

**Rec.: A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015, ss. 298.**

Problematyka miłości stanowi we współczesnych rozważaniach fundamentalne zagadnienie. Miłość ogniskuje w swoje szerokie spektrum wiele sfer, które dotyczą życia oraz działania każdego człowieka. Stanowi ona przedmiot refleksji i fascynacji twórców: pisarzy, poetów, malarzy, a zarazem myślicieli – filozofów, czyniących starania, by uchwycić jej istotę. Miłość można ujmować wielopłaszczyznowo. Obecnie obserwujemy tendencje zmierzające do interpretacji miłości z perspektywy psychologicznej, socjologicznej i kulturowej. Mniejszą wagę przywiązuje się do filozoficznego ujęcia miłości. Filozofia konfrontuje się z pytaniem: czym jest miłość i dlaczego istnieje? Dlatego na gruncie filozoficznym zagadnienie miłości odnosi się nade wszystko do zrozumienia jej istoty i wyjaśnienia faktu miłości. Za sprawą książki Arkadiusza Gudańca pt. *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu* możliwa staje się pogłębiona refleksja nad problemem miłości, zaś szczególny namysł winna rodzić kwestia miłości bezinteresownej. Możliwe staje się to na niwie klasycznej antropologii filozoficznej.

Recenzowana książka otwiera nową serię wydawniczą „Scripta Philosophiae Classicae”, zawierającą studia i komentarze z dziedziny filozofii realistycznej, a dotyczy miłości jako podstawowego sposobu życia człowieka. Wzmiankowany paradoks manifestuje się w problematyczności zaaprobowania dwóch twierdzeń. Po pierwsze – najwyższy wyraz miłości stanowi miłość wobec drugiego (miłość bezinteresowna). Po drugie zaś miłość bezinteresowna jest fundamentem dla pozostałych rodzajów miłości, w tym miłości do siebie, która sprawia, iż podmiot działa przez wzgląd na swą doskonałość (miłość interesowna). Autor ujmuje miłość wieloaspektowo – wyróżnia jej postaci: jako uczucia, jako aktu niematerialnej woli oraz rodzaje: miłość przyjacielska i pożądliva. Ponadto dokonuje

sformułowania aporii (problemów), a w następnym kroku neguje (uchyla) poszczególne aporie składające się na tytułowy paradoks.

Bazą źródłową dokonywanych analiz są teksty św. Tomasza z Akwinu, a praca stanowi studium z antropologii filozoficznej, pogłębiając rozumienie człowieka i jego osobowego działania. Na treść recenzowanej publikacji składają się trzy rozdziały pt.: „Natura miłości”, „Człowiek i miłość – formułowanie paradoksu” oraz „Miłość i dobro osoby – rozwiązanie paradoksu”, poprzedzone są słowem od wydawcy, wykazem skrótów dzieł św. Tomasza z Akwinu i wprowadzeniem, natomiast zakończone streszczeniem w języku angielskim, indeksem osobowym, indeksem przedmiotowym, bibliografią oraz spisem treści w językach polskim i angielskim.

Pierwszy rozdział zatytułowany „Natura miłości” stanowi preludeum do pogłębionej analizy fenomenu miłości na kanwie tekstów św. Tomasza z Akwinu. Autor na podstawie metafizycznej analizy dokonuje recepcji miłości jako faktu ogólnobytowego z uwzględnieniem jego fundamentalnym determinantów. Miłość należy określić jako byt (stan bytowy) i należy ją wyjaśniać w kontekście ogólnej teorii rzeczywistości. Miłość – zdaniem autora – „dokonuje się” na płaszczyźnie dynamizmu bytowego. Choć dynamizmowi bytu ludzkiego można przypisać oryginalny charakter, to jednocześnie można dopatrzeć się w nim analogii względem pozostałych bytów działających, albowiem wszystkie byty mają określoną naturę. W kontekście omawianego w tekście działania pożądanczego wyodrębnia się rolę człowieka jako podmiotu poznającego. Pożądanie jest właściwe dla każdego bytu, ponieważ każdy byt zmierza ku osiągnięciu przydzielonej mu doskonałości. Według autora „miłość stanowi motyw dążenia do celu, dając władzy pożądania dostosowanie do celu oraz stanowiąc bezpośrednio źródło dążenia jako pierwszy akt tejże władzy” (s. 73).

W kolejnym rozdziale pt. „Człowiek i miłość – sformułowanie paradoksu” autor prezentuje refleksję na temat rozumienia miłości osobowej, będącej przyczynkiem do uchwycenia istoty (i paradoksu) miłości bezinteresownej. W tej części autor przeprowadza analizę miłości w trzech zasadniczych fazach (aspektach): podmiotowej, przedmiotowej oraz relacyjnej. Aspekt podmiotowy pokazuje miłość w ramach złożonej natury bytu ludzkiego jako akt rozumny oraz wolny, powiązany ze sferą pożądań zmysło-

wych; następnie przedmiotowy, podkreślający zagadnienie dobra, co więcej sposobu odnoszenia się do niego w miłości ludzkiej; natomiast na końcu – relacyjny aspekt miłości osobowej. Z tej racji w niniejszym rozdziale A. Gudaniec przedstawił następujące zagadnienia: 1. Manifestacji miłości w kontekście osobowego podmiotu, wolności oraz rozumności bytu ludzkiego, a także relacji woli i rozumu do uczuć (aporia natury – paradoks rozumności); 2. Rozróżnienia miłości z uwagi na dobro-cel oraz powinowactwa miłości z przyjaźnią oraz życzliwością (aporia dobra – paradoks drugiego); 3. Pokrewieństwo miłości z jednością i ekstazą oraz zagadnienie miłości Boga nade wszystko (aporia jedności i paradoks szczęścia).

W trzecim, ostatnim rozdziale zatytułowanym „Miłość i dobro osoby – rozwiązanie paradoksu” autor stawia sobie za cel uchylenie paradoksu [miłości bezinteresownej]. U podstaw namysłu autora leży wyakcentowanie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej (wykraczanie poza materię) i podkreślenie intelektualnego pierwiastka miłości. W drugiej części tego rozdziału A. Gudaniec dokonuje uściślenia typologii miłości – wyszczególnia mianowicie miłość przyjacielską i pożądlivą (analizowaną w II rozdziale). Wskazuje ona zarazem na zagadnienie analogiczności dobra i obiektywizmu miłości osobowej. Miłość bezinteresowną bada natomiast w trojakim odniesieniu: podmiotu do siebie, do drugiego i do Stwórcy. Dodatkowo należy nadmienić, że istotnym czynnikiem rozdziału II i III jest wyeksponowanie miłości bezinteresownej jako paradoksu ufundowanego na aporii antropologicznej. Warto zwrócić uwagę na metodę autora, która opiera się na tym, że w pierw konstruuje on aporie, następnie zaś – uwzględniając osobowe działanie człowieka – zmierza do ich uchylenia.

Recenzowana monografia A. Gudańca stanowi zasadnicze *novum* we współczesnej literaturze. Nic więc dziwnego, że przedstawione przez autora analizy dotyczące faktu miłości są czymś wyjątkowym oraz unikatowym. Jest to szczególnie ważne opracowanie dla tych myślicieli, którzy w swoich analizach naukowych podejmują zagadnienie ludzkiej bezinteresownej miłości. Dlatego recenzowana książka stanowi istotny wkład we współczesną dyskusję na ten temat.

Autor bez żadnych trudności posługuje się specjalistyczną terminologią filozoficzną, a także swobodnie porusza się w omawianej tematyce,

czyniąc to z wielką kompetencją oraz erudycją. Z tej racji niewątpliwą zaletę recenzowanej książki stanowi jasny język wypowiedzi oraz uporządkowane, metodyczne prowadzenie myśli, co sprawia, że niniejsza publikacja może być udostępniona nie tylko współczesnym badaczom, ale również szerszemu gronu czytelników, którzy pragną zgłębiać wiedzę w tej materii.

*Natalia Kunat*

**Rec.: I. Chłodna-Błach, *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, 2016, ss. 312.**

Niedawno na rynku wydawniczym ukazała się książka I. Chłodnej-Błach *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*. Celem rozprawy, według deklaracji autorki, jest „ukazanie filozoficznych i antropologicznych podstaw sporu o kulturę”<sup>1</sup>. Metafizyczne i antropologicznofilozoficzne podstawy kultury Zachodu autorka pokazuje w perspektywie historycznej: antyczno-chrześcijańskiej i nowożytnej. Wskazuje na antyczne (greckie i rzymskie – rozdz. „Kultura klasyczna – ku doskonałości”) fundamenty dzisiejszej kultury oraz jej dopełnienie przez chrześcijańską wizję człowieka (rozdz. „Kultura chrześcijańska – od wielkoduszności do świętości”). Dominantą kultury nowożytnej, na co wskazuje autorka, jest zmaganie się wyrosłej na gruncie antyczno-chrześcijańskim kultury wysokiej z produktem epoki industrialnej – kulturą masową (rozdz. „Kultura współczesna – kultura niska czy kultura wysoka?”). W książce I. Chłodnej-Błach czytamy: „Obserwujemy w tym czasie zastępowanie uniwersalizmu kultury wysokiej, mającej swe źródło w kulturze grecko-rzymskiej, dopełnioną przez chrześcijańską koncepcję człowieka, swoistą masowością”<sup>2</sup>. Ten nowy typ kultury powstał w epoce postindustrialnej, której efektem (ubocznym?) były zmiany w mentalności człowieka, charakteryzujące się postawą podporządkowania, bierności, ucieczki od wysiłku intelektualnego na rzecz preferowania powierzchownych, ale wyrazistych efektów wizualnych. Zmiana mentalności pociągnęła za sobą inny typ zapotrzebowania na kulturę, a raczej na rozrywkę. Zrodziło się „zamiłowanie do muzyki o wyraźnym, szybkim rytmie, do

---

<sup>1</sup> I. Chłodna-Błach, *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 6.

<sup>2</sup> Tamże, s. 158.

absorbującej akcji, szczególnie tej przedstawianej w obrazach, które nie zmuszają do pracy wyobraźni”<sup>3</sup>.

Lektura książki I. Chłodnej-Błach rodzi nieuchronne refleksje dotyczące zmagania kultury wysokiej z kulturą masową i efektów tych zmagania. Potoczna obserwacja pokazuje, a badania społeczne potwierdzają, że współczesna kultura masowa w krajach Zachodu (i nie tylko Zachodu) podporządkowana została zjawisku nieograniczonej konsumpcji, a to podbudowano ideologią określaną jako ideologia konsumeryzmu. Podstawową kategorią identyfikującą tę ideologię i celem samym w sobie jest (bezwolną) przyjemność (zmysłowa). Propagowana (narzucana) przez mass media „ideologia przyjemności” zawiera w sobie wręcz obowiązek bycia „szczęśliwym” (za wszelką cenę). Psychologowie konstatują, a potwierdza to obserwacja licznych casusów współczesności, że poddanie się takiemu psychicznemu przymusowi poczucia szczęścia prowadzi do unikania takich sytuacji życiowych, które wymagających wysiłku – mimo że stwarzają one duże szanse na wzbogacenie się osobowe człowieka, a przez to na doświadczenie autentycznego szczęścia. Do niedawna powszechny wzorzec szczęścia – szczęścia które osiąga się dzięki prawości własnego charakteru, dzięki umiejętności utrzymania przyjacielskich relacji z innymi ludźmi, dzięki udanemu życiu rodzinnemu lub/i spełnieniu się zawodowemu – został wyparty przez „euforię supermarketu”. Ten stan euforycznego zadowolenia wyzwalanego przez permanentne zakupy, traktowane jako nieodłączny (wyjątkowy, najważniejszy) program dnia, został przez socjologów określony jako styl życia typu *shopping*. Badacze tego zjawiska ukuli nawet adagium określające tę zmianę paradygmatu życiowego: „wielkie idee oddały pola małym zakupom”. Życie dopisało do niego ciąg dalszy: małe zakupy przerodziły się w zakupy ustawiczne, gdyż w ideologii konsumeryzmu immanentnie tkwi kategoria zużycia (wychodzenia z mody), co powoduje permanentne poczucie niespełnienia, wywołujące psychiczny przymus kolejnych zakupów. A to ujęto już jako jednostkę chorobową określaną mianem zakupoholizmu.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 163.

Czy jest wyjście z tego labiryntu zbudowanego przez kulturę masową, której sedno stanowi ideologia konsumeryzmu? Czy istnieje alternatywa dla kultury masowej? Takich pytań autorka książki *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę* nie stawia wprost, jednak analiza treści jej dzieła (zwł. rozdziału III, w którym przytacza opinie autorów nowożytnych stojących w obronie kultury wysokiej) wskazuje, że na tak postawione pytanie dałaby odpowiedź twierdzącą. Autorka filozoficznoantropologicznych rozważań o istocie kultury i jej miejscu w życiu osobowym człowieka oraz rozdzwisku między kulturą masową a kulturą wysoką sugeruje, że alternatywą na kryzys kultury masowej jest kultura wysoka. Przy czym wskazuje, że chodzi o kulturę wysoką w znaczeniu filozoficznym, klasycznym, a nie o pojmowanie tej kultury we współczesnej wykładni socjologicznej. Autorka przedstawia interesujące dystynkcje dotyczące kultury wysokiej. „Termin «kultura wysoka» można rozumieć dwojako: w sensie szerokim (filozoficznym), jako uniwersalna, ogólnoludzka cnota, odpowiednik wielkoduszności. I właśnie w tym sensie używamy tego terminu w niniejszej pracy. W drugim sensie (socjologicznym) – nowszym, węższym i bardziej popularnym «kultura wysoka» oznacza kulturę klasy wyższej, takiej jak arystokracja lub inteligencja, kulturę elitarną, której zarówno twórcami, jak i odbiorcami jest wąska grupa osób posiadających określone kompetencje”<sup>4</sup>. Autorka konstatuje, że takie zawężone definiowanie kultury wysokiej, utożsamianej zazwyczaj z arcydziełami sztuki, przyczynia się do postrzegania tej kultury jako elitarnej, a więc ograniczonej do wąskiego kręgu osób<sup>5</sup>.

Przeciwstawiając się socjologicznemu pojmowaniu kultury, I. Chłonna-Błach podkreśla, że w rozumieniu klasycznym „kultura wysoka pojmowana była jako kultura wewnętrzna człowieka jako osoby”<sup>6</sup>, że istota kultury tkwi w sposobie życia właściwym tylko dla człowieka, a więc istoty rozumnej i wolnej. Jeśli zgodzimy się, że kulturę tworzy człowiek jako osoba, czyli byt psychofizyczny – rozumny i wolny, to taka kultura zawsze

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 150.

<sup>5</sup> Tamże, s. 151.

<sup>6</sup> Tamże, s. 153.

będzie uwzględniać godność człowieka i rozwijać jego człowieczeństwo. Skoro istotną cechą człowieczeństwa jest rozum, to kultura musi być odbiciem tego rozumu, co oznacza, że ma służyć człowiekowi. Nie może więc być realizowana ze szkodą dla człowieczeństwa człowieka – tak jak dzieje się to w przypadku kultury masowej.

Autorka pokazuje, że filozoficzne źródła kultury wysokiej biją w starożytną Helladzie, a ściślej w greckim pojmowaniu *paidéi*, czyli ideału wychowania człowieka jako człowieka. „Grecka kultura-*paidéia* była zatem wychowaniem człowieka, działaniem ludzkiego rozumu i woli, które miało na celu urzeczywistnienie jakiegoś ideału, ukształtowanie doskonalszego człowieka”<sup>7</sup>. Uniwersalność greckiej kultury tkwi w odkryciu natury człowieka jako człowieka<sup>8</sup>. Idąc tropem starogreckiej *paidéi* autorka wskazuje, że zasadniczym zadaniem każdej kultury jest wychowanie człowieka. A w wychowaniu chodzi o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem.

Autorka akcentuje fakt, że ideał kultury greckiej do wyższej rangi podniosło chrześcijaństwo dzięki odkryciu przez nie nowej koncepcji człowieka, człowieka jako osoby, czyli bytu stworzonego przez Boga. „Kultura chrześcijańska ugruntowała przekonanie, że człowiek przekracza granice swojej natury [...]”<sup>9</sup>. Antropologia zaproponowana przez chrześcijaństwo ukazała człowieka jako istotę bytującą w perspektywie celu, ale celem tym jest nie śmierć, lecz życie wieczne. Tę nierównowartość kultury-*paidéi* oraz dziedzictwa tej kultury wzbogaconej o chrześcijańską wizję człowieka autorka wyraźnie w pracy zaznaczyła w postaci dwóch odrębnych rozdziałów.

Książka Imeldy Chłodnej-Błach *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę* analizując istotę kultury w szerokiej perspektywie historycznej oraz filozoficznej (metafizycznej i antropologicznej), pozwala czytelnikowi odnaleźć się w tym horyzoncie poznawczym i oderwać się od dominujących dziś partykularnych spojrzeń

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 33.

<sup>8</sup> Tamże, s. 153

<sup>9</sup> Tamże, s. 153-154.



na kulturę. Pozostaje żywić nadzieję, że czytelnicy tej książki, a więc ci, którzy nie poddając się dyktatowi kultury masowej, optują za kulturą jako szlachectwem ducha, pokażą, że nie są w mniejszości.

*Teresa Zawojcka*



**Rec.: Z. Pańpuch, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2015, ss. 331.**

Książka dr. Zbigniewa Pańpucha *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa* to praca niezwykle rzetelna i erudycyjna. Sam jej tytuł można by uznać za nieco przewrotny. Pierwszy człon tytułu mógłby sugerować, że jest to praca o charakterze poradnika dla spragnionych szybkiego, łatwego efektu zagubionych i bezradnych wobec brutalnej rzeczywistości czytelników, a przywołanie filarów antycznej filozofii – Platona i Arystotelesa to zabieg autora, mający pozbawić pracę znamion banalności. To z pewnością mylny trop, o czym łatwo się przekonać już od pierwszych stron tej świetnej pozycji.

W rozdziale wstępnym autor zwraca uwagę, że już pierwsi filozofowie zauważyli naturalną zdolność człowieka do odróżnienia dobra od zła, a jego postępowanie i wybory wypływają z jego wnętrza i oddziałują zwrotnie czyniąc człowieka lepszym (bądź gorszym). Człowieka można sensownie zrozumieć, odnosząc go do jego celu – spełniania się. Powstaje więc pytanie o naturę tego spełnienia i jego sposoby. To spełnienie to szczęście, które pierwotnie opisywali poeci, znajdowało swój wyraz w wierzeniach i mitologii.

Narodziny filozofii i odejście od kosmologii skierowały ją na problematykę człowieka także w aspekcie społecznym – rodzinnym i państwowym. W takim kontekście pojawia się termin *arete* w znaczeniu: usprawnienie, sprawność, doskonałość, wspaniałość moralna, wreszcie – cnota. Autor zwraca uwagę, że Arystoteles w *Metafizyce* odróżnił termin *teleiotes* – doskonałość od *arete* – doskonałości w aspekcie zrealizowania, osiągnięcia celu.

Zbigniew Pańpuch w książce zajmuje się takim właśnie rozumieniem *arete* – jako sposobu spełniania się człowieka w życiu indywidualnym, a więc trochę jako „recepta na szczęście”. Stawia zarazem pytania o naturę i rolę *arete*, czy jest ona konieczna i niezbywalna, przynależy człowiekowi

z natury, czy można ją nabyć i doskonalić. Czy człowiek więc doskonali w ten sposób samego siebie? Pyta o ostateczne spełnienie człowieka zarówno w perspektywie naturalnej, ziemskiej, ale i ponadnaturalnej, właściwej rozważaniom teologicznym.

Autor zwraca uwagę na wielość dziedzin *arete*, pierwotnie rozumianej jako każda skuteczność. Odślania niezwykle bogatą panoramę znaczeń i podstawowych kontekstów kulturowych *arete*, występujących przed Platonem i Arystotelesem. Potem przyszedł etap refleksji nad *arete* związaną z porządkiem społecznym. Sofiści zawęzili ten termin do retoryki i polityki, co budziło sprzeciw Sokratesa i Platona, którzy wprowadzili pojęcia *arete anthropoio* o sensie ogólnym, wyrażającym zalety człowieka jako takiego. Tu też pojawia się sens *aretai* jako czterech cnót kardynalnych.

Historyczna analiza pojęcia *arete* pokazuje, że początkowo, w okresie archaicznym wiązano je z cechami męstwa i bohaterstwa. Wyznaczały je miejsce i rola społeczna jednostki, wynikające z jej urodzenia. Stąd wzięła się szeroka gama znaczeń tego pojęcia odnoszącego je do postaw heroiczych, obywatelskich czy obyczajowych, opisywanych choćby przez Homera w *Iliadzie* i *Odysei*, czy w poezji Hezjoda. Miały więc te rozważania charakter literacki bardziej niż filozoficzny. Warto też dodać, że takie ujęcie zagadnienia pokazuje zarazem niezwykle bogactwo życia indywidualnego i społecznego antycznej Grecji, zaś wypracowanie w tym czasie nowej, ogólnej koncepcji *arete* jako sprawiedliwości – *dikaiosyne*, zawierającej pełnię cnót było zapowiedzią narodzin poważnej, filozoficznej już refleksji etycznej. Świetnie rozwija autor swoje refleksje w podrozdziale zatytułowanym „Sofistyczne wzorce *arete*”.

Moją szczególną uwagę przykuła ta część książki, w której autor postawił ważne, filozoficzne pytanie: jaką wiedzą lub sprawnością jest polityczna *arete* i zilustrowanie problemu szerokim opisem wystąpienia sofistów, ich pojawienia się jako reakcji na wcześniejsze spekulacje jońskich filozofów przyrody zderzonych z problemami codziennej egzystencji (przesyt intelektualizmem i abstrakcyjnymi rozważaniami). Istotne było, że demokracja ateńska stwarzała szanse na zajęcie stanowisk, stąd popyt na samodoskonalenie i kształtowanie politycznej *arete* o dwóch odcieniach znaczeniowych: jako wiedzy o zarządzaniu państwem oraz jako postawy moralnej.

Z. Pańpuch zwraca uwagę, że *arete* polityczna sofistów była specyficzną „technologią życia społecznego”, wiedzą praktyczną postępowania z ludźmi, mogącą prowadzić ich do powstrzymywania się przed czynieniem innym krzywdy. Sofiści, jakkolwiek odwoływali się do wrodzonej człowiekowi *dike*- poczucia prawa, w praktyce kształcili przywódców politycznych w ustroju demokratycznym, stąd *arete* stawała się sprawnością skutecznego przywódcy. To zbliżało ją do *techne* – sprawności rzemieślników, przekazywanej, nauczanej i powszechnie dostępnej. Zarazem ta polityczna *arete* zyskiwała walor słuszności o charakterze moralnym. Stąd jej wyjątkowa wartość i rola sofistów w podnoszeniu kultury umysłowej uczniów choć – w różnym zakresie. Gorgiasz np. zajmował się tylko retoryką; Protagoras zaś: retoryką, gramatyką, poezją i muzyką.

Sofiści byli jednak krytykowani za to, że nie pokazywali tego, co prawdziwie dobre i sprawiedliwe, a jedynie uczyli kwestionowania zastanego porządku dla własnej doraźnej korzyści. Chociaż w ich nauczaniu chodziło nie tylko o słowa, ale też o zakres rzeczowy treści nauczania, to jednak ich intencje różniły się z ich faktyczną realizacją (pokazał to Platon w dialogach *Protagoras* i *Gorgiasz* oraz ostatecznie w *Politei*). Sofiści akcentowali sceptycyzm epistemologiczny z pozycji indywidualistycznej i wynikający z tego relatywizm aksjologiczny, zwątpienie w poznanie prawdy, wiedzy obiektywnej zastępowanej mniemaniem. Powodowało to jednak wielość i dowolność opinii, podważających podstawy racjonalnego hedonizmu, utożsamiającego dobro z przyjemnością, wreszcie – przewagę umowy nad naturą.

Według Sokratesa, który traktował sofistów jako oszustów nie znających prawdziwej *arete*, oferujących tylko złudzenie, prawdziwa *arete* polityczna wymaga starań wyjątkowych, a nie tych porównywalnych do innych rzemiosł. Musi być ona nierozdzielna ze sprawiedliwością, zakładającą słuszność i dobroć postępowania. To ważny trop myślowy, pozwalający dostrzec rolę wiedzy, także wiedzy politycznej. Ponieważ wiedzę można nabywać, pojawiło się przekonanie o możliwości nabywania *arete* – także politycznej.

Pozwoliłem sobie nieco dłużej zatrzymać się na tym fragmencie książki. Obok solidnej porcji wiedzy historycznej, uderzająco czytelna jest bo-

wiem analogia do zmagania życia publicznego w czasach nam współczesnych, a zarazem walor uniwersalny filozoficznej analizy procesów społecznych.

Znakomicie pokazuje autor proces sublimacji pojęcia *arete*, ukształtowanie ideału ateńskiej *kalokagatia*, prowadzącego do ujęcia *arete* jako wzorca piękna, stanowiącego element intelektualny umożliwiający rozpoznanie właściwych przedmiotów dążeń oraz stosowanie właściwej miary, poprzez umiar i opanowanie. Rozpoznanie tego, to również odczucie piękna natury i dzieł sztuki. U Sofoklesa *arete* przenosi się w obszary duchowe człowieka. Pojawia się termin „dusza” jako podstawowy element osobowości ludzkiej i zasada postępowania.

Istotny wkład w dziedzinę filozoficznych rozważań nad *arete* wniósł także Demokryt, który – w ujęciu Z. Pańpucha – „znaturalizował” to pojęcie, wskazując liczne właściwości postępowania człowieka tradycyjnie uważane za *aretai* we wzajemnym funkcjonalnym powiązaniu. Była to więc, w istocie prekoncepcja zespołu cnót. Jego teoria atomistyczna, mechanistyczna zrywała związek funkcjonalny wszechświata z postępowaniem człowieka. Nie ma miejsca na racjonalność czy sprawiedliwość. Człowiek stał się twórcą zasad i praw, metafizyka i etyka zostały rozdzielone. Zarazem był człowiek w szczególnej sytuacji ze względu na swą wewnętrzną instancję – sumienie, powstrzymującą go przed popełnianiem czynów złych, niegodziwych. Sama *arete* miała – w ujęciu Demokryta – charakter negatywny i polegała na unikaniu niesprawiedliwości ze względu na uczucie wstydu przed oceniającą społecznością, zaś najwyższe dobro to spokój, bezpieczeństwo i wolność od strachu.

Tę część książki autor zamyka rozważaniami nad *arete* jako sprawnością (zdrowiem) duszy w ujęciu Sokratesa, który zsyntetyzował przemyślenia i doświadczenia swoich poprzedników, wyznaczając zarazem kierunek rozwoju nad *arete* swoim następcom. Rozwinął troskę o dobro duszy w połączeniu z teleologicznym pojmowaniem człowieka i przyrody w medycynie. Badał i demaskował pozory wiedzy i *arete*, dociekał istoty wiedzy samej w sobie i prawdziwej *arete*, a także poszczególnych *aretai*. Duszę pojmował jako element boski w człowieku, w której odbywa się poznanie prawdy. Wiedza o dobru zyskała u niego walor absolutny. Dusza, podob-

nie jak ciało (zgodnie ze starym pojęciem natury – *physis*) jest plastyczna, zdolna do przyjęcia kształtu, określonego ładu i tak jak ciało posiada swoje *aretai*. Męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość, mądrość, pobożność są analogiczne do cielesnych cnót zdrowia, siły i piękna. Ludzka egzystencja opiera się na symetrii i współdziałaniu duchowych i cielesnych *aretai*.

Mamy tu do czynienia z kapitalną intuicją: zewnętrzna postać może wyrażać to, co wewnętrzne, a to stworzyło nowy teren badań dla filozofii i kultury. Prymat duszy, pojęcie wolności wewnętrznej umożliwia autarkię – samowystarczalność, względną wolność od potrzeb i pożądań (nie pojmaną radykalnie, jak u cyników, jako wolność od wszelkich potrzeb) gwarantującą życie we wspólnocie.

Słuszne postępowanie w jakiejś dziedzinie, to wiedza o właściwym jej dobru. *Arete* więc to jakiś rodzaj wiedzy. Według Sokratesa świadome działanie zawsze kieruje się ku dobru – jest ono celem ludzkiego działania, choć stało to w niezgodzie z powszechnym doświadczeniem i mniemaniem. To dało nowy impuls poszukiwaniom sensu *arete*. Wychowanie obywateli zdolnych do dobrego życia w *polis* i poprzez to odnowa życia państwowego, to cel zdobycia filozoficznie rozumianej, prawdziwej *arete*.

Sokrates przetworzył dziedzictwo sofistów: retoryka jako podstawowy element *arete* politycznej stała się u niego terapią duszy przez piękne słowo i myśl. Sokratejska *arete* w całości dotyczyła duszy utożsamianej z człowiekiem. Była wypracowywana, nie była bytową własnością człowieka – miała jednak głęboki charakter moralny.

Na tak zarysowanym, bogato zaprezentowanym tle historyczno-kulturowym pogłębia Z. Pańpuch swą analizę pojęcia *arete*, wkraczając w obszar bardzo szczegółowych problemów epistemologicznych i ich konsekwencji etycznych. W rozdziale książki poświęconym *arete* w poznaniu ludzkim zastanawia się, czy Platon utożsamiał *arete* z wiedzą, czy zatem można filozofa nazwać intelektualistą etycznym. Zdaniem autora, próbował nim być, opierając *arete* na wiedzy i zakładając, że myślenie ontologiczne zmienia człowieka intelektualnie i etycznie. Bogatych przemyśleń dostarczają tu dialogi Platona *Protagoras*, *Gorgiasz* i *Menon*. *Arete* występuje u niego po pierwsze w formie ludowej, pospolitej i ogólnie dostępnej, opartej na słusznych mniemaniach. Te „prawdziwe” mniemania

można nabywać bądź to poprzez wychowanie, bądź to poprzez rozumną dyskusję, umiejętnie posługiwanie się retoryką, choć mniemanie w postaci najdoskonalszej, przydatnej dla *polis*, to najpewniej zasługa boskiej interwencji. Platon pozostawał sceptyczny w sprawie możliwości nauczania *arete*, pragmatycznie powątpiewał w istnienie kogoś dysponującego taką wiedzą. W końcu nawet jego mistrz, Sokrates swoim „wiem, że nic nie wiem” zadekretował bezradność w tej kwestii.

Jednak doskonałą i prawdziwą postać *arete* ma dopiero wiedza o dobru, dostępna tym, którzy posiadli samą Ideę Dobra. Rodzi to prawdziwą wiedzę i skutkuje koniecznie dobrym działaniem. To właśnie jest istotą *arete*, dostępną filozofom w procesie mozolnego wysiłku intelektualnego. Z takim wyposażeniem mogą prowadzić innych i zaszczepiać im słuszne mniemania. Platońska *polis* stała się w ten sposób swoistą strukturą wychowawczą, służącą poszukiwaniu prawdy najwyższej – prawdziwej *arete*.

Nasuwa się tu jednak pytanie, które jest samym jądrem rozważań epistemologicznych i etycznych, a mianowicie: w jaki sposób poznanie Idei Dobra może przełożyć się na dobre działanie? Platon rozwiązał ten problem przyjąwszy, że skoro człowiek jest duszą, ta zaś jednym z bogów, których życie jest kontemplacją idei w świecie wyznaczonym przez doskonałość ich istnienia, to dusza wyrwawszy się ze świata cieni i niewiedzy osiąga wiedzę prawdziwą. Zaczyna żyć boskim życiem na miarę swej prawdziwej natury, zostaje niejako „zbawiona” przez wiedzę.

Arystoteles, prezentujący całkowicie odmienną koncepcję antropologiczną, odrzucił świat gotowych idei jako form poznawczych i uznał, że są one wypracowywane w procesie abstrahowania z przedmiotów poznania zmysłowego. Obok więc życia teoretyczno-intelektualnego jest miejsce dla poznania praktycznego związanego z działaniem. Nie znajdziemy u niego jednej, doskonałej *arete* w postaci wiedzy czy pozostałych *aretai* jako podobieństw, naśladownictw, mniemań (te ostatnie zresztą są tylko namiastką wiedzy). *Arete* to zespół trwałych dyspozycji o pewnej hierarchii, ich jedność zaś to jedność analogiczna wyznaczana przez podmiot, który jednoczy w sobie wielość władz z przyporządkowanymi im dyspozycjami do życia.

To dobry moment, zdaniem autora książki, na wskazanie wątku cnót dianoetycznych, a więc wyróżnionej przez Arystotelesa grupy intelektu-



alnych zalet i względnie trwałych dyspozycji, do których zaliczał m.in. mądrość teoretyczną (mądrość filozofów), tj. zdolność rozumienia oraz rozsądek, czyli tzw. mądrość praktyczną (*phronesis*). Arystoteles uważał ponadto, iż żadna z cnót, zarówno z grupy etycznych, jak i dianoetycznych nie jest człowiekowi wrodzona. Cnoty etyczne nabywa się dzięki przyzwyczajeniu i nawykowi kształtowanym w procesie wychowania na podobieństwo innych umiejętności praktycznych. Natomiast cnoty dianoetyczne są owocem edukacji czysto naukowej i wobec tego, o ich jakości i bogactwie najczęściej decyduje osiągnięty poziom wykształcenia.

Ciekawa jest analiza Z. Pańpucha roli *arete* w nie mniej ważnej od poznawczej sferze antropologii filozoficznej, jaką jest dziedzina pożądawczo-wolitywna człowieka. Oczywistą konsekwencją wypracowanej przez Platona koncepcji człowieka jako duszy, a ściślej ducha uwięzionego w ciele, spełniającego się w intelektualnej kontemplacji wiecznych idei jest jedność *arete* opartej na wiedzy doskonałej. Platon nie mógł jednak zaprzeczyć realności życia pożądliwego i uczuciowo-gniewliwego, przypisując je troistej naturze duszy człowieka: duszy rozumnej, popędliwej i pożądliwej.

Z. Pańpuch zauważa, że u Platona jedność, jako paradygmat doskonałej *arete* może być zagwarantowana w procesie zharmonizowania trzech wyżej wymienionych elementów, za sprawą „sprzymierzenia” się z rozumem głównie czynnika gniewliwo-uczuciowego. Tak właśnie, opisowo rozwiązał Platon funkcjonalną troistość duszy i proces konstytuowania się doskonałej *arete*.

Arystoteles, ze względu na wypracowaną jedność ontyczną człowieka, uniknął tych meandrów, wielość przejawów aktywności człowieka przypisując spełnianym przez niego funkcjom. Człowiek jest według niego bytem potencjalnym, jego życie pożądliwe kieruje go do zróżnicowanych hierarchicznie i doskonalących go w różnym stopniu dóbr.

Zatem ludzka *arete* w dziedzinie pożądliwości, to posiadanie trwałych dyspozycji, kierowanych mądrością i roztropnością. Realistyczny intelektualizm tego ujęcia ma jeszcze i tę zaletę, że porządkuje całość życia praktycznego człowieka, pozwala mu również realizować się w dziedzinie teoretycznej.

Platon swoją epistemologię oparł na metaforze zapominania i przypomnienia, jednak przyjmował też fakt posiadania przez człowieka pewnej formy poznania koniecznego i ogólnego, a dotyczącego relacji matematycznych kreujących świat kosmosu – świat proporcji, harmonii i piękna. Obu zresztą filozofów obecność sztuki i jej wytworów w ludzkim życiu silnie inspirowała w poszukiwaniu *arete* jako warunku szczęścia. Trzeba jednak pamiętać, że w starożytności termin „sztuka” (*techne*) obejmował swym zakresem wszelką wytwórczość i wiązał się z określoną dyspozycją.

Platon używał często terminy *arete* i *techne* zamiennie, ta bowiem dziedzina ludzkiej aktywności odpowiadała za funkcjonowanie idealnego ustroju państwa. Była wreszcie sztuka wręcz paradygmatem życia moralnego. W koncepcji platońskiej więc, to filozof, docierający poznawczo do najwyższych zasad i obecnego w nich boskiego porządku, jest uosobieniem jedności sztuki i *arete*, a także ideałem prawdziwego człowieka i władcy.

Inaczej niż u Platona, gdzie występuje jedność *arete* i *techne* w swej najwyższej postaci, u Arystotelesa stanowią one dwa różne światy aktywności. Podzielał on co prawda platońską koncepcję naśladowania jako istoty sztuki, ale kwestionując pochodzenie idei jako danych z góry, człowiekowi właśnie przypisywał zdolność racjonalnego i celowego ich odczytania. Twórczość według Stagiryty to konstruowanie pomysłu-wytworu zgodnego z kryterium osób i rzeczy spotykanych w naturze. Istotne jest tu kryterium celowości właśnie, polegające na uzupełnianiu braków pozostawionych przez naturę. Na tym zasadzała się racja istnienia i gwarancja wolności sztuki, zarazem, rola inwencji artysty. Sztuka ostatecznie pełniła według Arystotelesa rolę służebną wobec *arete*. Idealny obywatel mógł wobec tego zajmować się tylko filozofią, natomiast utożsamiana z rzemiosłem sztuka to coś pośledniego i domena niewolników. Z dzisiejszego punktu widzenia, zwraca uwagę autor, konstatacja nie do przyjęcia chociaż, w wersji bardziej umiarkowanej, może być twórczość odczytywana jako swoista, określana modnym dzisiaj psychologizującym terminem „samorealizacji” drogą osiągnięcia dobroci czy piękna. Jest tu więc jednak miejsce na antyczny ideał racjonalnej *kalokagatia*.

Kończy swą książkę dr Pańpuch refleksją nad rolą religii w konstytuowaniu ludzkiej *arete*, która okazuje się jej warunkiem koniecznym. Co

istotne, mimo różnic w koncepcji natury boskiej (twórca świata u Platona, ostateczna przyczyna u Arystotelesa) jest Bóg miarą postępowania człowieka, wzorcem dobroci i gwarantem porządku, także kosmicznego. Podkreśla autor, że jakkolwiek obaj filozofowie żywią przekonanie o istnieniu opatrności indywidualnej, niezmienności, prawdomówności i dobroci Boga sankcjonującej moralność i warunkującej treść ludzkiej *arete*, powodując chęć naśladowania i upodobnienia się do Niego, to Bóg nie jest celem ostatecznym człowieka w perspektywie relacji osobowej. Ani platońska kontemplacja prawdy zawartej w wiecznych doskonałych ideach, ani arystotelesowska kontemplacja Boga jako ostatecznego celu rzeczywistości nie jest jednak bezpośrednim oglądem Jego istoty.

Takie rozwiązywanie natury relacji do Boga, a więc też ludzkiego dążenia do szczęścia i doskonałości – to już filozoficzno-teologiczne przemyślenia następców dwóch wielkich myślicieli epoki starożytności.

Już na wstępie podkreśliłem niezaprzeczalną wartość książki dr Pańpucha jaką jest jej niezwykle erudycyjny charakter. Nie jest to oczywiście pozycja łatwa, adresowana do każdego czytelnika. Z pewnością zadowoli wnikliwego badacza, zarazem jednak i mniej wyrafinowanego czytelnika, który znajdzie tu szeroką panoramę starożytnej myśli filozoficznej dotyczącej zarówno metafizycznej jak i etycznej problematyki człowieka.

Klarowna kompozycja, bogate przypisy czy imponująca bibliografia to kolejne jej walory. Jest autor niewątpliwie spadkobiercą i kontynuatorem świetnej KUL-owskiej szkoły logicznej i historycznej metody uprawiania filozofii. Przytoczę w tym miejscu fragment jednego z wykładów E. Gilsona: „...tam, gdzie historia filozofii kończy, filozofia może zacząć swoje dociekania i osądzać odpowiedzi dawane na filozoficzne problemy przez Platona, Arystotelesa, Kartezjusz i Kanta w świetle koniecznych danych omawianych problemów. Metoda historyczna filozofowania używa historii filozofii jako pomocy do filozofowania.”

Jeżeli nawet współczesne, redukcjonistyczne myślenie filozoficzne eliminuje klasyczną metafizykę z zakresu dyscypliny „naukowo” uprawianej, to już wobec etyki tak radykalne postulaty stawia niechętnie. Jednak we współczesnej refleksji etycznej nurtem dominującym wydaje się być epikureizm z jego umiarkowanym hedonizmem zakładającym, że dobro

tożsame jest z przyjemnością, a szczęście definiuje się jako pozytywny bilans doznanych przyjemności wobec sumy cierpień.

Oddajmy na koniec głos samemu autorowi: „...skoro dwaj tak blisko ze sobą związani myśliciele dochodzili do czasami znacznie się różniących wniosków, to nie może dziwić obecnie obserwowany po 25 wiekach historii pluralizm myślenia i walczących ze sobą różnorodnych koncepcji życia osobistego i społecznego. Czy jednak zawierają one w sobie myśl o *arete* człowieka i czy jest ona dla nich kryterium stosowności i prawidłowości myślenia: praktycznego i wychowawczego, ekonomicznego i politycznego, tak jak była dla Platona i Arystotelesa?...”

*Tomasz Mitraszewski*