią, jako że obie te formy organizacji ludzkiego doświadczenia uzasadniają ludzki pogląd na świat,

[12] Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994. Por. A. Miś, *Mit*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 125.

[13] Zob. V. Dellagiacoma, G. Santinello, *Mito*, w: *Enciclopedia filosofica*, t. IV, Firenze 1969, kol. 682.

[14] Usprawiedliwia możliwość porównania np. filozoficznej próby wyjaśnienia faktu zła na świecie z mitem o Pandorze.

a zwłaszcza na człowieka ujętego w perspektywie ostatecznego celu jego życia oraz metody jego osiągnięcia. Mit, pomimo że jest na ogół artystycznie niesprzeczny, niemniej odczytany literalnie (dosłownie) – pozostaje fałszywy. Składają się bowiem na niego metafory (przenośnie), które projektują świat istniejący czysto intencjonalnie (fikcyjnie), a nie realnie. Dzięki swojej niesprzeczności (sensowności i zrozumiałości) oraz metaforyczności mit oddziałuje nie tylko na zmysły i uczucia swego odbiorcy, lecz także na jego umysł, przez co wywołuje złudzenie rzeczywistości (złudzenie prawdziwości)[15].

W świetle powyższych analiz widać wyraźnie, że nie każda myśl człowieka jest naznaczona obecnością mitu. Co więcej, nawet nie każda fikcja wymyślona przez człowieka zasługuje na to miano. Mitem jest tylko taki ludzki wymysł (fikcja, fantazja), który pomimo braku związku z rzeczywistością, pretenduje do bycia prawdą na temat tej rzeczywistości. Tylko taka fikcja jest mitem, która podejmuje działanie na rzecz wyjaśnienia realnego świata. Mit nie jest więc tym samym, co sztuka, bo wtedy wszelkie operacje na bytach intencjonalnych, wszelkie wyobrażenia musiałyby być mitem. Jest on czymś poważniejszym, jest uzurpacją fantazji do bycia oglądem, uzurpacją sztuki do bycia teorią. Kołakowski trafnie zauważa hiatus istniejący między znikomością ludzkiej wiedzy o świecie a ogromem zapotrzebowania na nią. Człowiek jednak byłby skazany na mityczne argumenty w poznaniu tylko wtedy, gdyby owa przepaść okazała się bezdenna. A już samo dysponowanie wiedzą o świecie, nawet w niewielkim zakresie, wskazuje na realne możliwości poznawcze człowieka, które pozbawiają mit racji bytu.

Filozofia od początku była konkurentką mitu, ponieważ związała się z poznaniem świata istniejącego niezależnie od ludzkiego podmiotu. Herbert Schnädelbach zauważa, iż dziełom filozofów, „które bez wątpienia nie miały żadnych tytułów, potomność przypisywała zawsze ten sam tytuł: «o naturze» (*peri physeos*). Mówiły one o *physis*, tj. dla Greków: o tym, co w całości świata istnieje niezależnie od człowieka. Idąc za echem swej religii naturalnej, pojmowali tę całość jako boską, piękną i dobrze uporządkowaną (kosmos – porządek,

[15] Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000, s. 55-79.

wystrój, porządek świata), wobec której można zająć postawę wyłącznie teoretyczną (od *theoria* – bycie widzem, widzenie, oglądanie). Ponieważ tę «physis», czyli ten «kosmos», wyrażali za pomocą słowa «logos» (słowo, mowa, uzasadnienie, zdanie sprawy), nazywano ich już bardzo wcześnie «fizjologami» albo «kosmologami»"[16]. Aspiracje poznawcze filozofii od momentu jej powstania zdążają wyraźnie w kierunku jej emancypacji spod wpływów myślenia mitycznego. Wydaje się to wystarczającym argumentem na rzecz poszukiwania podstaw filozofii na antypodach mitu (jako antytezy filozofii). Skoro argumentacja mityczna każe ludzkiej myśli poszukiwać prawdy w sobie samej, to źródło uzasadnienia filozoficznego musi znajdować się na przeciwległym biegunie poznawczym – w świecie bytów realnych, istniejących poza człowiekiem. Pozwala to na podjęcie próby określenia filozofii metodą „wprost", czyli przez wskazanie jej czynnika konstytutywnego, którym jest zgodność myśli z rzeczą istniejącą realnie.

Sprzeciw wobec filozofii opartej na zgodności ludzkiej myśli ze światem osób i rzeczy, które nas otaczają, zgłaszają między innymi zwolennicy tzw. nieklasycznych definicji prawdy. Kazimierz Ajdukiewicz wymienia cztery stanowiska kwestionujące prawdę w jej klasycznym rozumieniu: koherencyjną teorię prawdy, teorię prawdy „z powszechnej zgody", teorię prawdy „z oczywistości" oraz teorię prawdy „z pożytku"[17]. Każda z nich jest próbą określenia prawdy jako zgodności myśli (zdania, sądu) z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami. Konsekwencją jednak ich przyjęcia staje się odwrócenie filozofii od świata realnych osób i rzeczy, a zwrócenie się ku niewyczerpanym pokładom ludzkiej fantazji. Ajdukiewicz zauważa, że „nieklasyczne definicje prawdy odegrały wielką rolę w rozwoju myśli filozoficznej, stały się bowiem jednym z punktów wyjścia dla idealizmu, który świata dostępnego poznaniu nie uważa za prawdziwą rzeczywistość, lecz degraduje go do roli jakiejś konstrukcji myślowej, a więc pewnego rodzaju fikcji, tym się tylko od fikcji poetyckiej róż-

[16] H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 61.

[17] Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty–Warszawa 2004, s. 22-25.

niącej, że jest ona zbudowana według pewnych zawartych w kryteriach prawideł, którymi się ostatecznie kierujemy przy wydawaniu sądów"[18]. W świetle powyższej wypowiedzi nasuwa się pytanie o relacje nieklasycznych teorii prawdy do problematyki związanej z mitem, innymi słowy – o relację filozoficznego idealizmu do mitu. W tym celu spróbujmy zanalizować pokrótce koherencyjną teorię prawdy.

W definicji koherencyjnej prawda jawi się jako zgodność myśli między sobą. Chodzi o to, że tylko takie twierdzenie można i należy uznać za prawdziwe, które jest zgodne z innymi twierdzeniami przyjętymi wcześniej. Innymi słowy, dane zdanie jest prawdziwe, jeśli nie zaprzecza żadnemu ze zdań wcześniej uznanych za takie oraz jeśli może się włączyć w budowę systemu, który te zdania tworzą. Ajdukiewicz podaje przykład z łyżeczką zanurzoną w szklance z wodą. Dane wzrokowe obserwatora świadczą o tym, że łyżeczka jest złamana, jego dotyk z kolei o tym, że jest prosta. W tej sytuacji obserwator musi zadecydować, które świadectwo jest prawdziwe. Opowiada się za prawdziwością twierdzenia opartego na dotyku, ponieważ tylko ono uzgadnia się z resztą jego wiedzy. Według zwolenników tego stanowiska, świadectwo zmysłów jest zawodne (prowadzi do sprzeczności) i dlatego nie spełnia warunków ostatecznego kryterium prawdziwości. Warunki takiego kryterium spełnia, ich zdaniem, jedynie zgodność danego twierdzenia z resztą twierdzeń uznanych wcześniej za prawdziwe.

Koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy stawia jednak filozofię w trudnej sytuacji. Jest bowiem, jak się wydaje, doskonałym argumentem filozoficznym, ale na rzecz... mitu. Koherencjoniści mogliby się przed takim zarzutem bronić, precyzując, że chodzi im o zgodność danej myśli nie z byle jakimi innymi, lecz tylko z myślami, za którymi opowiada się również doświadczenie zmysłowe. Jednakże, co zauważa Ajdukiewicz, z myśli opartych na poznaniu zmysłowym można zbudować niejeden system koherentnych twierdzeń. Wskutek tego mogłaby zaistnieć sytuacja, że rozpatrywane zdanie byłoby kompatybilne ze zbiorem zdań jednego systemu, a niezgodne ze zdaniami innego: to samo zdanie mogłoby się okazać jednocześnie

[18] Tamże, s. 29. Por. H. Kiereś, *Mit*, s. 287-289.

prawdziwe i fałszywe. Gdyby koherencyjna definicja prawdy miała jedynie taką linię obrony, naraziłaby się na zbyt oczywiste wątpliwości. Istnieje jednak inny, bardziej wyrafinowany kierunek uzasadniający to stanowisko. Otóż skoro o prawdziwości danego twierdzenia decyduje ostatecznie jego zgodność z twierdzeniami opartymi na poznaniu empirycznym, należy odpowiedzieć na pytanie, czy chodzi o zgodność z tezami potwierdzonymi przez dotychczasowe doświadczenie, czy też o zgodność zarówno z doświadczeniem dotychczasowym, jak i przyszłym. Koherencjoniści, chcąc utrzymać swoje stanowisko, opowiadają się za drugą opcją. Pozwala im to na twierdzenie, że w chwili obecnej, kiedy przyszłe doświadczenia pozostają jeszcze nieznane, o żadnym twierdzeniu nie sposób rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe. Na dzień dzisiejszy pozostaje im wiara, że stanie się to możliwe w nieskończoności. Przyjęcie takiego poglądu łączy się z odrzuceniem pojęcia prawdy uniwersalnej (powszechnej i wiecznej) na rzecz prawdy lokalnej (miejscowej i czasowej). Praktycznie zaś prowadzi do rezygnacji z twierdzeń, których nie można by odrzucić: cała ludzka wiedza staje się faktycznie fallibilna.

Takie postawienie sprawy zdaje się pozbawiać filozofię jej argumentu w sporze z mitem. Co więcej, pośrednio staje się „filozoficznym" uzasadnieniem mitu. Skoro prawda jest w doczesności nierozstrzygalna, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby mit pretendował do bycia elementem ludzkiej wiedzy o świecie. Trudno mu odmówić pewnego związku z doświadczeniem (jego tematem są przecież wątki życiowych problemów człowieka) i wewnętrznej koherencji, które w sumie uzasadniałyby jeszcze jego ambicje eksplanacyjne. Z filozoficznego jednak punktu widzenia, koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy jest nie do przyjęcia – nie tylko z powodu opłakanych konsekwencji, z których zdaje się korzystać najbardziej mit, lecz przede wszystkim z powodu jego wewnętrznej sprzeczności! Cała bowiem doktryna o nierozstrzygalności twierdzeń opiera się na twierdzeniu, które samo o czymś bezwarunkowo rozstrzyga. Twierdzeniem tym jest zdanie, że w chwili obecnej o żadnym twierdzeniu nie sposób rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe. Koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy należy więc zakwalifikować jako wewnętrznie sprzeczne.

Odrzucenie klasycznej definicji prawdy oraz twierdzenie, że orzekanie prawdy niezmiennej i ostatecznej jest rzeczą niemożliwą, sugerowałyby podobieństwo koherencjonizmu do sceptycyzmu. Sceptycy jednak, stojący na stanowisku nieorzekalności prawdy, uzasadniają swój pesymizm poznawczy na drodze negacji jej wszelkich istniejących teorii (zarówno klasycznej, jak i nieklasycznych). Swój wywód rozpoczynają od przypomnienia oczywistych wymagań natury metodologicznej. Otóż aby orzec o czymś prawdę, należy dysponować odpowiednim kryterium. Istota argumentu sceptyckiego dotyczy właśnie jakości tego kryterium, a mówiąc dokładniej – niemożliwości jego uzyskania. Orzekając prawdę, musielibyśmy bowiem z góry wiedzieć, że nasze kryterium jest wiarygodne, że prowadzi zawsze do prawdy. Aby się przekonać o jego wiarygodności, musielibyśmy posłużyć się kolejnym kryterium, które z kolei znów należałoby poddać próbie – i tak bez końca. Błąd regresu *ad infinitum* jest więc kamieniem węgielnym sceptyckiej tezy o tym, że prawdy nie można orzec nigdy i o niczym. Sceptycyzm jednak, przy całej swej mocy perswazyjnej, nie jest w stanie – podobnie jak rozważana wcześniej koherencyjna definicja prawdy – obronić się przed zarzutem wewnętrznej sprzeczności. Oto jak go sformułował Kazimierz Ajdukiewicz: „uznając rozumowanie sceptyków za poprawne [...] uwikłalibyśmy się w sprzeczność. Z jednej bowiem strony, uznając tezę sceptyków twierdzilibyśmy, iż niczego nie można uzasadnić, z drugiej zaś strony, uznając, iż rozumowanie sceptyków uzasadnia ich tezę, przyjmowalibyśmy wbrew tezie sceptycznej, że przecież coś poprawnie można uzasadnić (mianowicie chociażby samą tezę sceptyków)”[19]. Sceptycy zdawali sobie doskonale sprawę z tej trudności, dlatego też stanowczo twierdzili, że niczego nie twierdzą stanowczo, lecz jedynie mówią to, co się im wydaje. Problem polega na tym, że w chwili, kiedy filozof rezygnuje z wypowiadania zdań rozstrzygających (stanowczych), czyni tym samym miejsce dla wszelkiego typu narracji, w tym także dla mitu. Jedyną szansą na filozoficzne zwycięstwo nad mitem jest orientacja ludzkiego poznania na realny świat osób i rzeczy. Realizm otaczającego nas świata jest bowiem właściwym katalizatorem separu-

[19] K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 27.

jącym filozofię od mitu, jak również czynnikiem fundującym filozoficzną tożsamość.

Świadomość istnienia mitu w kulturze stymuluje głębszą refleksję filozoficzną nad poznaniem świata, istniejącego niezależnie od nas. Owocem tej refleksji jest z pewnością wypracowanie klasycznej teorii prawdy, według której prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością. Ajdukiewicz uważa, że „zasadniczą myśl klasycznej definicji prawdy wyrazić można w sposób następujący: Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak"[20]. Myśl jest więc prawdziwa tylko wtedy, gdy zawarta w niej treść jest zgodna ze stanem rzeczy realnie istniejących. Na przykład myśl, że Ziemia ma większą masę od swego Księżyca, jest prawdziwa, ponieważ Ziemia ma większą masę od swego Księżyca; a myśl, że psy szczekają, a nie miauczą, również jest prawdziwa, ponieważ psy rzeczywiście szczekają, a nie miauczą. Z kolei myśl nie jest prawdziwa, kiedy nie zawiera treści zgodnej ze stanem rzeczy realnie istniejących. Stąd też myśli, że Księżyc ma większą masę od Ziemi i że psy miauczą, a nie szczekają, nie są prawdziwe, ponieważ w rzeczywistości to Ziemia ma większą masę od Księżyca, psy zaś szczekają, a nie miauczą.

Zwrócenie uwagi na związek myśli z rzeczywistością odkrywa pewien szczegół istotny dla podjętych rozważań. W świetle bowiem klasycznej definicji prawdy ludzka myśl jawi się pierwotnie jako byt intencjonalny, czyli zorientowany (nastawiony, nakierowany) na rzeczywistość. Dopiero wtórnie dana myśl staje się bytem czysto intencjonalnym, czyli zorientowanym na inne myśli. Poznawczy dialog myśli z rzeczą nie tylko jest obcy naturze wszelkiego mitu, lecz także jest przyczyną, dla której ludzie w ogóle zaczęli filozofować[21]. Filozofia bowiem jest tym, „co pomaga człowiekowi intelektualnie pojąć rzeczy takimi, jakimi one są w tym świecie lub w jaki sposób powiązane są one z tym światem, i co jako takie pomaga w ucieczce przed

[20] Tamże, s. 26. K. Ajdukiewicz kontynuuje: „Z tym ostatnim sformułowaniem klasycznej definicji prawdy łączą się pewne trudności natury logicznej, które nakazują dużą ostrożność w posługiwaniu się tą definicją". Wspomniane „trudności natury logicznej" znajdują rozwiązanie w Alfreda Tarskiego teorii prawdy.

[21] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 20.

niewiedzą"[22]. Wszelka ucieczka filozofii przed poznawaniem realnego świata jest niczym innym, jak fałszowaniem ludzkiej wiedzy. Na takie zafałszowanie naraża ludzką kulturę przede wszystkim filozoficzny idealizm, poszukujący oparcia w nieklasycznych teoriach prawdy. Zauważa to Kazimierz Ajdukiewicz, który w swojej ocenie tychże teorii nie zawahał się podkreślić, iż wszystkie one „upatrują istotę prawdy w zgodności myśli z kryteriami, czyli metodami, które ostatecznie decydują o tym, czy dane twierdzenie mamy uznać, czy odrzucić. Dociekania poświęcone wykryciu tych najwyższych kryteriów naszego sądu są niejednokrotnie ciekawe i pouczające, jednakże upatrywanie istoty prawdy w zgodności myśli z owymi kryteriami jest fałszowaniem pojęcia prawdy"[23]. Konsekwencją odejścia filozofii od prawdy może okazać się odejście człowieka od filozofii. „Jeżeli współczesna filozofia – pisze na ten temat Peter Redpath – straciła na wartości w oczach wielu ludzi Zachodu, stało się tak w dużej mierze dlatego, że filozofia nie jest już postrzegana na Zachodzie jako środek pomocny w ucieczce przed niewiedzą. Coraz rzadziej na filozofię patrzy się jak na środek, dzięki któremu możemy: po pierwsze – nauczyć się jak zachowują się rzeczy wokół nas, i po drugie – dowiedzieć się czegokolwiek o istnieniu rzeczy realnych"[24]. Powrót do rzeczy realnie istniejących jawi się zatem jako warunek konieczny powrotu filozofii do samoświadomości oraz kulturowego statusu, należnego jej od początków jej istnienia.

W świetle przeprowadzonych rozważań filozoficzna refleksja na temat filozofii jawi się jako nie tylko możliwa, lecz także konieczna. A skoro stanowi ona część ludzkiej kultury, to podstawowym zadaniem filozofii w kulturze jest uzasadnienie tożsamości samej filozofii. Na tle mitu jawi się ona jako poznanie rzeczy takimi, jakimi one są w realnym świecie, lub tego, w jaki sposób powiązane są one ze światem realnym.

[22] P.A. Redpath, dz. cyt., s. 20.
[23] K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 25-26.
[24] P.A. Redpath, dz. cyt., s. 20.

A primary task of the philosophy in the culture

Summary

The following article is focused on a question of a primary task of the philosophy in the culture. A problem of the philosophy itself is a starting point here. The author notices a chronic discord among philosophers on what the philosophy is, that undermines an identity of the last-mentioned as well as disables from determining its tasks in the culture. Such a statement allows him to undertake an attempt to determine the philosophy indirectly. Here, he indicates what the philosophy has never been from its beginning, and can not be if it be itself. According to the author, the myth is a negative criterion on a way to determining the philosophy. The philosophy's aspiration to emancipate itself of myth's influence justifies an effort of searching bases of the philosophy on antipodes of the myth. It allows to undertake an attempt of determining the philosophy directly by indicating its constitutive factors. Therefore, it occurs that to philosophize is to know things as they are in the real world, or as they are related to the real world. It also occurs that a reflection on the philosophy is not only possible, but also necessary. Regarding that the philosophy is a part of the human culture, the author concludes that a very primary task of the philosophy in the culture consists in justifying an identity of the philosophy as such.

Joanna Rutkowska-Hajduk

Sumienie i sens w myśli Viktora Emila Frankla

Viktor Emil Franki znany jest jako twórca logoterapii[1] - programu psychoterapeutycznego akcentującego znaczenie sensu i wartości w procesie osobowego rozwoju jednostki. Logoterapia, czyli *terapia sensem,* wyrasta z pierwotnego doświadczenia człowieka, w którym ujmuje on swoje istnienie jako „istnienie ku sensowi"[2]. Franki zauważa, że każda osoba „wierzy w swój sens tak długo, jak długo oddycha [i nawet] samobójca wierzy jeszcze w jakiś sens - choć nie jest to sens życia, życia dalej, to jednak sens umierania"[3]. Człowiek uwikłany jest nieustannie w sensy kryjące się w różnych sytuacjach życiowych; życie człowieka można określić wręcz jako łańcuch sytuacji, „wobec których jest postawiony, które musi jakoś opanować, które mają całkiem określony sens, dotyczący tylko jego i jego angażujący"[4].

Ukierunkowanie jednostki na sens, w przekonaniu Frankla, ugruntowane jest głęboko w jej duchowości. W przeciwieństwie do wymiarów: psychicznego i fizycznego tylko sfera duchowa, nadając bytowi ludzkiemu osobowy charakter, czyni go zdolnym do otwarcia się na świat *logosu*[5]. Zwrócenie się ku sensowi jest zatem fenomenem

[1] *Logos* w języku greckim znaczy tyle, co *sens, słowo;* określenie *logoterapia* może być zatem rozumiane jako *terapia sensem.* Franki posługiwał się również terminami: *logoteoria* i *analiza egzystencjalna,* które stosował zamiennie i odnosił do teoretycznej refleksji nad logoterapia.

[2] Por. V.E. Franki, *Siła do życia,* „Znak" 19(1967), nr 151, s. 46.

[3] Tamże.

[4] V.E. Franki, *Nieuświadomiony Bóg,* Warszawa 1978, s. 97.

[5] Tamże.

typowo ludzkim, związanym z osobową strukturą człowieka, i jako takie nie powinno być redukowane ani do tego, co psychiczne, ani do tego, co fizyczne.

Franki zakłada, że płaszczyzna psychiczna i biologiczna istnieją w sposób *faktyczny,* duch zaś przejawia się w tym, co egzystencjalne, *fakultatywne* (możliwościowe), dlatego człowiek nie jest osobą *faktycznie,* ale ciągle się nią *staje* poprzez swoje odniesienia do sensu[6]. „Człowiek bowiem nigdy nie »jest czlowiekiem« - twierdzi twórca logoterapii - ale dopiero się nim »staje«, człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem - natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem - »będę« *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który »jestem« *potentia* (zgodnie z możliwością)"[7]. Oprócz procesualnego centrum osobowego jednostki, które stanowi bezpośrednie nawiązanie do fenomenologii Maxa Schelera, Franki wprowadza podział sfery duchowej na świadomość i nieświadomość. Należy wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi tu o nieświadomość popędową w rozumieniu Freudowskim, ale o nieświadomość będącą integralną częścią ducha, w której zakorzeniona jest wolność i odpowiedzialność bytu ludzkiego[8]. Nieświadomość, w przekonaniu Frankla, wyraża stosunek ducha do rzeczywistości; dzięki nieświadomości duchowej człowiek odkrywa sensy istniejące obiektywnie, niezależnie od jego podmiotowych uwarunkowań[9].

Duchowa nieświadomość ujmuje sensy przy pomocy sumienia, które Franki określa w sposób metaforyczny jako *organ sensu, organ wyboru wartości.* Sumienie jest instancją umożliwiającą jednostce odczytanie w zmiennych okolicznościach życia jedynego i niepowtarzalnego sensu[10]. Działanie sumienia Franki porównuje do opisywanego przez Jamesa Crumbaugha i Leonarda Macholicka procesu ujmowania przez człowieka postaci sensownych. Zdolność tę Franki nazywa *wolą sensu* i odnosi nie tylko do tego, co istnieje rzeczywiście,

[6] Tamże, s. 17.
[7] V.E. Franki, *Homo patiens,* Warszawa 1984, s. 63.
[8] Tamże, s. 25.
[9] Tamże, s. 142-143.
[10] Por. tamże, s. 90.

ale również, a może przede wszystkim, do tego, co jest możliwe . Zakorzenienie sumienia w nieświadomości sprawia, że jego funkcjonowanie ma charakter prospektywny, odnoszący się do przyszłości. „[...] w sumieniu nie odsłania się to, co bytujące, a raczej to, co niebytujące, co dopiero powinno być. To, co ma być, nie jest więc czymś rzeczywistym, jest czymś dopiero, co ma dopiero być urzeczywistnione, nie jest czymś rzeczywistym, lecz tylko możliwym"[12]. *Głos sumienia* można rozumieć jako informację o powinności związanej z daną sytuacją. „Chodzi tu o jednorazową i jedyną w swoim rodzaju możliwość konkretnej osoby w jej konkretnej sytuacji, którą Max Scheler usiłował uchwycić w pojęciu wartości sytuacyjnej. Chodzi tu więc o coś absolutnie indywidualnego, o indywidualną powinność bytową"[13].

Rozstrzygnięcia sumienia dokonują się bez refleksji[14]. *To, co może być,* sumienie antycypuje duchowo dzięki intuicji w akcie oglądu. Sumienie odnosi się do sensu poprzez uczucie. Nie chodzi tu o zwykły stan emocjonalny lub postawę uczuciową, ale o uczucie, którego natura jest intencjonalna. Racjonalizacja działań sumienia, jak podkreśla Franki, ma charakter wtórny[15].

Sumienie jest wyrazem premoralnego rozumienia wartości, które wyprzedza wszelką moralność. Choć istota sumienia, zdaniem twórcy logoterapii, powiązana jest nieodłącznie z duchową nieświadomością, to jednak sam wybór wartości dokonuje się w sposób świadomy. Struktura sumienia przebiega przez duchową nieświadomość, by się wynurzyć w tym, co w człowieku świadome. Wyrastając z głębin nieświadomości duchowej, sumienie przejawia się w sferze świadomości, uzdalniając człowieka do podejmowania wolnych decyzji, za które czuje się on odpowiedzialny.

W sumieniu człowiek rozstrzyga, która wartość jest niezbędna do pełnego urzeczywistnienia bytu ludzkiego. Wybór dokonywany przez jednostkę zawsze się wiąże z przyjęciem lub odrzuceniem odpowie-

[11] Por. tamże.
[12] Tamże, s. 26.
[13] Tamże, s. 27.
[14] Por. tamże, s. 25-32.
Tamże, s. 26.

dzialności za wybierane wartości. Jeżeli życie człowieka porównać do *dialogu,* to każdą sytuację życiową należałoby rozumieć jako pytanie stawiane człowiekowi, podjęte zaś przez niego działania jako dawaną w ten sposób odpowiedź[16]. Franki zakłada, że jedyną w pełni wartościową odpowiedzią może być przyjęcie odpowiedzialności za swój byt w danej sytuacji życiowej. „[...] nasza odpowiedzialność za byt jest nie tylko odpowiedzialnością »w czynie«, musi też być odpowiedzialnością »tu i teraz«, w konkretności danej osoby i konkretności jej każdorazowej sytuacji. Odpowiedzialność za byt jest więc zawsze dla nas odpowiedzialnością *ad personam* i *ad situationem*"[17]. Przeżycie odpowiedzialności, które wiąże się z każdorazowym *potwierdzaniem siebie w czynie,* stanowi istotę Franklowskiego pojęcia sumienia. W tym kontekście logoterapię można nazwać „terapią odwołującą się do sumienia pacjenta, ponieważ swój cel ostateczny upatruje w tym, by uświadomić człowiekowi [...] jego bycie odpowiedzialnym, by uświadomić mu, że ponosi odpowiedzialność za swój byt"[18].

Odpowiedzialność człowieka umożliwia przeciwstawienie się determinizmom biologiczno-społecznym i pozwala na realizację zadań wyznaczonych przez osobową strukturę bytu ludzkiego. Człowiek, przeżywając w sumieniu odpowiedzialność za siebie urzeczywistniającego w danej stacji życiowej określone wartości, staje się coraz bardziej osobą. „Życie oparte na sumieniu jest bowiem zawsze życiem absolutnie osobowym, skierowanym na absolutnie konkretną sytuację, na to, co może nastąpić w naszym bytowaniu jednorazowym i jedynym w swoim rodzaju. Sumienie ogarnia konkretną, każdorazową »daność« mojego »bytu« osobowego"[19].

Na koniec warto przytoczyć pewne wydarzenie z życia Frankla, które wydaje się stanowić najlepsze podsumowanie rozważań o logoterapeutycznej kategorii sumienia i związanego z nim pojęcia odpowiedzialności. „Całymi latami musiałem czekać na wizę do USA - wspomina Franki na łamach artykułu *Siła do życia* - w końcu, na krótko przed przystąpieniem Stanów do wojny, powiadomiono mnie

[16] Tamże, s. 12.
[17] Tamże, s. 12-13.
[18] Tamże, s. 13.
[19] Tamże, s. 28-29.

listownie, bym zgłosił się do konsulatu USA po wizę. Wtedy zadrżałem, zawahałem się: miałbym zostawić mych rodziców? Wiedziałem przecież, jaki los ich czekał: deportacja do obozu koncentracyjnego Czyż miałem po prostu ich pożegnać i zostawić swojemu losowi? Ależ moi rodzice nie spodziewali się niczego innego! Niezdecydowany opuszczam dom, idę się nieco przejść, myślę sobie, czyż nie jest to typowa sytuacja, w której potrzebna jest koniecznie wskazówka niebios?"[20]. Franki był świadomy, że pozostanie w Wiedniu nie oznaczało tylko rezygnacji z pracy naukowej w Stanach Zjednoczonych, ale wiązało się również z wysokim prawdopodobieństwem uwięzienia go w obozie koncentracyjnym z racji żydowskiego pochodzenia. Postanowił jednak nie wyjeżdżać, dzięki czemu dokonany przez niego wybór stał się jedyną w swoim rodzaju odpowiedzią na odkrytą wartość miłości, miłości, która wzywała do *bycia przy* ukochanych osobach, nawet pomimo grożącej mu śmierci.

A Conscience and a Sense in the Thought of Viktor Emil Franki

Summary

The authoress presents views of Viktor Emil Franki, a founder of the logotherapy that is a psychotherapeutic program and puts accents on a meaning of sense and values in the process of individual's personal development. The logotherapy, i.e. *therapy by sense,* emerges from a first human experience where a man apprehends his own existence as *an existence toward a sense.* Franki claims that one's direction toward a sense is deeply rooted in one's own spirituality. One's addressing to a sense then is a typically human phenomenon that is bound to the personal structure of man, and as such is not to be reduced nor to a psychical, nor to a physical. And the conscience is an agency that enables one to read one's own only and unique sense in ever changeable circumstances of life. The conscience refers to the sense through an emotion that has intentional nature. The conscience is also an expression of the pre-moral understanding of values that precedes all the morality. In his conscience a man decides which value is indispensable to the full realization of human being.

[20] V.E. Franki, *Sita do życia,* s. 45-46.

Beata Staniak

Józef Maria Bocheński OP - portret i oblicza erudyty

1. Życie

Urodził się 30 sierpnia 1902 r. w Czuszowie koło Proszowic nad Szreniawą, w powiecie miechowskim, w ziemi kieleckiej, a więc w dawnym zaborze rosyjskim, niedaleko od Krakowa, w rodzinie ziemiańskiej. Był synem Adolfa i Małgorzaty z Dunin-Borkowskich. Adolf Bocheński - naukowiec, przedsiębiorca - urodził się w 1870 r. w Warszawie, studiował ekonomię polityczną w Genewie, gdzie uzyskał w roku 1894 doktorat na podstawie pracy *Beitrag zur Geschichte der gutsherrlich-bauerlichen Verhältnisses in Polen.* To głównie pod jego wpływem Józef Maria Bocheński poświęcił się nauce. Miał troje rodzeństwa: braci - Aleksandra i Adolfa - i siostrę Olę. Aleksander Bocheński był pisarzem politycznym, Adolf Bocheński zaś żołnierzem. O siostrze Bocheński mawiał, że była jedną z najgłębiej wierzących osób, jakie w życiu spotkał. Dzieciństwo spędził w Ponikwie koło Brod na Wołyniu.

Józef Bocheński przeżył obronę Lwowa w 1918 r. W lipcu 1920 r., po zdaniu matury w lwowskim Gimnazjum im. Adama Mickiewicza, wziął udział w wojnie polsko-bolszewickiej wraz z 8. Pułkiem Ułanów. W tym samym roku rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza. W 1922 r. przeniósł się na Uniwersytet Poznański, gdzie do 1926 r. studiował ekonomię. Nie ukończywszy jej, wstąpił w 1926 r. do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu, a w latach 1927-28 odbył nowicjat w klasztorze oo. dominikanów w Krakowie, gdzie 4 października 1928 r. przyjął imię zakonne Innocenty Maria. Następnie w latach 1927-1931 odbył studia filo-

zoficzne na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, które zakończył doktoratem uzyskanym w 1931 r. na podstawie rozprawy *Die Lehre vom Ding an sich bei Moritz Staszewski.* W latach 1931-1934 odbył studia teologiczne na Angelicum w Rzymie, które również zakończył doktoratem na podstawie rozprawy *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate adfidem catholicam.* 20 czerwca 1932 r. uzyskał święcenia kapłańskie. Po studiach teologicznych w latach 1934-1940 był profesorem logiki w tej uczelni. Ponadto w latach 1934-39 współpracował z polskimi logikami z tak zwanej szkoły lwowsko-warszawskiej, publikował w Polsce. Warto ten fakt odnotować, gdyż w latach międzywojennych Warszawa była jednym z najważniejszych ośrodków studiów logicznych na świecie. W Polsce zaprzyjaźnił się z Janem Łukasiewiczem i Stanisławem Leśniewskim. Poznał także trzeciego czołowego logika, Alfreda Tarskiego. Bardzo bliskim jego przyjacielem był Bolesław Sobociński. W 1936 r. utworzył, wraz z Janem Franciszkiem Drewnowskim, Janem Salamuchą i Bolesławem Sobocińskim, tzw. Koło Krakowskie, którego celem było odnowienie tomizmu dzięki zastosowaniu narzędzi logiki matematycznej. Działalność Koła trwała krótko, bo tylko 7 lat. Warto wspomnieć, że Koło odegrało poważną rolę w kształtowaniu nowej historii logiki. W 1938 r. Bocheński habilitował się z filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, na podstawie rozprawy *Z historii logiki zdań modalnych.* Uczestniczył jako kapelan w II wojnie światowej, m.in. w kampanii wrześniowej i w bitwie pod Monte Cassino, potem też jako kapelan i oficer światowy w czynie zbrojnym Armii Polskiej na Zachodzie. W 1945 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym filozofii na Uniwersytecie we Fryburgu. Następnie w latach 1945-72 był profesorem Uniwersytetu Fryburskiego - wykładał historię filozofii XX wieku, a także historię filozofii nowożytnej. W 1948 r. został mianowanym profesorem zwyczajnym filozofii na uniwersytecie we Fryburgu i objął Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. Pełnił tam także funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego (w latach 1950-52) i rektora (w latach 1964-66). Równolegle z pracą naukową i administracyjną na uniwersytecie zajmował się także duszpasterstwem polskim, odprawiał msze święte niedzielne i prowadził kółko „Vernas" dla inteligentów polskich.

W 1958 r. założył Instytut Europy Wschodniej Uniwersytetu Fryburskiego, którego pracami kierował do roku 1972. W 1960 r. otrzymał obywatelstwo fryburskie.

W 1969 r. odbył pierwszy lot samolotem turystycznym. 22 lipca 1970 r. otrzymał dyplom pilota, a w rok później wykonał lot do Grecji i do Maroka. Był inicjatorem, dyrektorem (w latach 1961-1962) i wykładowcą rządowego Ost-Kolleg w Kolonii. Założył i redagował kwartalnik „Studies in Soviet Thought" oraz serię wydawniczą „Sovietica". Był aktywnym działaczem wielu organizacji naukowych i innych. Był m.in. członkiem Międzynarodowej Akademii Filozofii Nauki i wielu innych stowarzyszeń. Przez pewien czas był przewodniczącym Międzynarodowej Unii Logiki i Metodologii Nauk. Ponadto był założycielem Światowej Unii Katolickich Towarzystw Filozoficznych.

Po semestrze letnim 1972 r. przeszedł na emeryturę w Uniwersytecie Fryburskim. W 1983 r. odbył podróż dookoła świata i wykonał ostatni lot jako pilot. Odbył 35 podróży międzykontynentalnych. W 1987 r. odwiedził Polskę. Była to jego pierwsza podróż od 1939 r. W roku 1991 wysłał do druku ostatnią swoją pracę naukową.

Ojciec Józef Maria Bocheński wykładał gościnnie w dwunastu uniwersytetach Europy, obu Ameryk i Afryki, m.in. w Notre Dame (1955/56), w Kalifornii i Los Angeles (1958/59), Kansas (1960/1961), w Pittsburghu (1968), Edmonton (1960/61) oraz w Salzburgu (1976). Otrzymał pięć doktoratów honorowych, m.in. doktorat honoris causa Uniwersytetu Notre Dame w Indianie w roku 1966 r., Uniwersytetu w Buenos Aires w Argentynie (1977), Uniwersytetu del S. Cuore w Mediolanie (1981), Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1988). Niewątpliwie ojciec Bocheński wpłynął na filozofię współczesną przez swych uczniów, takich jak: E. Agazzi, I. Angelelli, H. Burckhard, G. Küng, P. Lobkowitz, A. Menne, A. Tymieniecka, A. Rapp, W. de Pater, pracujących na całym świecie. Wywarł wpływ na polską odnowę tomizmu, także w pierwszej fazie lubelskiej szkoły filozoficznej, związanej z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Warto odnotować, że w wieku 80 lat uczył się pracy z komputerem i do końca życia podróżował. Był również rozmiłowanym automobilistą. Zmarł 8 lutego 1995 r. we Fryburgu w Szwajcarii.

Ojciec Bocheński to przede wszystkim wybitny historyk logiki, autor jedynej na świecie książki przedstawiającej dzieje logiki wraz z tekstami źródłowymi. Bocheński to także filozof i logik, znawca i krytyk nowożytnej i współczesnej filozofii. Ale nie tylko... Jest bardzo bogatą, wielobarwną i złożoną postacią, dlatego w krótkim tekście można co najwyżej wyliczyć jedynie niektóre jego oblicza.

Ojciec Bocheński to niewątpliwie jeden z najwybitniejszych polskich intelektualistów i mistrzów retoryki. To wielki uczony, myśliciel, indywidualista i zarazem zakonnik (dominikanin), światowiec i podróżnik, który lubił samodzielnie kierować, rozwijać dużą prędkość samochodem lub samolotem. Był duszą towarzystwa, tryskał dowcipem i pewnością siebie, był wspaniałym mówcą - fascynującym gawędziarzem skupiającym wokół siebie podekscytowane tłumy specjalistów i laików - kpiarzem i autoironistą, artystą i automenedżerem. Bocheński swą pracę filozoficzną uważał za Boże powołanie: „Mogę powiedzieć, że brałem moje powołanie i nakaz przełożonych na serio. Wszystko inne było w porównaniu z nim, to jest z uprawianiem filozofii, marginesowe" *(Wspomnienia,* 1993, s. 308). Jego język charakteryzuje się rubaszną dosadnością. Był sowietologiem i ekspertem w wielu dziedzinach, daleko wychodzących poza logikę; wygłaszał wykłady z zakresu ekonomii dla bankowców. Bocheński to Polak i patriota, przedstawiciel polskiej logiki lub raczej polskiej szkoły analitycznej, który prawie całe życie naukowe spędził poza granicami Polski. Był obywatelem Szwajcarii. Samo pole intelektualnej działalności i osiągnięć ojca Bocheńskiego jest bardzo rozległe. Poza oryginalnymi koncepcjami i rozwiązaniami rozmaitych problemów filozoficznych dokonał m.in. oceny współczesnych tendencji społecznych na styku religia-moralność, ideologia-światopogląd-polityka, analiza autorytetu i filozofia przedsiębiorstwa. Był nie tylko teoretykiem, lecz także znanym ekspertem politycznym, człowiekiem mocnej osobowości i wiary. Obecnie jest uznawanym i cenionym autorytetem w wielu dziedzinach.

Dzieło i życie o. Bocheńskiego zdają się wzajemnie warunkować i dopełniać. Był bowiem człowiekiem obdarzonym wielością talentów i wszechstronnością zainteresowań, silnym temperamentem i żywotnością, fantazją i poczuciem humoru, a nade wszystko intelektualną płodnością. Ojciec Bocheński był myślicielem najwyższej klasy.

2. **Pisma**

J.M. Bocheński opublikował ponad 300 prac filozoficznych, w tym 60 książek i 240 artykułów z zakresu filozofii, historii filozofii, a zwłaszcza z logiki i historii logiki. Pod jego kierownictwem napisano 39 rozpraw doktorskich w Rzymie i we Fryburgu. Główne jego dzieła należą do dziedziny logiki formalnej, logiki stosowanej, metodologii, historii filozofii, historii logiki. Jest też autorem wielu prac przedstawiających problematykę filozoficzną w ujęciu popularnym, esejów i felietonów. Ponadto szczególne miejsce w jego twórczości zajmują prace poświęcone ideologii komunistycznej, marksizmowi i tzw. myśli sowieckiej. Bocheński był także mistrzem w pisaniu pamiętników. Nadto w późnym wieku interesował się egiptología i publikował prace z zakresu ekonomii.

Za najważniejsze prace o. Bocheńskiego można uznać: *Die Lehre vom Ding an sich bei M. von Staszewski,* 1932; *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam,* 1936; *Nodones historiae logicae formalis,* 1936; *Rola logistyki w filozofii chrześcijańskiej,* 1936; *Elementa logicae graecae,* 1937; *Z historii logiki zdań modalnych,* 1938; *Nove lezioni di lógica simbólica,* 1938; *S. Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina,* 1940; *La logique de Theophraste,* 1947; *Peteri Hispani summulae logicales,* 1947; *Europäische Philosophie der Gegenwart,* 1947; *Precis de logique mathématique,* 1949; *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 1949/51; *Ancient Formal Logic,* 1951; *Szkice etyczne,* 1953; *Die zeitgenössischen Denkmethoden,* 1954; *Formale Logik,* 1956; *Handbuch des Weltkommunismus,* 1958; *Wege zum philosophischen Denken,* 1959; *Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie,* 1960; *The Logic of Religion,* 1965; *Marxismus - Leninismus,* 1973; *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität,* 1974; *Zur Philosophie der industriellen Unternehmung,* 1985; *Logisch-philosophische Studien* (wspólnie z A. Menne), 1959; *Sto zabobonów: krótki filozoficzny słownik zabobonów,* 1987; *Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie,* 1987; *Między logiką a wiarą. Z J.M. Bocheńskim rozmawia J. Parys,* 1988; *Autorität, Freiheit, Glaube. Soizialphilosophische Studien,* 1988; *Marks, marksizm,*

filozofia sowiecka, 1992; *Gottes Dasein und Wesen,* 1992; *Wspomnienia,* 1993.

Po polsku wydano ponadto: *Współczesne metody myślenia,* 1992; *Logika i filozofia (Wybór pism),* 1993; oraz wiele innych prac: *Zarys historii filozofa,* 1993; *Religia w trylogii,* 1993; *Sens życia i inne eseje,* 1993; *De Virtute Militari,* 1993; *Podręcznik mądrości tego świata,* 1994; *Religia,* 1995; *Logika religii,* 1995; *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim,* 1995.

3. Nauczyciele Bocheńskiego

Ojciec Bocheński miał wielu nauczycieli z różnych krajów. Nie ulega jednak wątpliwości, że niemały wpływ na niego mieli jego polscy mistrzowie. Jak twierdził, duchową formację zawdzięczał wybitnemu dominikaninowi, ojcu Jackowi Woronieckiemu, filozoficzną zaś - księdzu Konstantemu Michalskiemu oraz Zygmuntowi Zawirskiemu, Czesławowi Znamierowskiemu, Florianowi Znanieckiemu i Janowi Łukasiewiczowi. Ponadto duży wpływ na jego „ostatnie" poglądy filozoficzne mieli: Jan Franciszek Drewnowski, ksiądz Jan Salamucha i Bolesław Sobociński. Dzięki nim został członkiem szkoły lwowsko-warszawskiej, a z czasem okazał się jednym z jej najwybitniejszych przedstawicieli.

Wśród filozofów polskich cenił m.in. Władysława Tatarkiewicza za jego podręcznik uniwersytecki historii filozofii oraz Romana Ingardena za jego krytykę neopozytywizmu.

4. Poglądy

Filozofia

Periodyzacja zainteresowań filozoficznych ojca Bocheńskiego obejmuje cztery kręgi tematyczne:

1) okres neotomistyczny, obejmujący lata 1934-1940,
2) okres historyczno-logiczny, 1945-1955,

3) okres sowietologiczny, 1955-1957,
4) okres systematyczno-analityczny, 1970-1992.

Okresy te nie są ostro od siebie odgraniczone, ale wzajemnie się przenikają.

Pierwszym systemem filozoficznym, jaki zainteresował Bocheńskiego, była filozofia Kanta, którą później przezwyciężył na rzecz tomizmu (1926). Początkowo zajmował następujące stanowisko: wszystko, co nowożytne w filozofii, tj. okres od XVI do XX w., było złe i zasługiwało na odrzucenie. Jednakże Bocheński odszedł od tego poglądu na skutek czterech najważniejszych odkryć: 1) logiki matematycznej, 2) swoistości filozofii XX wieku; oba nastąpiły przed II wojną światową, 3) nieprostolinijnego rozwoju filozofii, 4) filozofii analitycznej: po II wojnie światowej.

W tak krótkim tekście nie sposób dogłębnie scharakteryzować powyższych czterech odkryć, ale postaramy się pokrótce je omówić, z uwagi na to, iż są doniosłymi wynikami pracy naukowej Bocheńskiego.

1) Logika matematyczna

Bocheński odkrył logikę matematyczną we Fryburgu pod wpływem dzieła *Principia mathematica* B. Russella i A. Whiteheada, a także logików polskich, zwłaszcza ks. J. Salamuchy. Zdaniem o. Bocheńskiego, logika matematyczna to obecnie jedyna naukowa postać logiki formalnej. W literaturze występuje ona również od 1902 r. pod nazwą „logistyka". Logistyka jest logiką w sensie Arystotelesa, którego podstawowe poglądy i program logiczny urzeczywistnia, rozszerzając go. Ponadto logika matematyczna zawiera wszystkie prawa występujące w starszych, historycznych postaciach logiki. Zawiera także nowe rozdziały logiki, dawniej nieznane, np. logikę relacji, kwantyfikacji. Jeśli chodzi o metodę, to logistyka urzeczywistnia w doskonalszy sposób program Arystotelesa poprzez to, że odznacza się ścisłością, jest zaksjomatyzowana, używa sztucznego języka, tj. metody zapoczątkowanej przez twórcę logiki, wreszcie stosuje formalizm. Ważną cechą logiki matematycznej jest to, że można ją stosować do innych dziedzin.

2) Filozofia XX wieku

Bocheński uważał, że filozofia XX wieku zrywa radykalnie z filozofią nowożytną (XVI-XIX w.), jest od niej różna, nie jest prostą kontynuacją tej filozofii. Okres filozofii nowożytnej jest „ciemnym kresem" filozofii europejskiej. Wiek XX zas' jest całkowitym odejściem od dotychczasowych ideałów filozoficznych.

3) Rozwój filozofii

Zdaniem ojca Bocheńskiego, rozwój filozofii nie jest prostolinijny, ale falowy. Tak samo jest również w przypadku logiki. Linia rozwojowa filozofii i logiki wznosi się i opada.

4) Filozofia analityczna

Bocheński uważał, że jedyną prawdziwą filozofią, jedyną filozofią zasługującą na miano nauki, jest filozofia analityczna. Filozofia jest kierunkiem metodologicznym, który można scharakteryzować za pomocą czterech następujących haseł: analiza, język, logika i obiektywizm. Zdaniem o. Bocheńskiego, uprawiać filozofię analityczną to uprawiać analizę logiczną języka przedmiotowego. Filozofia ma być analizą, a nie budowaniem spekulatywnych systemów. Ma to być analiza logiczna dotycząca języka. Pojęcia są zawsze znaczeniami wyrażeń językowych. Analizowany logicznie język ma być przedmiotowy i dotyczyć rzeczywistości, a nie tylko wewnętrznych przeżyć filozofa. Przy jego koncepcji filozofii szczególne miejsce zajęła logika. Logikę pojmował jako aksjomatyczną ontologie, która nie jest tylko teorią. Granice logiki są granicami naszego świata (poza logiką jest tylko nonsens). Ponadto logika jest tylko jedna, ale ma wiele podsystemów, związanych z określonymi dziedzinami rzeczywistości. W sensie szerokim logika, w jego rozumieniu, obejmuje logikę formalną oraz opartą na niej semiotykę i ogólną metodologię nauk. W stosunku do filozofii analitycznej pełni potrójną funkcję: jest jej „wychowawczynią", stanowi jej „organon", a będąc pewnym rodzajem ontologii, czyli najogólniejszej teorii przedmiotów (logika formalna), jest działem filozofii.

Historia logiki

Głównym dorobkiem naukowym Bocheńskiego są badania nad historią logiki. Jego prace w tej dziedzinie kulminują w obszernym dziele *Formale Logik,* które jest jedynym nowoczesnym traktatem uwzględniającym logikę hinduską. Przedstawia w niej dzieje logiki europejskiej oraz indyjskiej. W rozwoju logiki europejskiej wyróżnił trzy płodne jej okresy: starożytny, średniowieczny (wiek X I I i następne) i matematyczno-logiczny (począwszy od XX wieku). Przedzielone są one okresami jej upadku - wczesnośredniowiecznym i nowożytnym (do XX wieku). Wielką rolę przypisywał historii filozofii, sądząc, że jest oha historią doktryn, a przez to bardzo ważną częścią historii w ogóle, gdyż doktryny są istotnym czynnikiem wpływającym na kierunek historii ludzkości.

Inne poglądy

Bocheński zajmował się również ontologia, metafizyką, metodologią, religią, a zwłaszcza logiką religii. Interesował się nadto problematyką etyczną, jest autorem traktatu o etyce wojennej i licznych analiz poświęconych problemom etycznym. Ważne są także jego badania poświęcone analogii i relacjom między logiką a ontologia. Logika jako narzędzie jest wykorzystywana w wielu jego analizach. Niektóre z problemów podejmowanych przez Bocheńskiego są nowymi i oryginalnymi analizami takich pojęć, jak autorytet, przedsiębiorstwo, ustrój wolnych narodów, narodowość i miłość do ojczyzny. Należy ponadto wskazać, że Bocheński przedstawił własną koncepcję filozofii logiki, a także prowadził badania nad jej przedmiotem zainteresowań. Zachęcał również do gruntownego poznania i stosowania logiki. Podkreślmy raz jeszcze, że Bocheński jest niezwykle bogatą i barwną osobowością, której w tak krótkim tekście nie sposób w pełni przedstawić.

Józef Maria Bocheński OP - a portrait and faces of the erudite

Summary

The authoress presents a character and scientific output of Rev. Prof. Józef Maria Bocheński - the outstanding philosopher, logician, master

and critic of the modern and recent philosophy, of the logics' history, the author of the worldly unique book showing a history of the logics, while accompanied by selected source-texts. As the article informs, Prof. J. M. Bocheński, O.P., was also an amateur of the automobilism and pilotage. The authoress underlines that a domain itself of Bochenski's activities and achievements is very extensive. Beside original concepts and solutions of different philosophical problems, he worked out, e.g., an assessment of the recent social tendencies between religion-morality, or ideology-worldview-politics, as well as an analysis of the authority, and a philosophy of the business concern. He was not only a man of theory, but also a well-known political expert, a man of the strong personality and faith. Presently Prof. J. M. Bocheński, O.P., is recognized and esteemed as an authority in many domains.