









**Piotr Jaroszyński**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **O autorytet nauczyciela**

Słowo „autorytet” jest słowem łacińskim, które pochodzi od słowa *auctor*. *Auctorem*, czyli autorem, był nie tylko twórca czegoś (to znaczenie zachowało się po dziś dzień), ale również ktoś, kto swoje prawa przekazuje komuś innemu<sup>1</sup>. Natomiast *auctoritas* wskazywał na powagę i prawa ważnych cywilizacyjnie instytucji jak ojciec rodziny (*pater familias*) czy senat (*auctoritas senatus*)<sup>2</sup>. Prawa ojca wiązały członków rodziny takich jak żona czy dzieci, a prawa senatu wszystkich obywateli nie na drodze czystego przymusu, ale właśnie dzięki temu, że posiadały w sobie szczególną powagę, co wiązało się z ich respektowaniem. Ten respekt mógł się wyrobić w ramach cywilizacji łacińskiej, której elementy zawierała właśnie kultura rzymska. Mowa jest bowiem o tych, którzy posiadali status obywateli, a więc byli podmiotem prawa. Więc nawet jeśli była nad nimi nadrzędna władza senatu, to jednak ciągle traktowani byli jako ludzie wolni. Z tego też tytułu ukształtować się musiała odpowiednia postawa ludzi wolnych wobec prawa i instytucji państwowych. Te ostatnie musiały z kolei troszczyć się o swój autorytet, żeby zachować poziom relacji obywatelskich między człowiekiem wolnym i instytucją państwową reprezentującą ludzi wolnych. Tym różni się ustrój republikański od despotycznego, że drugiego wola ma charakter absolutny i nie musi zabiegać o autorytet, ponieważ występuje wyłącznie z pozycji siły i podmiotu, który ma

---

<sup>1</sup> *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1959, t. 1, s. 308.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 309-310.

wszystkie prawa w stosunku do kogoś, kto nie ma praw żadnych lub czyje prawa mogą być przez władzę absolutną zawieszane.

Również rola ojca rodziny musiała mieć szczególne znaczenie w przypadku podejścia do własnych dzieci nie tylko jako dzieci, ale jako ludzi wolnych, którzy w pewnym okresie życia stać się mogą ojcami rodzin (chłopcy), a także członkami instytucji państwowych, jak senatorowie czy konsulowie<sup>3</sup>. Łacińska *auctoritas* oznacza więc powagę podmiotu prawa, który władny jest podejmować określone decyzje. W przypadku ojca rodziny były to decyzje dotyczące jej członków, a w przypadku senatu – decyzje dotyczące wprowadzanych ustaw.

Współcześnie znaczenie autorytetu się zmieniło. Nie obejmuje ono tylko podmiotów prawa, ale bardzo wiele różnych dziedzin kultury. Może to być autorytet moralny, polityczny, artystyczny lub religijny. Ktoś będzie autorytetem z uwagi na zajęcie odważnej i roztropnej postawy w sferze decyzji politycznych, inny będzie mistrzem w zakresie muzyki, jeszcze inny okaże się świętym. Czy wśród tych autorytetów jest miejsce dla autorytetu nauczyciela? Wydaje się, że jak najbardziej, choć z drugiej strony jesteśmy dziś świadkami upadku autorytetu nauczyciela. Jeżeli jednak autorytet ten upada, to znaczy, że musiał kiedyś być, bo gdyby go nie było w ogóle, to nie miałyby co upaść.

Zastanówmy się wobec tego, czy i w jakim sensie nauczyciel powinien być darzony autorytetem, a następnie – pod jakim wpływem autorytet nauczyciela rośnie lub maleje.

Nauczyciel nie stanowi prawa. Stoją natomiast przed nim dwa inne zadania: pierwsze to przekazywanie wiedzy – to jest sfera prawdy, a drugie to wychowywanie – to jest sfera dobra. Nauczyciel w tradycji zachodniej kształci i wychowuje. Kształci w oparciu o posiadaną

---

<sup>3</sup> Choć władza ojcowska była w zasadzie dożywotnia, niezależnie od osiągnięcia przez dziecko dojrzałości lub samodzielności gospodarczej, to jednak mogła ustać w momencie, gdy dziecko dostąpiło niektórych godności kapłańskich lub państwowych (jak prefekt pretorianów, prefekt miasta, konsul). Zob. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990, s. 194.

wiedzę, nie tylko ją przekazując, ale również ucząc jej rozumienia. Wychowuje nie tylko za pomocą ogólnych prawideł, ale również za pomocą własnego przykładu. Tak pojęta rola nauczyciela jest wyjątkowo ważna, ponieważ wywiera największy wpływ na formację młodych pokoleń, które w zasadzie bez wyjątku muszą przejść edukację pod kierunkiem nauczyciela.

Co wobec tego znaczy autorytet najpierw w jednej, a następnie w drugiej sferze? W zakresie samej wiedzy, choć jest ona sprawdzalna, bo to należy do istoty nauki, to jednak jej przyswajanie opiera się na swoistej wierze ucznia w to, że wiedza, z jaką się zapoznaje, jest prawdziwa. Można sprawdzić, że najgłębsze miejsce w Oceanie Spokojnym wynosi 11022 m, ale przecież uczeń tego nie sprawdzi, uczeń musi wierzyć nauczycielowi na słowo. Takim nauczycielem jest oczywiście również podręcznik, bo napisany został przez nauczyciela. Zresztą to nauczyciel, który pracuje w szkole i ma bezpośredni kontakt z uczniem, poleca te, a nie inne podręczniki. Więc znowu pojawia się kwestia zaufania i wiarygodności. A co sprzyja budowaniu takiego zaufania? Oczywiście autorytet. Jeśli nauczyciel cieszy się autorytetem, to uczeń mu uwierzy, czyli przyjmie podaną wiedzę jako prawdziwą. Jeśli nie, to wiedza ta będzie traktowana raczej jako materiał potrzebny do zaliczenia, który trzeba tylko opanować pamięciowo, ale który w uczniu nie pozostanie. Wewnętrzne przyjęcie prawdy w procesie edukacji jest bardzo ważne, ponieważ to tak pojęta prawda jest celem edukacji, a nie uzyskanie dobrych stopni i zdawanie egzaminów.

Obok wiedzy potrzebne jest też opanowanie rozumienia wiedzy. Nie wystarczy wiedzieć, że coś ma miejsce, trzeba jeszcze wiedzieć, dlaczego ma miejsce (Arystoteles). Rola nauczyciela w procesie tłumaczenia, dzięki któremu uczeń może coś zrozumieć, jest jeszcze większa niż w przypadku samej wiedzy. Nauczyciel bowiem może na bieżąco kontrolować stan rozumienia każdego ucznia, co jest o tyle ważne, że nie każdy uczeń posiada taką samą intelektualną lotność. Nie można wszystkim tłumaczyć w taki sam sposób, nawet w tym samym tempie, jeśli chcemy, żeby każdy uczeń faktycznie coś rozumiał. Gdy nauczyciel ma takie właśnie podejście do ucznia

jako jednostki, a nie jako grupy (klasy), to w ten sposób buduje swój autorytet. Dzięki temu uczeń daje się prowadzić, wierzy nauczycielowi, pozwala mu na wniknięcie do swojego umysłu, do swojej prywatności, jaką przecież jest również proces myślenia. Jeśli nauczyciel podchodzi do ucznia tylko zbiorowo, to wielu z uczniów pozostaje zamkniętych, co w konsekwencji prowadzi do zamknięcia myśli i braku rozumienia, a w dalszej perspektywie powoduje osłabienie rozwoju. Autorytet nauczyciela w procesie rozumienia jest wyjątkowo ważny i praktycznie nie do zastąpienia.

Gdy chodzi natomiast o postępowania moralne, to rola nauczyciela jest pośrednia, chyba że w szkole wykładana jest etyka jako oddzielny przedmiot lub gdy zagadnienia etyczne mieszczą się w ramach zajęć z religii. Czy nauczyciel fizyki, matematyki lub języka polskiego powinien być autorytetem moralnym? Mogłoby wydawać się, że nie, bo przecież zajmuje się inną dziedziną. A jednak tak, ponieważ będąc nauczycielem, jest również człowiekiem, a jako człowiek jest bytem moralnym. Pośrednio więc każdy nauczyciel jest wychowawcą, ponieważ na niego, jako na człowieka, zwrócone są oczy uczniów. W młodzieńczej fazie rozwoju każdy szuka bardziej wzorów do naśladowania niż abstrakcyjnych zasad. A ponieważ nauczyciel występuje *ex cathedra*, jest jakby na scenie i to jako człowiek dorosły, więc nic dziwnego, że spontanicznie uczniowie przyglądają się jego zachowaniu w różnych sytuacjach. Tego właśnie nauczyciel musi być świadom. A gdy wiadomo, że o jednostki moralnie prawe nie jest łatwo, to w tym wypadku zasada powinna być przynajmniej negatywna: nauczyciel nie powinien dawać złego przykładu. Jeśli nie potrafi dawać wzorowego przykładu, niech przynajmniej nie daje złego, a to już będzie znaczyło wiele w oczach młodzieży. Jednak ambicje nauczyciela powinny sięgać dalej: powinien zabiegać o to, aby dawać dobry przykład, nawet bardzo dobry przykład, zwłaszcza wtedy, gdy dostrzega jak młodzież ma trudności z odnalezieniem prawdziwych autorytetów wokół siebie: w życiu społecznym, w życiu publicznym i politycznym, a zdarza się, że również we własnej rodzinie.



To wszystko nauczyciel powinien, ale czy z tych powinności się wywiązuje? Raczej nie albo bardzo rzadko, ale nie dlatego, że nie chce, lecz dlatego, że nie do końca zdaje sobie sprawę z kontekstu ideologicznego, w jakim przychodzi mu pracować, a system edukacji i system szkolenia nauczycieli jest tak skonstruowany, żeby nauczyciel nie pełnił roli autorytetu.

Nauczyciel może być autorytetem wówczas, gdy relacja między nim i uczniem ma charakter personalistyczny, to znaczy gdy i nauczyciel, i uczeń posiadają status bytu osobowego, czyli jeden i drugi jest podmiotem. Ta kategoria podmiotu odsłaniana jest w ramach filozofii, a dokładniej mówiąc – metafizyki klasycznej. Osoba to najwyższy przejaw bytu w porządku różnych kategorii bytowych (jako rodzaj substancji) i tego, co znajduje się w naturze<sup>4</sup>. Z metafizycznego punktu widzenia autorytet nauczyciela bierze się stąd, że choć jako byt posiada on równy status osobowy z uczniem, to w zakresie doskonałości znajduje się wyżej, ponieważ w aspekcie wiedzy znajduje się w akcie, a uczeń – w możności: uczeń nie wie, ale może wiedzieć to, co nauczyciel już wie. Dlatego nauczyciel, wiedząc, jest autorytetem i przewodnikiem.

Ta konkluzja opiera się na bardzo głębokich przesłankach metafizycznych, które odsłaniają bytowy status nauczyciela i ucznia. Jednak nie każdy system oświatowy opiera się na metafizyce personalistycznej. W przypadku socjalizmu (a więc i komunizmu) podstawową kategorią bytową jest kolektyw. Nie ma tu miejsca na człowieka-osobę. Zarówno nauczyciel, jak i uczeń to nie są byty osobowe, lecz relacyjne. Nauczyciel i uczeń pozostają w relacji do kolektywu partyjnego, który dzierży władzę i wyznacza każdemu jego rolę. Dotyczy to również nauczyciela, który otrzymuje partyjne instrukcje, co jest prawdą, a co fałszem, co jest dobre, a co złe. Instrukcje te w zależności nie tylko od ideologii, ale i sytuacji politycznej ulegają zmianie. Np. w czasach PRL-u wszystkich nauczycieli obowiązywała jednolita wykład-

---

<sup>4</sup> „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”, Tomasz z Akwinu, STh I, 29, 3.

nia mordu katyńskiego: odpowiedzialni są Niemcy. Choć prawda była inna, to wykładnię ustalił Stalin, a jego wytycznych słuchać musiało w Polsce Biuro Komitetu Centralnego, a następnie za pośrednictwem podległych mu urzędów, w tym Ministerstwa Oświaty, wersję taką narzucało jako obowiązującą zarówno dla nauczycieli, jak i w podręcznikach.

Tymczasem prawo do prawdy jest jednym z najważniejszych praw człowieka, pod warunkiem, że człowiek traktowany jest jako osoba, a więc podmiot zdolny do rozumienia i poznawania rzeczywistości. Jeżeli jakaś ideologia wychodzi z filozofii negującej ludzką podmiotowość i otwartość na rzeczywistość, to owo podstawowe prawo będzie łamane, również w sposób instytucjonalny. Co więcej, jeżeli prawo do prawdy leży u podstaw rozwoju osobowego człowieka, bo otwiera drogę dla prawdziwego dobra i prawdziwego piękna, to tym bardziej odebranie takiego prawa człowiekowi powoduje, że człowiek nie może się normalnie rozwijać. Złamanie prawa do prawdy ma najdalej idące konsekwencje dla życia osobowego człowieka. I dlatego właśnie prawo to musi podlegać wyjątkowej ochronie. Ale jak je chronić, jeżeli w punkcie wyjścia człowiek jest zredukowany do relacji? Jeżeli substancją jest kolektyw? Jeżeli człowiek, nie będąc osobą, nie ma prawa do prawdy? W takiej sytuacji musi dojść do zderzenia nie tylko dwóch odmiennych koncepcji człowieka, ale również stanu realnego (bo człowiek jest osobą) ze stanem wyimaginowanym, wykreowanym przez ideologię. To zderzenie może przybrać postać walki. Najpierw będzie to walka wewnętrzna: nauczyciel, znając prawdę, staje wobec dylematu, co powiedzieć uczniom. Z jednej strony wiąże go sumienie, z drugiej – regulamin pracy. Uczeń może być bezbronny, nie znając prawdy, ale może domyślać się, że oficjalna wersja wydarzeń nie jest wiarygodna, a nauczyciel nie jest szczery. Nauczyciel, chcąc zachować lojalność wobec pracodawcy, musi łamać swoje sumienie, gdyż jednego z drugim nie da się pogodzić. Ale łamiąc sumienie, przestaje być autorytetem, zarówno jako nauczyciel, jak i wychowawca. Kłamstwo rzutuje na jego wiarygodność, a co za tym idzie – uczeń nabiera dystansu do nauczyciela, zarówno w wymiarze poznawczym, jak

i moralnym. A to z kolei sprawia, że nawet prawda brzmi w ustach takiego nauczyciela niewiarygodnie. Następuje załamanie całego procesu edukacyjnego. Uczeń pozostaje niedouczony albo musi szukać alternatywnych źródeł wiedzy. Skutki utraty autorytetu przez nauczyciela są więc oplakane i dalekosiężne.

Dziś pojawia się inne zagrożenie: nauczyciel już w punkcie wyjścia nie powinien posiadać żadnego autorytetu. Jest po prostu jednym z grupy, wręcz kolegą uczniów. W świecie anglosaskim wyraża się to w sposobie zwracania do nauczyciela po imieniu. O ile w tradycji gimnazjów klasycznych do nauczyciela uczniowie zwracali się per *pan/pani profesor*, która to tradycja przetrwała do czasów PRL-u, to obecnie w Polsce do nauczycieli szkół średnich, a nawet do profesorów na uczelniach uczniowie, w tym studenci, zwracają się per *pan/pani*. Natomiast na Zachodzie coraz częściej mówią po imieniu.

Problem jest nieco skomplikowany, nie tylko od strony ideologicznej, ale i od strony kulturowej. W języku angielskim forma *you* może oznaczać zarówno drugą osobę liczby pojedynczej, jak i drugą osobę liczby mnogiej. Wskutek tego następuje zniwelowanie ostrej różnicy między formą bardziej poufałą (*ty*), a bardziej oficjalną i zdystansowaną (*wy* jako *pan* lub *pani*). Jednak w języku polskim jest to bardzo ostra różnica w wymiarze historycznym i społecznym. Forma zwracania się na *ty* dotyczy tego samego pokolenia, a przynajmniej bliskich sobie roczników, albo zwracania się starszych do dzieci i młodzieży. Zwracanie się młodszych do starszych (co najmniej różnica pokolenia) per *ty* nie brzmi grzecznie i musi być poprzedzona wyraźną zachętą i zgodą ze strony osób dorosłych i starszych. Mimo wszystko w Polsce te różnice jeszcze są zachowywane. Znikły już praktycznie nie tylko w świecie anglosaskim, ale również znikają w świecie hiszpańskojęzycznym, gdzie formy grzecznościowe *pan/pani* (*señor, señora*) są w zaniku, dominuje forma *ty* (*tu*).

Wprawdzie język wprost nie kreuje rzeczywistości, ale może wpływać na to, że ludzkie zachowania i relacje międzyludzkie będą ulegały zmianie. A ponieważ w języku polskim zmiana taka jest bardzo wyrazista, to warto zastanowić się, czy ma ona wpływ na zmianę

statusu nauczyciela w relacjach z uczniem, czy nie ucierpi na tym autorytet nauczyciela i jakie byłyby tego konsekwencje.

Per *ty* mówimy do kogoś równego sobie lub od nas niższego. W takim razie nauczyciel albo będzie w relacji do ucznia kimś równym, albo nawet odeń niższym. Nie można mieszać porządku metafizycznego z porządkiem kategorialnym. Nauczyciel jest równy uczniowi jako osoba, ale pod wieloma względami nie jest równy. Na przykład pod względem wzrostu zachodzą niemałe różnice. A cóż mówić o posiadanej wiedzy. Gdyby nie było różnicy między nauczycielem i uczniem, to zbędne byłyby studia, a na dalszą metę również i szkoła. Tak jednak nie jest, należy wobec tego szukać innego wytłumaczenia niwelowania tej różnicy.

Płynąc może ona stąd, że szkoła zmienia swój status, nie jest już miejscem zdobywania wiedzy, ale ośrodkiem socjalizacyjnym lub resocjalizacyjnym. Na pierwszy plan wysuwa się formowanie młodych ludzi wedle standardów ideologicznych, dla których najważniejsza jest nie wiedza, ale sposób zachowania i światopogląd. W ten sposób szkoła staje się ośrodkiem indoktrynacji. O ile jednak w komunizmie autorytet nauczyciela miał cechy despotyczne (zawyżony), to w ramach socliberalizmu nauczyciel ma autorytet zaniżony. Ten pierwszy prowadził do tego, żeby nie wyrobić w uczniach poczucia własnej godności i odpowiedzialności, drugi natomiast, dając przesadne poczucie własnej wartości, nie uczy pokory wobec prawdy, lecz tworzy iluzję wszechwiedzy i wszechmocy. Ale ta ostatnia postawa w konfrontacji z rzeczywistością prowadzi do relatywizmu i subiektywizmu, a następnie do nihilizmu. Uczeń dochodzi do przekonania, że nic nie ma znaczenia, że nic nie ma wartości, że liczyć się może tylko to, co aktualnie jest modne, np. pieniądze lub seks. Te nowe ideały czerpie od nowych autorytetów, jakimi są autorytety kreowane przez media, głównie ze środowiska show-biznesu, jak piosenkarki czy aktorzy. Są to autorytety doraźne i wirtualne. Doraźne, bo bycie gwiazdą zależy od stopnia aktualnego nagłaśniania przez media, wirtualne, ponieważ są to nie postacie z krwi i kości, ale ich wizerunki komputerowo zretuszowane.

Podczas gdy nauczyciel jest osobą z krwi i kości, kimś realnym, z kim uczeń przebywa w realnym miejscu, jakim jest szkoła, tak piosenkarz lub aktor, nawet jeśli same w sobie są to postacie realne, to admiirowane są jako postacie wirtualne, admiirowany jest ich wizerunek, a ten powstaje drogą sztucznych zabiegów.

Autorytet medialny nie zwraca się do konkretnej osoby, konkretne-go ucznia, natomiast nauczyciel staje przed uczniem twarzą w twarz. Takie spotkanie jest indywidualne i unikalne. Wątek ten rozwijany był nie tylko w warstwie filozoficznej, ale i teologicznej w ramach tzw. filozofii spotkania. Wprawdzie filozofia ta jako filozofia jest ułomna, bo pomija podstawy metafizyki bytu jako bytu, to jednak wydobywa na jaw i mocniej akcentuje niepowtarzalność ludzkiej twarzy i spotkania właśnie twarzą w twarz. Takie spotkanie ma wymiar personalistyczny, gdzie na podkreślenie zasługuje również to, że geneza słowa „persona” sięga słowa „twarz”, choć samo znaczenie metafizyczne słowa „osoba” jest głębsze, bo sięga substancji i istnienia<sup>5</sup>.

To spotkanie nauczyciela i ucznia twarzą w twarz nakłada na jednego i drugiego swoistą odpowiedzialność. Jest to odpowiedzialność wobec prawdy, jako leżącej u podstaw osobowego życia, a więc i rozwoju człowieka. Ale tę odpowiedzialność można zniwelować wówczas, gdy spotkaniu narzucone zostaną odgórnie, apriorycznie, ideologicznie, inne cele. Wówczas deformacji musi ulec ta interpersonalna relacja.

Drugim celem edukacji może być przysposobienie do zawodu. Cel ten wysuwany jest często w ogóle na plan pierwszy w ramach całego systemu edukacji, od pierwszych klas szkoły podstawowej po uczelnię wyższą. Wydawać by się mogło, że tu rola autorytetu nauczyciela będzie zachowana, gdyż właśnie w porządku praktycznym najbardziej rozpoznawalna jest rola mistrza w stosunku do ucznia-czeladnika. Tak było dawniej, obecnie natomiast, nawet przy nakierowaniu edukacji na kształcenie zawodowe, nauczyciel przestaje być autorytetem. Ma

---

<sup>5</sup> Zob. E. Martinez, *Miłość i dobro w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, w: XIV Międzynarodowe Sympozjum metafizyczne, *Spór o dobro*, Lublin 2012, w druku.

to miejsce wówczas, gdy nauczyciel jest teoretykiem, a więc zna teorię i zasady, ale sam nie potrafi w sposób mistrzowski tego wykonać. Jest to obecne choćby na poziomie kształcenia języka, gdy nauczyciele znają poprawne zasady wymowy, ale nie potrafią bezbłędnie artykułować, akcentować, frazować. Wówczas dają nie tyle zły, co niedoskonały, a więc niemistrzowski przykład swoim uczniom. W wypadku umiejętności technicznych nauczyciela zastępuje maszyna, a zwłaszcza komputer.

Pojawia się pytanie praktyczne: jak odzyskać autorytet nauczyciela dziś, właśnie w takich warunkach kulturowo-cywilizacyjnych? A jest to niezbędne, jeśli chcemy uratować ludzkie oblicze świata, w którym żyjemy.

Przede wszystkim nauczyciel musi wiedzieć, że ma być autorytetem i musi chcieć być takim autorytetem. Nauczyciele często poddają się nie tylko klimatowi czasu, ale również poddają się presji różnych szkoleń i wytycznych, które idą „z góry”. Ale przecież ta „góra” to też są ludzie, to też są jakieś idee, to też jest ktoś, kto to wymyślił i ktoś komu to pasuje do polityki lub ideologii. Ten kontekst „góry” trzeba umieć rozpoznać, a wręcz rozszyfrować. Nauczyciel musi ciągle sobie przypominać, że przede wszystkim odpowiada za dobro ucznia, a nie za realizowanie wytycznych. Trzeba więc umieć odczytać te wytyczne, na ile są one zgodne z dobrem ucznia i sumieniem nauczyciela, by odpowiednio do nich podejść. Nauczyciel sam musi się doskonalić w zakresie nie tylko teorii wychowania, ale również filozofii wychowania, bo to właśnie w filozofii ukazywany jest sens edukacji, jej podmiot i cel. Agendy państwowe, będąc pod wpływem różnych ideologii, mogą odgórnie żądać realizacji programu wychowawczo-edukacyjnego, który jest z racji ideowych lub choćby moralnych nie do przyjęcia. Nauczyciel musi to widzieć i rozumieć, przyjmując odpowiednią postawę, która ułatwi mu ocalenie dobra powierzonego mu wychowanka.

Jedną z najważniejszych cnót nauczyciela powinna być długomyślność. Chodzi o to, że ziarna prawdy, dobra i piękna wzrastają w różnym tempie. Tempa tego nie da się zmechanizować, tak jak

zmechanizowane są zaliczenia i egzaminy. Jeden uczeń reaguje natychmiast, inny po pewnym, choć krótkim czasie, inny po czasie dłuższym. Nigdy nie wiadomo kiedy. A nauczyciel powinien o tym pamiętać, żeby być autorytetem dla ucznia nie tylko w trakcie nauki, ale również po latach, gdy uczeń jako osoba dorosła będzie wspominał z rozrzewaniem, ale i z szacunkiem: „Miałem takiego nauczyciela, on mówił, że..., i teraz dopiero to zrozumiałem, i zrozumiałem, że miał rację”. Więc nauczyciel powinien pamiętać, że jego stosunek do ucznia i sposób nauczania muszą być obliczone na różne czasy, na czas aktualny, na czas egzaminów, na czas całego życia. Wtedy dopiero będzie prawdziwym autorytetem.

Nauczyciel nigdy nie wie, co tak naprawdę z jego uczniów kiedyś wyrosnie. Wyniki egzaminów nie są miarodajne, bo każdy człowiek inaczej się rozwija. Jeden uczeń zapowiada się świetnie w wieku lat 10, a potem ledwie kończy studia, inny w podstawówce się obją, a potem zostaje profesorem. Człowiek nie jest maszyną, człowiek nie jest rośliną, ani zwierzątkiem. W człowieku jest coś więcej, co przekracza normy i prawa obowiązujące w przyrodzie. Każdy nauczyciel powinien o tym wiedzieć, by nie skrzywdzić wychowanka, jednego przez to, że go zlekceważył, innego że nie docenił, a jeszcze innego, że przecenił. Zawsze jednak celem pracy nauczyciela jest dobro ucznia. Przy takim nastawieniu nauczyciel będzie i pozostanie autorytetem nawet wówczas, gdy uczeń stanie się człowiekiem dorosłym i od nauczyciela niezależnym.

Nauczyciel powinien wreszcie wziąć pod uwagę własne ograniczenia, bo przecież nie jest ani wszechwiedzącym omnibusem, ani super specjalistą w danej dziedzinie. Wprawdzie przed uczniami występuje jako alfa i omega, jednak w rzeczywistości tak nie jest. Udawanie kogoś innego niż się jest to ryzykowne przedsięwzięcie, ponieważ uczniowie łatwo mogą takiego nauczyciela przyłapać na niewiedzy. Autorytaryzm nie jest dziś w modzie. Co w takim razie pozostaje? Wydaje się, że najlepsza metoda to obok przekazywania wiedzy nauka metody jej zdobywania, wówczas uczniowie dojrzewają do współpracy z nauczycielem, szanując go jako autorytet, są mu równocześnie

wdzięczni za to, że stają się niejako partnerami w poznawaniu prawdy. Kto zna metodę, ten staje się samodzielny, a więc staje się podmiotem. W taki właśnie sposób profesor na uniwersytecie, kształcąc studentów, stopniowo kształci też swoich przyszłych współpracowników, a potem następców, co jeszcze bardziej umacnia jego pozycję jako autorytetu.

Potrzeba prawdziwego autorytetu nauczyciela od przedszkola po szkołę wyższą jest ciągle aktualna. Tendencje przeciwne płyną z filozofii i ideologii, w których centrum nie ma człowieka jako osoby, ale jest człowiek-element, człowiek-cząstka, człowiek-narzędzie. Normalny człowiek-osoba jako podmiot, który zawiera w sobie potencjał otwarty na rozwój i doskonalenie, potrzebuje przeróżnych autorytetów, poczynając od własnych rodziców, aby te potencjalności mogły prawidłowo się rozwinąć, uzdatniając człowieka nie tylko do opanowania pewnych umiejętności specjalistycznych, ale również do samostanowienia. Przy takiej wizji człowieka autorytetem, który stopniowo dopełnia, a nawet zastępuje rodziców, jest nauczyciel. Tym bardziej nauczyciel musi zabiegać o to, aby takim autorytetem być, nie dla swojego dobra, ale dla dobra ucznia.

## **For the Authority of Teacher**

### Summary

The author undertakes such problems as whether teachers are to have any authority, what kind of authority can be possessed by them, and what the authority of teacher can be conditioned by. He points to assignments of teacher and asks whether he or she can complete them at the present times. In his opinion, teachers do fail to or do complete their assignments rather rarely, not because of their reluctance, but because they do not understand the ideological context of their working. For the educational system is settled in a manner which deprives teachers of their authority. The author claims that teachers can become authorities only if the relation between them and their students has a personalist character, i.e. when both them and



their students are recognized as personal agents. In the light of classical metaphysics, while teachers share the equal ontic status with their students, they differ from the students in the development of their personal potentials. Teachers, as eminently developed persons, can become authorities, as they are qualified to assist their students in their personal development. The author concludes that to recover the human face of the world it is necessary to retrieve the authority of teacher.



**Henryk Kiereś**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Autorytet i cywilizacja**

### **1. Dlaczego problem autorytetu?**

Można zasadnie przyjąć, że o autorytecie powiedziano już wszystko, a świadczy o tym bogata literatura przedmiotu, która zapewnia, że problem ten towarzyszy człowiekowi „od zawsze”, że już dawno trafnie ujęto istotę autorytetu i że autorytet jest niezbywalnym składnikiem życia społecznego, bo życie to jest hierarchiczne i oparte na tradycji<sup>1</sup>. Mimo to w debacie społecznej problem autorytetu powraca jak przysłowiowy bumerang, a powraca nieprzypadkowo, w czasach cywilizacyjnego rozprężenia i jego konsekwencji: kryzysu, czyli utraty rozumienia świata przez twórcę kultury. Wielu znawców problemu autorytetu jest zdania, że przyszło nam żyć właśnie w takim czasie i że ten stan rzeczy zobowiązuje do przypomnienia rudymentów kultury, także instytucji autorytetu. Wspomniane przypomnienie opiera się na zasadniczo trafnych, znanych kulturze europejskiej intuicjach i analizach dotyczących istoty czy kryteriów autorytetu, jednak jego lwia część skupia się na rozpoznaniu cywilizacyjnych przyczyn upadku autorytetu – w jego tradycyjnym rozumieniu – i pojawienia się w jego miejsce pseudoautorytetu, czyli autorytetu fałszywego<sup>2</sup>. Rozmaicie uzasadnia się tę tezę i związaną z nią ocenę współczes-

---

<sup>1</sup> Zob. *Autorytet*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. I, s. 425-428.

<sup>2</sup> Zob. „Ethos: Autorytet – akceptacja i kontestacja”, 37(1997).

nej kultury. Zwróćmy jednak uwagę na to, że potwierdza ona nieusuwalność instytucji autorytetu z życia społecznego, nawet jeśli wioda w nim prym pseudoautorytety, oraz że kryteria autorytetu są niejako zapisane w zaakceptowanej metodzie (ustroju) życia wspólnotowego, czyli są pochodne od koncepcji cywilizacji. Krótko mówiąc, jaka cywilizacja, taka wizja autorytetu. Z tej nieuniknionej zależności wynika, że kwestię autorytetu należy sytuować i rozpatrywać w kontekście problemu cywilizacji, a dokładnie rzecz ujmując, w kontekście sporu o cywilizację. Każda z istniejących metod życia społecznego z konieczności suponuje jakąś wizję świata oraz człowieka i ostatecznego celu-sensu ludzkiego życia, każda zatem rozporządza określonymi środkami politycznymi, które usprawiedliwiają jej *logos* i *ethos*, czyli samą wizję i instrumenty jej wdrażania w życie. I właśnie instytucja autorytetu jest wkalkulowana w *logos* cywilizacji i jej strategię. Rzecz jasna, nie zachodzi tu jakiś determinizm cywilizacyjny, człowiek jest rozumny i wolny, a więc – kierując się określonymi racjami – może, lecz nie musi stać się trybunem takiego czy innego ustroju społecznego i jego antropologicznych konsekwencji. Przywołajmy dla ilustracji znamieny i wzorcowy dla kultury europejskiej casus Sokratesa, jego heroiczną postawę w obliczu zła społecznego i niezgodę na konformizm. Podobnych przykładów nie brakuje w dziejach, a każdy z nich wpisuje się w historię instytucji autorytetu i zaświadcza wymownie o ważkiej roli autorytetu w kulturze.

## 2. Autorytet – aspekt etymologiczny i historyczny

Słowo „autorytet” wywodzi się od łacińskiego *auctor*, na zasadzie pożyczki językowej w języku polskim „autor”, czyli sprawca, twórca (pomnożyciel), ale także mistrz, przewodnik, znawca, biegły (z łac. ekspert, arbiter, profesjonalista), wyrocznia, powaga, czyli właśnie autorytet. W swym podstawowym sensie słowo „autorytet” odnosi się do określonej osoby, która cieszy się uznaniem społecznym (prestizem), jest z tego tytułu wzorcem osobowym, posiada mandat

zauwania i oddziałuje na życie społeczne, stanowi w tym życiu punkt odniesienia, miarę (kryterium) jego celowości. Przywołane synonimy i bliskoznaczniki słowa „autorytet” świadczą, że instytucja autorytetu „niejedno ma imię”, że – inaczej mówiąc – jest obecna we wszystkich kontekstach życia wspólnotowego, a więc w nauce, moralności, sztuce i religii. Każda z tych dziedzin posiada własne cele i własne kryteria samooceny, ale zauważmy, iż nie są to dziedziny autonomiczne, tworzą one bowiem określoną hierarchię, ta zaś – powtórzmy – zależy od przyjętej przez wspólnotę metody życia społecznego, czyli od koncepcji cywilizacji. Metoda ta określa cel ostateczny życia ludzkiego jako ludzkiego, a tym samym rozstrzyga kwestię hierarchii dziedzin kultury oraz hierarchię w zakresie instytucji autorytetu.

Historia kultury europejskiej dowodzi, że wszystkie formacje dziejowe i związane z nimi cywilizacje rozporządzały kryteriami doskonałości osobowej człowieka, określały jego wzorzec (ideał) i według niego kształtowały pedagogię społeczną. W starożytnej Grecji takim kryterium była *kalokagathia*, czyli „piękno moralne” (gr. *kalos* – piękno; *agathos* – dobro), a inaczej mówiąc, była nim doskonałość w zakresie postawy wobec dobra. Jak wyjaśniał Arystoteles, idąc za tradycją, zarówno poznanie, postępowanie jak i wytwarzanie „zdążają do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. Dobro jest celem działania, ponieważ doskonalili człowieka, dopełnia go o to, co jest zgodne z jego naturą i ostatecznym celem jego życia. Zatem człowiek, który posiadał dobra należne mu z natury, osiąga doskonałość bytową i przez to staje się wzorem dla innych<sup>3</sup>. Należy jednakowoż wyjaśnić, jakie dobra istnieją i jaką tworzą hierarchię oraz w jaki sposób należy je osiągać i urzeczywistniać. Dlaczego? Otóż od wyjaśnienia tych kwestii zależy wizja cywilizacji i jej własnego wzorca doskonałości osobowej człowieka, czyli autorytetu.

Można sądzić, że w starożytnym Rzymie ów wzorzec ucieleśniał *vir Romanus* – obywatel Rzymu, człowiek korzystający w pełni z praw obywatelskich i bogaty w rozmaite cnoty-dzielności, a przede wszyst-

<sup>3</sup> Por. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: „Człowiek w Kulturze”, 2 (1994), ss. 31-42.

kim w cnoty tzw. kardynalne („zawiasowe”), które były fundamentem życia wspólnotowego i kryterium oceny jego postawy obywatelskiej, mianowicie: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo.

Zatem i grecka pedagogia (*pajdeia*), i rzymski ideał człowieczeństwa (*humanitas*) opierały się na jakiejś określonej wizji dobra, wiązały wzorzec doskonałości człowieka z dziedziną postępowania i moralnością. Myśl ta stanowi dominantę poznawczą kolejnej historycznej formacji w kulturze Europy, jaką jest chrześcijaństwo. Na jego gruncie dokonała się synteza intuicji antropologicznej Greków i Rzymian, ale z istotną korektą. Jedni i drudzy mówili o szczęściu człowieka, lecz zarazem podkreślali, że kontekstem życia ludzkiego jest państwo i że to właśnie ono jest warunkiem koniecznym osiągnięcia pełni dóbr należnych człowiekowi, czyli właśnie szczęścia. Wynika z tego, że dobrem wspólnym, czyli dobrem wiążącym życie społeczne i będącym zarazem celem życia indywidualnego jest państwo. To ono jest autorytetem we wszystkich dziedzinach życia, a ów autorytet wyraża się w prymacie prawa państwowego nad moralnością. Inaczej mówiąc, moralnie dobre i cnotliwe jest takie postępowanie, które pozostaje w zgodzie z prawem państwowym. Prawo to jest autorytatywne, rozstrzyga bowiem problem dobra i właściwych środków jego realizacji. Takie rozwiązanie problemu dobra i jego hierarchii określa się dziś mianem autorytaryzmu, a sam autorytaryzm wiąże się z ustrojem totalitarnym, zaś obywatela, który heroicznie realizuje zasady ustrojowe określa się jako funkcjonariusza. Na czym polega wspomniana korekta, którą wprowadza chrześcijaństwo?

Owszem, człowiek żyje w kontekście państwa, należy zatem „oddać cesarzowi, co cesarskie”, lecz przede wszystkim należy „oddać Bogu, co boskie”, a właśnie człowiek jest dziełem stwórczej działalności Boga i Jego „obrazem i podobieństwem”, jest więc bytem suwerennym, podmiotem praw i – z uwagi na godność „dziecka Bożego” – dobrem-celem życia społecznego. Zasadą tego życia jest miłość bliźniego i powinność poświęcania się dla dobra innych osób, a wzorem osobowym i autorytetem jest w tej mierze Chrystus, wcielony Bóg, realna Osoba, a nie abstrakcyjny ideał, jaki określa ideologia państwo-

wa. Myśl ta inspiruje filozofię, szczególnie filozofię człowieka, czego owocem i wyrazem jest dostrzeżenie w człowieku osoby, bytu obdarzonego zdolnością poznawania, wolnością i miłością, a w relacjach społecznych bytu suwerennego, podmiotu wobec prawa, zwieńczonego godnością. W świetle tego wyjaśnienia wzorcem życia ludzkiego nie jest jakiś wtórny czy też zewnętrzny wobec realnego człowieka ideał i ktoś, kto ów ideał ucieleśnia, lecz ten, kto optymalnie aktualizuje wymienione możliwości życia osobowego człowieka<sup>4</sup>.

Personalistyczna teoria autorytetu powstała na gruncie tradycji filozofii realistycznej (Św. Augustyn, Boecjusz), a jej klasyczne sformułowanie autorstwa Tomasza z Akwinu głosi, że „*persona est id quod est perfectissimum in tota natura*” – osoba jest tym, co jest najdoskonalsze w całej naturze. Teza ta leży u podstaw rozmaitych wersji personalizmu, czyli jest ona na wiele sposobów uzasadniana<sup>5</sup>.

Czasy nowożytne i współczesność to powrót do autorytaryzmu w życiu społecznym, czyli czasy dominacji abstraktu nad konkretem, państwa nad człowiekiem i wszystkimi przejawami życia wspólnotowego. Dzieje się to za sprawą filozofii, która ulega naporowi postawy krytycznej, co prowadzi ją na manowce idealizmu i jego rozmaitych pseudofilozofii, te zaś nie wyjaśniają, lecz – na kanwie spekulacji pojęciowych – projektują wizje świata i człowieka. W konsekwencji w życiu społecznym powraca stara, znana przynajmniej od Platona zasada o prymacie wszechwładnego państwa nad jednostką. Obwieszcza ona, że „*quod principi placuit, legis habet vigorem*” – co podoba się władcy, ma moc prawa, czyli zakreśla kryteria życia indywidualnego i społecznego (Ulpian). Do tej zasady przekonuje N. Machiavelli w rozprawce pt. „*Książe*”, a jednoznacznie i dosadnie ujmuje ją powiedzenie autorów nowożytnych, że „*autoritas, non veritas facit leges*” (T. Hobbes, K. M. Borgbohm, H. Kelsen). W łonie tej tradycji rodzi się koncepcja autorytetu, „uczonego w Piśmie”, który w opar-

<sup>4</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, szczególnie rozdziały III i IV.

<sup>5</sup> Zob. I. Dec, *Personalizm czy personalizmy?*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, ss. 47-65.

ciu o literę prawa rozstrzyga sporne kwestie. W czasach współczesnych, których ideologiczną wizytówką jest tzw. modernizm, zamysł przebudowy świata i ostatecznego wyzwolenia człowieka od zła, misję „uczonego w Piśmie” pełnią tzw. intelektualiści, autorytety „od wszystkiego”. Jak trafnie zauważa P. Johnson, „ni uczeni, ni kapłani”, którzy zawodowo i fanatycznie zajmują się „zbawianiem ludzkości”<sup>6</sup>. Dzień dzisiejszy znamionuje się wzrostem ich aktywności, ale już w ramach tzw. postmodernizmu, który przedstawia tory życia ludzkiego z kolektywizmu na indywidualizm: każdy zbawia się według własnej recepty. Realizują oni oświeceniową zasadę „bywalców salonów”, czyli – jak się ich dziś nazywa – celebrytów, którzy niezależnie od posiadanej wiedzy i wykonywanego zawodu wypowiadają się autorytatywnie na wszelkie tematy. I właśnie ich panoszenie się w debacie społecznej budzi wspomniany wcześniej niepokój i słuszne podejrzenie, że w dyskursie społecznym dominują pseudoautorytety, właśnie – przypomnijmy – funkcjonariusze błędnej, skażonej redukcjonizmem antropologicznym metody życia społecznego. Rzecz jasna, sytuacja ta nie oznacza upadku czy też braku potrzeby instytucji autorytetu w życiu społecznym. Kto byłby skłonny głosić zmierzch autorytetu, bo – jak głosi przewrotnie postmodernizm – „każdy sam sobie sterem, żeglarzem, okrętem”, lub proklamowałby jego nieistnienie, ten sam stawałby się autorytetem w dziedzinie sporu o autorytet!

### 3. Problem cywilizacji a autorytet

W dyskusji nad kwestią autorytetu wyróżnia się rodzaje autorytetu, np. autorytet „po prostu” – autorytet „cząstkowy”, autorytet osobowy – autorytet instytucjonalny, a także, na ogół intuicyjnie, wylicza się cechy osobowe, jakimi powinien legitymować się „prawdziwy” autorytet. Odnotujmy w związku z tym, że dobór i układ (hierarchia) tych cech zależy oczywiście od suponowanej wizji człowieka oraz od

---

<sup>6</sup> *Intelektualiści*, Warszawa b.d.w.



zakładanej metody realizacji tej wizji, czyli od cywilizacji. Można na przykład przypisać autorytetowi mądrość, wyrozumiałość (tolerancję) i otwartość na drugiego człowieka, widzieć w nim raczej przewodnika niż mentora, ale pozostaje do wyjaśnienia (bagatela!), na czym polega mądrość, co to jest tolerancja czy otwartość i w czym (oraz jak) należy przewodzić innym osobom? Tę istotną trudność próbuje się „przezwyciężyć” w duchu relatywizmu w zakresie autorytetu, utrzymując, że choć instytucja autorytetu jest formalnie związana z ludzką kulturą, to treść pojęcia autorytetu zmienia się wraz ze zmianą paradygmatu kulturowego. Wbrew temu stanowisku zauważmy, że z faktu – faktu niewątpliwego! – różnic w zakresie koncepcji autorytetu nie wynika nic zobowiązującego dla teorii autorytetu. Inaczej mówiąc, nie wynika równosilność czy równoważność istniejących ujęć problemu autorytetu. I podobnie, z tego, że ktoś ma autorytet, jest za autorytet uznawany, nie wynika, że rzeczywiście zasługuje on na to szacowne miano.

Można zatem sądzić, że zarówno spekulacje pojęciowe, jak i wnioskowanie z faktów kulturowych – metody powszechnie stosowane – nie wyjaśniają problemu autorytetu i że w związku z tym należy ów problem rozpatrzyć w kontekście sporu o cywilizację, czyli – powtórzmy – sporu o metodę (ustrój) życia społecznego. Jak było mówione, autorytet jest fenomenem społecznym, a społeczność jest bytem relacyjnym, jest siecią relacji zwrotnych, które ogarniają wszystkie podmioty życia wspólnotowego. Każda wspólnota żyje w ramach jakiejś określonej cywilizacji i skupia swoją pracę wokół dobra tzw. wspólnego, takiego dobra, o które zabiega każdy jej przedstawiciel i które jest niepodzielne, czyli nie jest przyczyną konfliktów. Jeśli do konfliktów prowadzi, to z tego wynika, że (1) albo dana cywilizacja błędnie określiła dobro wspólne, (2) albo przyczyną konfliktu jest naruszenie depozytu tego dobra, np. wciągnięcie go w orbitę jakiejś ideologii.

Jak dowiódł F. Koneczny, istnieją dwa typy cywilizacji: cywilizacja tzw. gromadna oraz cywilizacja personalistyczna<sup>7</sup>. Ta pierwsza

---

<sup>7</sup> *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

jest licznie prezentowana w dziejach ludzkości, a cechuje ją prymat państwa (władzy) nad człowiekiem, człowiekiem zredukowanym do poziomu tzw. jednostki, która od innych jednostek odróżnia się jedynie numerycznie. Z racji prymatu państwo – reprezentująca je władza (tyran lub oligarchowie) – emanują „z siebie” logos i ethos cywilizacji oraz określają strukturę państwa i hierarchię (pozycję) jednostek w państwie. Im wyższy szczebel w drabinie państwowej, tym większe znaczenie jednostki, czyli większy jej autorytet. W retoryce politycznej takiej cywilizacji podkreśla się z mocą, że państwo jest celem i dobrem wspólnym oraz że reprezentująca je władza zapewnia państwu byt, jest gwarantem jego trwania, stąd każda działalność wymierzona we władzę jest równoznaczna z zamachem na państwo, jest więc przestępstwem. Typowym środkiem politycznym w cywilizacjach gromadnych, na przykład w socjalizmie (komunizmie, faszyzmie, nazizmie i liberalizmie), jest terror fizyczny i zmasowana propaganda. I właśnie na usługach propagandy pozostają autorytety, czyli funkcjonariusze państwowej ideologii, celebryci systemu i jego ikony<sup>8</sup>.

Przeciwieństwem cywilizacji gromadnej jest ustrój społeczny oparty na personalizmie, stanowiący „serce” realistycznej filozofii człowieka. Personalizm cywilizacyjny głosi, że jedynym celem życia wspólnotowego, jego dobrem wspólnym jest wieloaspektowo i integralnie ujmowane życie *hic et nunc* człowieka. Jest ono doskonałością bytu ludzkiego i ostatecznym celem podejmowanych przez człowieka działań w ich wymiarze indywidualnym oraz społecznym. Wynika z tego, że społeczność jest wspólnotą osób, które zrzeszają się dobrowolnie i że tym samym biorą na siebie powinność współpracy w zakresie zabezpieczania dobra, jakim jest życie każdego jej przedstawiciela. Jego konteksty tworzy życie indywidualne: wegetatywne, sensoryczne oraz osobowe; życie jednostkowe i społeczne oraz życie doczesne i wieczne. Każdy z wyróżnionych wątków jest istotny, składa się na jedno niepodzielne życie „tego oto” człowieka, a ustrój po-

---

<sup>8</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Media: idole i stereotypy kontra autorytety*, w: „Cywilizacja”, 25 (2010), ss. 68-75.

lityczny winien to respektować, uwzględniać rysującą się hierarchię celów i zapewniać ich skuteczną realizację. Jakikolwiek limitowanie życia czy manipulowanie nim oznacza zejście z traktu cywilizacji personalistycznej i osunięcie się ustroju społecznego ku gromadności i jej antropologicznym konsekwencjom. Personalizm stawia zatem przed człowiekiem określone, konieczne wymagania, mianowicie, musi on znać i rozumieć zasady życia wspólnotowego oraz kierować się dobrą wolą w ich urzeczywistnianiu. I właśnie te osoby, które kierują się w swojej działalności zasadą personalizmu, jaką jest powinność troski o dobro wspólne, zasługują na miano autorytetu.

To, co z perspektywy cywilizacyjnej jest określane jako dobro wspólne (łac. *bonum communa*), jest zarazem tzw. dobrem godziwym (łac. *bonum honestum*), czyli życiem jako ostatecznym celem-dobrem ludzkiego bytowania w świecie. Temu dobru jest z konieczności podporządkowane dobro użyteczne (łac. *bonum utile*) oraz dobro przyjemnościowe (łac. *bonum delectabile*). Konsekwencją zachwiania tej naturalnej hierarchii dóbr, czyli wysunięcie na pierwszy plan dóbr użytecznych lub przyjemnościowych, jest zmiana metody życia społecznego. Dzieje się tak, bowiem dobra użyteczne i przyjemnościowe są dobrami służebnymi oraz są podzielne, są zatem możliwym źródłem konfliktów, które burzą ład społeczny. Ich prymat w życiu człowieka prowadzi do dominacji zasady „mieć” nad „być”, a to w sposób nieunikniony wysuwa na pierwszy plan walkę wszystkich ze wszystkimi, a nie współpracę. Charakterystycznym rysem cywilizacji gromadnych oraz tzw. utopizmu, czyli czynności myślowego projektowania idealnych ustrojów, jest następujący dylemat: czy zarządcą i egzekutorem dóbr użytecznych i przyjemnościowych jest władza państwowa czy też tzw. wolny rynek i związane z nim „prawo dżungli” (silniejszy „pożera” słabszego)?

#### 4. Autorytet i pseudoautorytet

Powtórzmy raz jeszcze, że instytucja autorytetu jest z konieczności związana z życiem społecznym, a ponieważ człowiek żyje we

wspólnocie w ramach określonego ustroju, zatem wizja autorytetu – wzorca osobowego – zależy od koncepcji cywilizacji lub jest jej konsekwencją. Teza ta nie prowadzi do relatywizmu w zakresie problemu cywilizacji i jej wizji autorytetu, bowiem probierzem jakości każdej koncepcji ustroju politycznego jest jej pogląd na dobro wspólne, takie dobro, które spaja współpracę ludzką i określa jej cel ostateczny. Za koniecznym wyróżniliśmy dwa typy cywilizacji: gromadną oraz personalistyczną. W cywilizacjach gromadnych takim dobrem jest państwo i reprezentująca je władza, a zarządzana przez nią społeczność stoi przed obowiązkiem realizacji tego dobra. Społeczność tę tworzą jednostki, a ich pozycja w hierarchii określonej przez państwo zależy od stopnia realizacji tego obowiązku. Człowiek jest więc wyłącznie funkcjonariuszem państwowej ideologii, a funkcję tę spełnia bądź w sposób bierny, bądź też czynny, czyli zaangażowany (wiernopoddańczy). Ten drugi przypadek niejako *ex definitione* predestynuje go czy też nakłada nań splendor autorytetu, jednakże w istocie skazuje go na bycie pseudoautorytetem. Dlaczego? Otóż funkcjonariusz ideologii traci autonomię poznawczą i moralną, czyli – nieświadomie lub (co gorsza!) świadomie – rezygnuje z poznania prawdy oraz dobra. Tym samym traci suwerenność osobową, podmiotowość i wyzbywa się wolności, czyli, by tak rzec, wypiera się własnego człowieczeństwa. Dodajmy, że taką właśnie wizję autorytetu lansuje modny dziś postmodernizm i związany z nim socjalizm liberalny. Funkcję tę pełnią intelektualiści, celebryci, idole i ikony systemu.

W tradycji cywilizacyjnej personalistycznej kontekstem życia człowieka jest wspólnota osób (łac. *communio personarum*), a nie państwo i jego ideologia. Państwo jest jedynie formą życia społecznego, zaś treść tego życia, jego cel-dobro oraz sposoby jego osiągania są określane na niwie debaty społecznej, a więc oddolnie, w oparciu o doświadczenie, tradycję i wiedzę. W tej debacie biorą udział wszystkie stany społeczne. Są one powiązane wspólnym celem oraz wspólnotą pracy, dzięki czemu każdy stan społeczny wie, jakie jest jego miejsce i rola w realizacji dobra wspólnego, czyli – powtórzmy – zabezpieczania ludzkiego życia we wszystkich jego wymiarach.

Wyłącznym celem państwa, jego urzędów, jest troska o odpowiednie środki i urządzenia, które są niezbędne w życiu społecznym i które gwarantują byt narodu – podmiotu życia społecznego oraz suwerenność i niepodległość cywilizacyjną<sup>9</sup>.

Wizytówką gromadności cywilizacyjnej jest aprioryzm, czyli nie-liczenie się z realnym człowiekiem, oraz ideologizacja życia społecznego, wtłaczanie tego życia w ramy błędnej i utopijnej (nierealizowalnej!) metody. Personalizm opiera się na podejściu aposteriorycznym, respektującym godność człowieka i jego suwerenność, ale stawia przed człowiekiem szereg koniecznych wymogów natury poznawczej i moralnej. Powód jest prosty: to człowiek tworzy życie społeczne i ponosi odpowiedzialność za jego pomyślne trwanie. Inaczej mówiąc, cywilizację nosi się w sobie, jest ona jakością ducha ludzkiego, a nie jakąś abstrakcyjną, zewnętrzną wobec człowieka siłą działającą niezależnie od jego wiedzy i woli. To właśnie gromadność stoi na gruncie siły, czyli terroru i propagandy, a tym samym determinizmu, fatalizmu i – wbrew szczytnym hasłom – pesymizmu antropologicznego.

Wgląd poznawczy w kwestię autorytetu i związku autorytetu z problemem cywilizacji dowodzi, że w pojęciu autorytetu istotną rolę odgrywają dwa wątki: poznawczy oraz moralny, odniesienie do prawdy i do dobra. Prawdą jest istniejąca rzeczywistość wraz z człowiekiem, a dobrem jest to wszystko, co doskonalili człowieka, ale według hierarchii dóbr. Tę hierarchię człowiek musi rozpoznać i żyć według określonych w niej zasad i celów. Drogowskazami w tej mierze są właśnie autorytety. Można zatem powiedzieć, że autorytet posiada uzasadnioną i sprawdzoną przez życie wiedzę oraz niezłomnie świadczy swoją postawą o jej słuszności. Jest on świadkiem prawdy, co potwierdza pięknymi, czyli moralnie godziwymi czynami, nawet jeśli czyni to za cenę utraty jakiegoś należnego mu dobra, a nawet własnego życia. Można sądzić, że właśnie takie intencje towarzyszyły greckiej *kalokagathii*, rzymskiej wizji *humanitas*, a nade wszystko

---

<sup>9</sup> Zob. H. Kiereś, *Cywilizacja jako „communio personarum”*, w tegoż: *Człowiek i cywilizacja*, Lublin 2007, ss. 133-151.

personalistycznej aretologii (teorii cnót-dzielności), którą dopełnia chrześcijańska zasada poświęcania się dla dobra innych osób.

Historia kultury europejskiej dowodzi, że kiedy bierze w niej górę gromadność cywilizacyjna, wówczas pojawiają się w niej pseudoautorytety i że w konsekwencji zaczyna się mówić o kryzysie, a nawet o upadku tej ważnej społecznie instytucji. Dowodzi także, że wielu jej usłużnych funkcjonariuszy, lansowanych jako autorytety, doznaje oświecenia poznawczego i moralnej przemiany, i z piewcy systemu przeobraża się w jego krytyków, wybiera los dysydenta. To zaś z kolei świadczy o tym, że w kulturze Europy toczy się wewnętrzna walka pomiędzy gromadnością a cywilizacyjnym personalizmem, co pozwała skonkludować, że jaka cywilizacja, taki autorytet.

Odnotujmy na koniec, że dostrzeżenie w kimś cech wzorca osobowego i uznanie go za autorytet jest uwarunkowane określonymi wymaganiami, a przede wszystkim cnotą uczenia się od innych osób (łac. *docilitas*), szczególnie od ludzi dojrzałych wiekiem, doświadczonych, wyrozumiałych wobec błędów innych osób, czyli tolerancyjnych, lecz zarazem nieustępliwych w obliczu fałszu i zła moralnego<sup>10</sup>. Obie cnoty, zarówno *auctoritas*, jak i *docilitas* są spoiwem życia społecznego, tworzą więzi międzypokoleniowe, a więc budują hierarchię i tradycję cywilizacyjną.

## The Authority and the Civilization

### Summary

The article consists of four parts. The first author answers the question why it is important to take the issue of authority. He notes that there is considerable literature on this subject and therefore can be assumed that every-

---

<sup>10</sup> Tomasz z Akwinu, STh II-II 49 3. Akwinata respektuje zasadę historyzmu, czyli wymóg znajomości dorobku tradycji, lecz zarazem podkreśla, że na gruncie filozofii „nie po to się studiuje, by wiedzieć, co ludzie myśleli, ale by wiedzieć, jak jest naprawdę” (In Lib. Aristotelis de Caelo, I, 22). Cenimy coś „nie ze względu na powagę tych, którzy dany sąd wygłosili, ale ze względu na prawdziwość samego twierdzenia” (Expositio super Lib. Boethii de Trinitate, gr. 2, ad. 8).

thing important has already been said. Therefore the essence of authority was determined and it was shown that authority is an inalienable element of social life, which is hierarchical and based on tradition. Yet nowadays, so these times of crisis and demoralization of civilization, forget about the foundations of the European Culture. One of these is the existence of authority. In the second part the author explains the etymology of the word authority, and gives the resulting significance. Authority is therefore a person who has social recognition, who is a model for others, has a mandate of trust, and who affects social life, and is in this life a reference point (criterion) of its advisability. The author notes that all civilizations have a specific pattern according to which shaped the social pedagogy. He describes more especially about personalistic theory of authority, which was established on the basis of a realistic tradition of philosophy. The author contrasts personalistic understanding of the meaning of authority and the modern understanding, where the authority is a ruler or a sovereign state over the individuals. In another part of the article the author examines the concept of civilization, and depending on the concept of authority. Notes that it is impossible to understand the essence of authority without discern the foundations on which the civilization is established. At the end of the article the author addresses the problem of pseudo-authority. He notes that under the authority of collective civilization erroneously considered to obedient officers, immoral heroes, or ideological leaders, who promotes some values only in order to achieve specific goals which have nothing to do with the good.





**Andrzej Maryniarczyk SDB**  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## **Autorytet metafizyki realistycznej**

Autorytet metafizyki, jako filozofii pierwszej, od samego początku związany został z filozofią Arystotelesa, która zajmowała się poznaniem świata danego nam w doświadczeniu empirycznym i dostarczała rozumienia tego świata w świetle ostatecznych przyczyn jego istnienia i działania. W ten sposób metafizyka stała się synonimem filozofii, którą wyróżnia autorytet mądrości.

Przy tego typu rozumieniu metafizyki, która nakierowana jest na rozumiejące poznanie realnie istniejącego świata, podstawą jej autorytetu jest sama rzeczywistość.

### **1. Autorytet mądrości**

Wśród różnorodnych typów działalności ludzkiej, takich jak: teoretyczna (*theoria*), praktyczna (*praxis*) czy wytwórcza (*poiesis*), od starożytności wyróżniano tę pierwszą. Działalność teoretyczna prowadziła bowiem do mądrości, z której rodzi się autorytet, a która była wiedzą o przyczynach i zasadach wszechrzeczy. Z nauk zaś tę za mądrość uważamy, jak pisał Arystoteles w *Metafizyce*:

„która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa [...]. I bardziej słuszna do nauczania jest wiedza teoretyczna, która przede wszystkim odnosi się do przyczyn. Bo uczą ci, którzy wskazują przyczyny poszczególnych rzeczy [...]. A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić

się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie jakiś z niej użytek [...]. Stąd jest oczywiste, że starając się o taką wiedzę, nie mamy na względzie żadnej dalszej korzyści. Ale mówimy, że człowiek jest wolny, ponieważ jest celem sam dla siebie, a nie istnieje dla czegoś innego, tak i ta jedna nauka jest niezależna, gdyż tylko ją uprawia się dla niej samej”<sup>1</sup>.

Widzimy więc, że autorytet wiedzy mądrościowej rodzi się ze znajomości ostatecznych przyczyn istnienia i działania bytów i jest też wyrazem wolności człowieka wobec wszelkich innych autorytetów. Arystoteles wyjaśnia bowiem istotę wolności:

„Spośród myśli te są wolne, które mogą być wybierane dla nich samych, natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic. To, co ma cel w sobie, przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to, co jest wolne, przewyższa to, co nie jest wolne”<sup>2</sup>.

Stąd wśród nauk wyróżniano tę, która dąży do poznania prawdy dla niej samej i funduje wiedzę mądrościową, a do takich nauk należy właśnie metafizyka. Wyjaśnia dalej Arystoteles:

„Nie ma w tym nic dziwnego, jeżeli mądrość filozoficzna nie okazuje się użyteczna i korzystna; nie nazywamy jej bowiem korzystną, lecz dobrą, a powinna być pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą”<sup>3</sup>.

Poznanie metafizyczne czyli mądrościowe samo w sobie jest najbardziej cenne, gdyż rodzi „mądrość rozumu” (τοῦ νοῦ ἡ σοφία – tou nou he sofia)<sup>4</sup>. Ten zaś rodzaj poznania:

---

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. A. Żeleźnik, M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996 (dalej cyt. jako: *Met.*), 982 b – 983 a.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988 (dalej cyt.: *Zachęta*), frg. 25.

<sup>3</sup> *Zachęta*, frg. 44.

<sup>4</sup> Tamże, frg. 24.

„jest ściśle związany z filozoficzną mądrością i słusznie możemy twierdzić, że jest to mądrość we właściwym znaczeniu [...]. Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe (φλυαρία καὶ λήρος)”<sup>5</sup>.

Skoro więc badania metafizyczne, jak i wyniki tych badań dotyczą wszystkiego, co realnie istnieje, to z tej to właśnie racji metafizyka wyróżnia się spośród innych dyscyplin filozoficznych i nazywana jest filozofią pierwszą. Jest też traktowana jako **podstawowa** dyscyplina filozoficzna, która dla wszystkich innych jest autorytetem, bazą i punktem odniesienia i jako taka jest fundamentem poznania **mądrościowego**. Jak pisał Arystoteles:

„Człowiek bowiem mądry ma wiedzę o wszystkim, co może poznać [...]. 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 niezależna, a nie nauka zależna. Bo nie powinno być tak, żeby mądrym coś nakazywano, ale żeby on rozkazywał i żeby nie musiał uznawać poglądu drugiego, lecz by jemu zawierał ten, co mniej mądry [...].

Poznanie wszystkiego jest udziałem tego, kto posiada wiedzę najbardziej powszechną [...]. I niewątpliwie takie poznanie najbardziej powszechne jest też dla ludzi najtrudniejsze, gdyż jest najdalsze od poznania zmysłowego”<sup>6</sup>.

Ogólny zaś zwyczaj sprawił, jak pisał Tomasz w pierwszej księdze *Summy filozoficznej*, że:

„mędrcami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Arystoteles także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z **celu**, do którego przyporządkowane jest to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu. Celem bowiem każdej rzeczy jest jej **dobro** [...]. Otóż celem ostatecznym

<sup>5</sup> Tamże, frg. 110.

<sup>6</sup> *Met*, 982 a 20-30.

każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem [...]. Ostateczny cel wszechświata musi więc być dobrem intelektu. Takim zaś dobrem jest **prawda**. Ostatecznym celem całego wszechświata musi więc być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość<sup>7</sup>.

Prawda więc, zapisana w świecie osób i rzeczy, a odkrywana przez filozofa, ma moc uczynić go rzeczywiście mądrym i wolnym w poznawaniu. W tym też wyraża się ostateczny **cel i autorytet** poznania metafizycznego.

Widzimy więc, że autorytet poznania filozoficznego dotyczy takiej filozofii, która dostarcza wiedzy mądrościowej, ta zaś ma źródło w znajomości ostatecznych przyczyn istnienia i działania bytów. Z tej to właśnie racji zachęca Arystoteles:

„nie powinniśmy stronić od filozofii, jeżeli ona jest, jak sądzimy, posiadaniem i uprawianiem mądrości, a mądrość jest najlepszym ze wszystkich dóbr; i jeżeli w pogoni za korzyścią materialną narażamy się na niebezpieczeństwo płynące aż do Słupów Heraklesa, to tym bardziej nie powinniśmy lękać się trudu i kosztów w dążeniu do mądrości<sup>8</sup>”.

## 2. Metafizyka jako *ancilla scientiae*

Wskazanie na służebną rolę metafizyki w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że metafizyka nie jest dyscypliną autonomiczną, a zatem i autorytatywną, i że jest pozbawiona własnych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy i jej autorytet został określony jako *scire propter scire*. Sama zaś metafizyka, będąc filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę

---

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, I, c. 1, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, 25 (1997) 1, s. 239-240.

<sup>8</sup> Tamże, frg. 53.

dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze, jak i humanistyczne, tak teologia, jak i filozofia, nie mogą obejść się bez metafizyki. Wystarczy tylko prześledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze i humanistyczne, a odnajdziemy u ich podstaw różnorodne rozumienia świata i człowieka. Metafizyka pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy występuje w roli *ancilla scientiae* i dostarcza tak przyrodnikom, jak i humanistom oraz teologom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku.

Narzędziem tym jest bez wątpienia dostarczane przez metafizykę rozumienie rzeczywistości i zbudowany na nim obraz świata i człowieka, który stoi u podstaw naukowego (w tym także teologicznego) poznania prawdy o świecie i człowieku. Narzędziem tym jest także język, którym możemy opisać świat osób i rzeczy i naprowadzić na ich rozumienie. Tego typu narzędziami są również odpowiednie pojęcia, za pomocą których formułuje się rozumienie takich rzeczywistości, jak: absolut, osoba, dusza, substancja, natura, dobro, prawda, piękno, relacja, przyczyna, prawo i wiele innych.

Potrzebę korzystania z metafizyki realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i zasad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi. Weźmy na przykład słowo *sacrum*, które przejęły i którym posługują się teologia i filozofia religii. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Mówiąc *sacrum* zamiast Bóg w sztuce, kulturze, religii czy teologii, dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości, dzieląc ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*). *Sacrum* nie jest osobą, nie jest bytem konkretnym. Wprowadzając tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości) do teologii

czy kultury, dokonujemy deformacji idei zarówno Boga, jak i obrazu świata.

Innym przykładem może być słowo *embrion*, które przeniesione z języka biologii do etyki czy antropologii przysłania prawdę o poczętym człowieku, redukując jego rozumienie do bliżej nieokreślonej komórki organicznej. Słowa „zabieg” czy „aborcja” zamiast słowa „zabicie” mówi o kolejnym etapie przysłaniania prawdy o „zabijaniu nienarodzonego człowieka”.

Wyrażenia te, jak i inne tego rodzaju, które weszły do antropologii, filozofii, etyki, zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw zaś tych wyrażzeń kryje się określony obraz świata i człowieka. Dlatego św. Bazyli ostrzegał przed tego typu podmienianiem słów, mówiąc, że:

„diabeł jest to złodziej i kradnie słowa, nie po to, aby uczyć pobożności swych stronników, ale po to, aby oni, przyozdobiwszy słowami i myślami prawdy własną bezbożność, uczynili ją bardziej przekonującą dla tłumu”<sup>9</sup>.

Z perspektywy historii filozofii, teologii czy nauki możemy łatwo dostrzec, jak niekiedy zgubne skutki pociągało za sobą nieumiejętne i bezkrytyczne korzystanie z narzędzi nauk przyrodniczo-matematycznych w filozofii i teologii czy także na odwrót: z filozoficznych i teologicznych w naukach przyrodniczych. Stąd nie bez znaczenia jest, z jakiej filozofii korzysta tak przyrodnik, jak i humanista oraz teolog. A więc jakim językiem i rozumieniem i jakim obrazem świata się posługuje? Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy?

Metafizyka realistyczna, która opiera się na metodzie metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii owych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć **rozumienie** przedmiotu badanego nie tylko w wą-

<sup>9</sup> Cyt. za R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 35.

skim aspekcie, ale także w aspekcie jego całości. W tym też metafizyka realistyczna buduje swój autorytet i zarazem pełni służebną funkcję wobec współczesnej kultury i nauki.

### 3. Realny byt jedynym autorytetem

Każdy, kto wkracza na drogę **rozumiejącego** poznawania świata i człowieka, obojętnie, czy rozpoczął od fizyki, matematyki, biologii, teologii czy sztuki, musi uświadomić sobie, że jedynym autorytetem i gwarancją zachowania wolności w poznaniu jest „słuchanie bardziej rzeczy i rozumu” niż teorii i hipotez. Nie ma bowiem takiej teorii, która by w jakimś fragmencie nie przylegała do rzeczywistości. Ale przecież sam fakt, że jakaś teoria gdzieś „przylega”, nie rozstrzyga, że taka jest ostateczna prawda o rzeczywistości i że taka jest rzeczywistość.

Zniewolenie, któremu poddawany jest naukowiec, może przychodzić z różnych stron. Jednym z najgroźniejszych jego źródeł są zapożyczenia fragmentów czy całych teorii naukowych lub metod poznawania dokonywane przez tego, kto wkracza na drogę naukowego poznawania. Teorie te, będąc określonymi konstruktami poznawczymi (hipotezami lub modelami), często ograniczają dostęp do prawdy rzeczy, podporządkowując ją danej teorii czy hipotezie. Tymczasem ani teorie, ani hipotezy, ani metody w ostateczności nie weryfikują rzeczy, lecz odwrotnie, rzeczy weryfikują teorie. Teorie bowiem zmieniają się i powstają nowe, a „żaba jak była, tak dalej pozostaje żabą”, jak zwykł mawiać Heisenberg.

Podstawowym znakiem wolności w poznawaniu jest więc nie tyle wolność do głoszenia jakichkolwiek teorii i stawiania jakichkolwiek hipotez, lecz przede wszystkim wolność w dotarciu do samej rzeczy. Z tej racji metafizyka proponuje poznanie, które jest przede wszystkim odpowiedzialne wobec osób i rzeczy i wyrażone w odpowiedniej teorii, a nie odwrotnie. Ponadto w badaniach metafizycznych dąży się do neutralnego ujęcia badanego przedmiotu, które wyraża się w tym, że przedmiot brany jest tak, jaki on jest, a nie jaka jest na jego temat

teoria czy hipoteza. Stąd też w ramach poznania metafizycznego dla tak ujętych rzeczy, zjawisk, procesów czy zdarzeń szukamy przedmiotowych racji (przyczyn) ostatecznie tłumaczących ich istnienie i działanie. Rzecz, proces czy zdarzenie same stają się więc przedmiotem poznania, a nie jakaś teoria, dla której poszukiwalibyśmy przedmiotowego odniesienia.

Co zatem będzie przedmiotem METAFIZYKI? W odpowiedzi mówimy krótko, że „wszystko to, co realnie istnieje”, czyli BYTY. Od razu jednak możemy spotkać się z zarzutem, że przecież i fizyk, i biolog, i historyk, i wielu innych za przedmiot swych badań także ma właśnie to, co istnieje. Istnieje przecież materia, istnieje komórka, istnieją zdarzenia itd.

Należy zatem zwrócić uwagę na podwójne rozumienie przedmiotu każdej nauki, w tym także i metafizyki. Wyróżniamy bowiem tzw. przedmiot **materialny** i **formalny**. Przedmiotem materialnym dla danej nauki jest to, na co nakierowane jest jej poznanie.

Przedmiotem materialnym metafizyki jest „wszystko to, co istnieje realnie”. Wyrażenie to wskazuje na nieograniczone pole badań metafizycznych. Dotyczą one tak świata osób, jak i rzeczy, zwierząt i roślin, tego, co materialne, jak i tego, co duchowe (niematerialne). W zakres tych badań wchodzi więc „wszystko, co istnieje”, a więc tak konkretne byty (drzewo, kamień, zwierzę, człowiek), jak i ich istotne właściwości (kształt, kolor, prawda, dobro czy piękno itp.), tak procesy, jak i zdarzenia (życie, działanie, doznawanie, powstawanie, giniecie, poznawanie itp.). Innymi słowy wszystko, co realnie bytuje, wchodzi w zakres badań metafizycznych. Stąd i twierdzenia metafizyczne będą odnosić się nie tylko do jakiejś określonej kategorii rzeczy, lecz do wszystkiego, co jest<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Należy zwrócić uwagę, że tradycje pozytywistyczne we współczesnej filozofii przyczyniły się do zredukowania wszelkiego typu doświadczenia do doświadczenia zmysłowego (empirycznego). Tymczasem słowo „doświadczyć” oznacza tego typu akty poznania ludzkiego, w których i poprzez które mamy bezpośredni dostęp do realnie istniejącej rzeczy. W realnie zaś istniejącej rzeczy, np. w stole, zawarte są nie tylko treści zmysłowego doświadczenia, takie jak: kolor, rodzaj materiału, ciężar itp., lecz



Przedmiot materialny metafizyki tym właśnie różni się od przedmiotu materialnego np. biologii, fizyki, matematyki, teologii czy historii, że zasięgiem swym obejmuje „wszystko, co istnieje”. Tymczasem dla biologa, fizyka, matematyka czy teologa przedmiot materialny zawężony jest do określonej grupy bytów, np. do żywych organizmów, cząstek materii, liczb czy wydarzeń historycznych.

Natomiast przedmiotem **formalnym** nazywamy „aspekt”, w jakim został ujęty badany przedmiot. I tak w przypadku matematyki tym aspektem jest przeliczalność, w przypadku biologii procesy życiowe, dla fizyki natura materii. Natomiast dla metafizyki takim aspektem jest badanie rzeczy, zdarzeń czy procesów, a także właściwości pod kątem ich **istnienia**.

Tak rozumiany przedmiot METAFIZYKI wyróżnia się **realizmem**, to znaczy dotyczy tego, co istnieje. Stąd przedmiotem badań metafizycznych nie są jakieś zdarzenia przyszłe lub przeszłe czy możliwości, lecz to i tylko to (!), co faktycznie istnieje i dane nam jest jako obecne tu i teraz w doświadczeniu empirycznym. Ponadto tak rozumiany przedmiot wyróżnia się **uniwersalizmem**. Znaczy to, że badania metafizyczne dotyczą **wszystkiego**, co istnieje, i nie zamykają się do jakiegś tylko określonej grupy przedmiotów czy zdarzeń. Tymczasem inne dyscypliny filozoficzne czy naukowe mają ograniczony zakres badań i odnoszą się do określonej grupy bytów. Na przykład przedmiot antropologii filozoficznej jest tylko człowiek i jego działanie, przedmiotem fizyki jest materia, przedmiotem biologii organizm żywy (a zatem nie wszystko, co istnieje), itd. Przedmiot metafizyki wyróżnia się także **neutralizmem**. Znaczy to, że samo określenie przedmiotu, jak i sam aspekt badań nie zakładają wcześniej zbudowanej (np. w oparciu o fizykę, matematykę czy inne dyscypliny) teorii tego przedmiotu. Przedmiotem tym jest bowiem „to, co istnieje”. Gdyby na przykład przedmiotem metafizyki była liczba, komórka, atom czy

---

również treści „duchowe” pochodne od intelektu twórcy, takie jak: projekt, zastosowane prawa, które stanowią o prawdzie stołu, a z którymi bezpośrednio może spotkać się właśnie intelekt. I tak jest podobnie z innymi faktami, które są przedmiotem badań metafizycznych.

materia, to nie byłby to przedmiot ujęty neutralnie, gdyż każdy z tych przedmiotów zakłada jakąś teorię (teorię liczby, komórki, atomu, itp.).

Pytaniem naukowym, na które poszukujemy w badaniach metafizycznych odpowiedzi, jest pytanie o przyczynę istnienia tego, co jest, a nie musi być, a więc pytanie: DLACZEGO (DIA TI? – διὰ τί) coś istnieje?

Pytanie metafizyczne ukierunkowuje badania metafizyczne na poszukiwanie koniecznych, a zarazem przedmiotowych racji (przyczyn) istnienia rzeczy, zdarzenia, procesu czy właściwości. Poszukujemy więc w odpowiedzi takich czynników, które pozwalają nam wyjaśnić i zrozumieć na przykład: Dlaczego istnieje człowiek? Dlaczego istnieje jego myślenie, działanie moralne czy twórcze? Dzięki czemu istnieje jego świat roślin, zwierząt i ludzi? Jakie są istotne właściwości tego, co realnie istnieje?

Pierwszorzędnym celem poznania metafizycznego nie jest budowanie teorii czy stawianie hipotez, w ramach których dokonywałyby się wyjaśnianie badanego faktu, procesu czy zdarzenia, lecz poszukiwanie takich realnych czynników, które są ostatecznymi przyczynami istnienia dla badanych faktów. Dopiero ich odkrycie może stanowić podstawę zbudowania określonej teorii (a właściwie wiedzy), w której zawarte byłoby i niejako „zmagazynowane” metafizyczne poznanie, nie zaś poprzez którą wyjaśniałoby się rzeczywistość.

Naczelnym bowiem celem poznania metafizycznego jest dążenie w pierw do zrozumienia faktu bytowania rzeczy (procesu czy zdarzenia), co osiągamy poprzez dotarcie do ostatecznych i koniecznych przyczyn, a następnie ujęcie tego poznania w ramy odpowiedniej teorii.

Całe dzieje metafizyki można potraktować jako **nieustanne** dążenie do ustalenia rozumienia, czym jest byt (to co jest) i jakie są pierwsze i ostateczne przyczyny jego istnienia. Byt bowiem – jak pisał Arystoteles – „rozumie się różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego”<sup>11</sup>. Bytem bowiem w pierwszym rzędzie jest Jan, zaś ucho, włosy, kolor skóry, o tyle, o ile tkwią w Janie, a więc drugorzędnie. Z tej racji BYT rozumiany jest **analogicznie**, a nie jednoznacznie.

<sup>11</sup> Tamże, 1003 a 32.

Znaczy to, że nazywając Jana, roślinę, zwierzę, a także myśl, postępowanie, dzieło sztuki i inne rzeczy bytami, czynimy tak ze względu na to – jak wyjaśniał Arystoteles – że:

„jedne rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, a wszystko inne dlatego, że są to determinacje substancji albo procesy prowadzące do substancji, jej zniszczenie lub brak, albo jakości substancji, albo to, co wytwarza czy sprawia ją bądź też coś pojętego w relacji do niej, wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji”<sup>12</sup>.

By więc nauczyć się czytać prawdę o rzeczach, by nie być na nią **ślepy**m, należy wybrać odpowiednią do przedmiotu i celu badań metodę, korzystając przy tym ze skarbcza historii filozofii. Takim narzędziem jest metoda poznania metafizycznego, która gwarantuje odpowiedzialność wobec rzeczy i uczy – jak mawiał Arystoteles – odróżniać „byt od niebytu” oraz unikać wyjaśniania „bytu przez niebyt”, a więc chroni przed absurdami w poznawaniu i wyjaśnianiu świata osób i rzeczy. „Wszystkim bowiem ludziom – jak pisał Arystoteles we wstępie do pierwszej księgi *Metafizyki* – wrodzone jest pragnienie poznania”<sup>13</sup>. I wszyscy też z natury dążą do poznania prawdy. Nośnikiem zaś tej prawdy i jej źródłem jest świat osób i rzeczy, a człowiek tylko jej odkrywcą i sługą. W ten sposób świat osób i rzeczy staje przed nami jako jedyny autorytet, od którego możemy uczyć się prawdy o nich i sami stawać się mądrymi. Bo człowiek jest tym, czym czyni go rozum.

## Authority of the Realistic Metaphysics

### Summary

The authority of metaphysics as first philosophy, from the beginning has been associated with the philosophy of Aristotle, which dealt with cognition the world which is given to us in experience and has provided an

<sup>12</sup> *Met.*, 1003 a 32 - 1003 b 10.

<sup>13</sup> *Met.*, 980 a 20 - 21.

empirical understanding of the world in the light of the ultimate causes of its existence and activities. In this way, metaphysics has become synonymous with philosophy, which distinguishes the authority of wisdom. With this type of meaning of metaphysics, which is aimed at understanding cognition the really existing world, the basis of its authority is reality.

**Janis (John) Ozolins**

Australian Catholic University

## **Rola autorytetu w etyce**

### **Wprowadzenie**

Jaką rolę, jeśli w ogóle, odgrywa autorytet w procesie decyzyjnym? Niełatwo udzielić odpowiedzi na to pytanie. Niektórzy filozofowie twierdzą, że nie pełni on żadnej roli w procesie podejmowania decyzji, ponieważ autonomiczny, dorosły człowiek ponosi pełną odpowiedzialność za swoje działania. Skoro zaś ponosi pełną odpowiedzialność, to jego czyny budują jego własny autorytet. Gdy mamy więc do czynienia z aktem osoby dorosłej, to wówczas nie szukamy usprawiedliwienia u osób trzecich. Tłumaczenia typu: „Diabeł kazał mi tak uczynić” albo „Bóg przemówił do mnie, abym to uczynił” stanowią lepsze uzasadnienie konkretnego czynu niż powoływanie się na jakiś autorytet. Opinia owych filozofów pozostawia jednak wiele do życzenia, ponieważ przede wszystkim nie zakłada żadnego konkretnego rozumienia autorytetu. Należy zatem najpierw ustalić, czym autorytet jest, a następnie wyjaśnić, dlaczego powyższa koncepcja eliminująca autorytet z porządku moralnego jest niewłaściwa. Moją ambicją nie jest przedstawianie szczegółowej analizy koncepcji autorytetu. Chciałbym skupić się na kilku sposobach wyjaśniania tego zjawiska oraz na związku, jaki zachodzi pomiędzy autorytetem a procesem podejmowania decyzji moralnych. W szczególności zatem skupię się na tych koncepcjach autorytetu, które funkcjonują w ramach teorii etycznych.

Słowo „autorytet” pochodzi z łaciny od słowa *auctor* („twórca”) lub *augere* („rosnąć, pomnażać”). Autorytet jest czymś ustanowio-

nym *de jure* (przez prawo), gdy się z czymś łączy, czemuś towarzyszy, albo gdy jest przez coś popierany, wsparty przez jakąś władzę lub urząd. Jest czymś *de facto* (rzeczywistym), gdy istnieje organ, który faktycznie funkcjonuje, czy to w prawie, czy w zwyczaju, czy też ma charakter samowładczy. Ktoś może wykonywać swoje obowiązki zarówno *de jure*, jak i *de facto* i sytuacja ta może być postrzegana jako idealny stan rzeczy. Autorytet często jest mylnie utożsamiany z siłą. Jest to błąd, ponieważ siłę rozumie się zwykle jako jakąś formę przymusu, w której ludzie, instytucje lub państwa zmuszają innych do przyjęcia swojej woli. Przymus ten może przybierać różne formy, może to być zatem przymus fizyczny, przymus psychologiczny, manipulacja na poziomie podstawowych potrzeb (np. uniemożliwienie zaspokojenia jakiejś potrzeby, gratyfikacja w formie zaspokojenia seksualnego itp.). Autorytet jest na ogół popierany przez władzę. Jednak autorytet w dziedzinie moralności nie potrzebuje dodatkowej siły. Osoba będąca autorytetem moralnym to ktoś, kto wywiera wpływ na innych, dając im przykład moralnie prawym życiem. Nie jest natomiast moralnym autorytetem ten, kto w taki czy inny sposób zmusza ludzi do określonego działania, ponieważ nie tylko narusza wówczas moralny charakter instytucji autorytetu, ale także pozbawia się prawa do bycia nim. Nie można ponadto być moralnym autorytetem *de jure*, ale tylko *de facto*, a zatem nie poprzez ustanowienie, ale poprzez wypracowanie. Jest też drugie znaczenie, jak zobaczymy, pojęcia „autorytet”, w którym stosuje się przedmioty, takie jak książki, instytucje, kodeksy prawa itp. O'Brien uważa jednak, że w takich przypadkach autorytetem i tak zawsze jest osoba, która stoi za tymi przedmiotami (O'Brien, R.P., 1994, s. 740).

Typowymi przykładami autorytetów funkcjonujących *de jure* są te usankcjonowane przez prawo, policję, nauczycieli, prawników, lekarzy i innych znawców danej dziedziny. Istnieje jednak wiele zawodów, w których ktoś jest takim autorytetem *de jure*, np. kierowca autobusu stanowi autorytet w zakresie kierowania pojazdem, pobierania opłaty za przejazd i decydowania o tym, czy pasażerowie mogą przebywać w autobusie. Jak już wspominałem, autorytet *de facto*

rozumiany jest jako autorytet uznany przez innych, albo aktualnie funkcjonujący, albo też jako ktoś, kto bierze odpowiedzialność za władzę, którą sprawuje, choć nie jest to władza udzielona przez inne uprawnione organy ani też władza sprawowana nielegalnie. W ostatnim przypadku byłby to autorytet, który nie został ustanowiony legalnie, ale może raczej autorytet zabrany komuś innemu czy też skonfiskowany. Były Związek Radziecki na przykład był takim autorytetem *de facto* w krajach za żelazną kurtyną, które były okupowane podczas II wojny światowej<sup>1</sup>.

Autorytet, aby mógł funkcjonować właściwie, musi być zarówno *de jure*, jak i *de facto*. Oznacza to, że nie ma sensu przyznawać komuś statusu autorytetu, jeśli nie jest on w stanie temu sprostać. Nauczyciel na przykład, będąc w swojej klasie autorytetem *de jure*, musi jednocześnie być w stanie sprawować kontrolę nad uczniami i umożliwiać im zdobywanie wiedzy. Podobnie rzecz ma się z dyrektorem, któremu wyraźnie brakuje kompetencji, by być autorytetem *de facto*. Nie może on bowiem wprowadzić zmian niezbędnych do poprawy funkcjonowania szkoły tylko dzięki byciu autorytetem *de jure*. Należy odnotować, że nie każdy rodzaj władzy wiąże się ściśle z przymusem, ponieważ jeśli ktoś został uznany przez innych za autorytet, to tym samym ma on prawo do sprawowania władzy nad tymi osobami. Wspomniany kierowca autobusu na przykład ma wręcz obowiązek pobierania opłaty za przejazd, przestrzegania harmonogramu podróży, prowadzenia pojazdu wg ściśle wytyczonej trasy itd. Żaden pasażer nie może wymóc na kierowcy, aby zatrzymał się on w niedozwolonym miejscu albo zmienił trasę przejazdu. Kierowca natomiast może podjąć decyzję o zatrzymaniu pojazdu lub zmianie trasy podróży, jeśli stwierdzi, że tego wymaga bezpieczeństwo jego pasażerów. Takie działania nie mają jednak charakteru przymusu.

---

<sup>1</sup> Część Rosjan zaprzecza, że niektóre kraje, takie jak Łotwa, były kiedykolwiek pod okupacją Związku Radzieckiego. Argumentują, że nie chodziło o okupację, ale właśnie o uwolnienie ludności łotewskiej spod niemieckiej władzy. Jednak fakty historyczne trudno jest zignorować.

## Koncepcje autorytetu w teoriach etycznych

W ramach *Victorian Certificate of Education*, który jest przeznaczony dla studentów mających przed sobą dwa ostatnie lata studiów, funkcjonuje przedmiot z zakresu tematyki *Religia i społeczeństwo*, który nazywa się *Etyka i moralność*<sup>2</sup>, i którego celem jest nauczenie studentów „wyjaśniania procesu podejmowania decyzji w społeczeństwie pluralistycznym”. Wyjaśnianie to obejmuje również problem roli autorytetu w owym procesie (VCE Study Design, 2010, s. 18). Ponadto projekt *Study Design* jest skierowany na wyjaśnienie, jakie są „określenia autorytetów, idee, wartości oraz zasady etyczne wyznaczające perspektywy etyczne, a także jak rozumiany jest proces decyzyjny na gruncie dwóch dominujących w społeczeństwie pluralistycznym tradycji religijnych” oraz na wyjaśnienie, jakie są „autorytety obecnie przywoływane w debatach dotyczących uzasadniania z perspektywy etyki i tzw. moralnego punktu widzenia [kwestii moralnych]” (VCE Study Design, 2010, s. 19). Kolejną umiejętnością, na którą projekt ów kładzie nacisk jest „dostrzeganie autorytetów, na które powołują się w argumentacji poszczególni uczestnicy debaty [dotyczącej procesu decyzyjnego]” (VCE Study Design, 2010, s. 20). Jaka koncepcja autorytetu jest tutaj zakładana? Nie ma właściwie żadnych sugestii ani dla nauczycieli, ani dla studentów, jak w tym kontekście mogliby rozumieć autorytet. Notabene, należy zauważyć, że *Victorian Certificate of Education* jest administrowany przez organ, który nazywa się *Victorian Curriculum and Assessment Authority*. Nasuwa się pytanie, co oznacza termin „autorytet”, który zawiera się w nazwie organizacji, jednak nie będziemy tego drażyć. Istnieje wiele możliwości określenia, co stanowi ów autorytatywny przewodnik prowadzący do określonego działania, np. sumienie działającego, intuicja, zasady etyczne, logika, precedens prawny albo coś, co możemy nazwać autorytetem, bo opieramy się na tym w uzasadnieniu, np. zbiorowa zgoda,

---

<sup>2</sup> Nie będziemy tracić czasu na dyskusję, czym różni się etyka od moralności. Istnieje pewna tendencja w niektórych koncepcjach do wyszukiwania owych dystynkcji.



badania empiryczne, statystyki, autorytet religijny, który płynie bądź z Objawienia, bądź z tekstów świętych, bądź bazuje na opinii szanowanych przywódców religijnych. Nie wszystkie z nich będą bezspornie uważane za autorytatywne lub obowiązujące. Mimo to R.M. Hare twierdzi na przykład, że moralna intuicja dotycząca tego, jak powinniśmy postąpić, nigdy nie będzie miała charakteru dyrektywy czy nakazu moralnego (Hare R.M., 1981, s. 11). Zatem, zdaniem Hare'a, intuicja dotycząca kwestii moralnych nigdy nie będzie tym, czym są uniwersalne zasady moralne, zgodnie z którymi powinniśmy działać. Trudność, z którą musimy się zmierzyć, polega na określeniu, czym tak naprawdę jest ów „autorytet”, albo co czyni kogoś/coś autorytatywnym.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (Catholic Church, 1993) również jest mowa o autorytecie. Otóż żadne społeczeństwo ludzkie nie może być ani uporządkowane, ani dobrze prosperować, jeśli nie ma w nim osób mających status autorytetu i tym samym możliwość podtrzymania społeczeństwa oraz pracy na rzecz dobra wspólnego. Autorytet to zatem „cecha ufundowana na cnocie, dzięki której osoby lub instytucje tworzą prawo i ustanawiają porządek między ludźmi, a tym samym mogą od nich oczekiwać posłuszeństwa” (#1897). Według Katechizmu Kościoła Katolickiego autorytet jest niezbędny dla ładu społecznego w aspekcie pomnażania wspólnego dobra (#1898). Autorytet państwowy pochodzi od Boga (#1899).

Dalej Katechizm stwierdza, że „bycie autorytetem oznacza dawać świadectwo akceptacji określonej hierarchii wartości, podtrzymywanie porządek umożliwiający innym korzystanie z wolności, a także bycie odpowiedzialnym za innych. Osoba będąca autorytetem powinna mądrze przestrzegać zasady sprawiedliwości rozdzielczej, biorąc pod uwagę zarówno potrzeby, jak i wkład osób w utrzymanie harmonii i pokoju. Powinna ponadto zadbać o to, by przyjęte regulacje i dopuszczane środki nie stały się źródłem pokusy realizacji przez członków społeczności jedynie ich partykularnych celów i tym samym szkodzeniu wspólnemu dobru całego społeczeństwa”. Z powyższego wynika w sposób oczywisty, że autorytet pełni doniosłą rolę w aspek-

cie pomnażania dobra wspólnego oraz że spoczywa na nim ogromna odpowiedzialność za dobrobyt obywateli państwa. Mowa jest tu jednak o autorytecie, który przysługuje nie jednej konkretnej osobie podejmującej indywidualne decyzje, ale raczej państwu, które poprzez regulacje prawne umożliwia osobom podejmowanie decyzji i tym samym respektuje ich godność osobistą. Na arenie publicznej państwo może na przykład regulować funkcjonowanie ekonomii.

Germain Grisez (1992, s. 432) twierdzi, że osoba mająca autorytet musi mieć zdolność podejmowania decyzji w imieniu wspólnoty osób, a także winna jest we współpracy z innymi członkami społeczności posłuszeństwo polegające na wykonywaniu określonych czynności wedle ich woli. Są to niezbędne warunki, aby wspólnota mogła powstać i trwać. Grisez dodaje (1992, s. 437), że osoby stanowiące autorytet również same powinny przestrzegać swoich przepisów. U podstaw faktycznego funkcjonowania autorytetu leży przekonanie, że osoba u władzy winna racjonalnie decydować o tym, co jest konieczne do osiągnięcia wspólnego dobra i sprawiedliwie nakazywać innym przestrzeganie tych warunków. Z perspektywy chrześcijaństwa ostatecznym ugruntowaniem dla każdego rodzaju autorytetu jest Bóg, ponieważ to od Niego wszystko pochodzi, to On jest Autorem wszystkiego, co istnieje (*List św. Pawła do Rzymian*, 13:1). Oznacza to, że król/władca posiada absolutny autorytet, ponieważ jego władza pochodzi od Boga. Nie będziemy omawiać tej kwestii szczegółowo, musimy jednak zauważyć, że nasze posłuszeństwo wobec państwa jest uzasadnione w pierwszej instancji tylko wówczas, gdy państwo to działa na rzecz wspólnego dobra i, co podkreśla Grisez, w zgodzie z prawem moralnym, które dla chrześcijan pochodzi od Boga<sup>3</sup>.

Rozumienie autorytetu i bycia autorytatywnym, które funkcjonuje w projekcie *Study Design*, różni się od rozumienia, jakim posługuje się Grisez, a także od tego, jakie odnajdujemy w Katechizmie Kościoła Ka-

---

<sup>3</sup> Św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* doskonale wyjaśnia tę kwestię, dając nam obraz związku, jaki zachodzi pomiędzy prawem: Wiecznym, Boskim, Naturalnym i stanowionym (ludzkiem). Zob. *Summa Theologica* [ST], I-II, Kw. 90-108, do pełnej dyskusji.

tolickiego. W tym ostatnim większy nacisk kładzie się na autorytet jako państwo, chociaż można również tak rozumieć Kościół, a więc jako instytucję niejako określającą kwestie natury etycznej, takie jak np. podejmowanie decyzji. *Design Study* z kolei mówi o autorytecie, ale rozumie go jako jeden z elementów, które spełniają rolę w procesie podejmowania przez jednostkę decyzji. Elliott i Engebretson (1995) proponują zaś takie rozumienie autorytetu, w którym stanowi on podstawę albo fundament, na którym wspiera się decyzja lub uzasadnianie (ss. 205-206). Niemniej jednak autorzy ci przedstawiają nam przydatną klasyfikację. W ramach rozumienia autorytetu zaproponowanego przez Elliotta i Engebretsona można wyróżnić cztery kategorie autorytetów: religijne, społeczne, indywidualne i eksperckie. Grupowanie autorytetów w ten sposób daje następującą klasyfikację. Religijne: (i) nauczanie tradycji religijnej, (ii) prawda objawiona, (iii) przekonania religijne, (iv) nauczanie płynące ze świętych tekstów; Społeczne: (i) decyzja większości, (ii) świadomość zbiorowa (iii) nauczanie „niereligijnych” prądów myślowych, takich jak humanizm i ateizm, (iv) maksymy lub przysłowia; (v) kodeks etyczny lub ogół reguł opartych na tradycji, (vi) przekonania dotyczące ludzi, (vii) prawa lub precedensy prawne, (viii) wartość społeczeństwa, (ix) logika bądź rozum; (x) powszechna korzyść; (xi) badania empiryczne, (xii) statystyki; Eksperckie: (i) głos uznanego lidera; Indywidualne: (i) indywidualne doświadczenie, (ii) indywidualne sumienie, (iii) przekonania filozoficzne, (iv) przekonania dotyczące świata, (v) wartości osobiste; (vi) intuicja, (vii) indywidualny punkt widzenia, (viii) prywatna korzyść, (ix) twarde i jasne zasady. Termin „autorytet” jest używany tutaj w dwóch znaczeniach, w pierwszym – tradycyjnym sensie – chodzi o osobę mającą doświadczenie w danej dziedzinie, określającą jakie działania należy uznać za poprawne, czyli osobę wydającą osąd dotyczący danej sprawy. Natomiast w drugim znaczeniu chodzi o podstawy czy też uprawomocnienie twierdzenia, że dany kierunek działań lub poszczególne decyzje są uzasadnione. Pierwsze znaczenie obejmuje także autorytet instytucji takich jak państwo czy Kościół. Natomiast drugie, jak można stwierdzić, jest w pewnej mierze zależne od pierwszego. Istnieje jednak ryzyko błędu, gdy uzna się, że podstawy twierdzeń posiadają autorytet niezależnie

od osób, a ostatecznie w kwestiach moralnych niezależnie od Boga, lub jeśli ktoś jest ateistą, niezależnie od jakiegoś innego ostatecznego autorytetu, jak ludzkość czy nakazy rozumu. Etyka bowiem, która jest silnie uzależniona od pierwszego rozumienia autorytetu, a zatem jako osoby będącej ekspertem w danej dziedzinie, nie będzie wówczas w ogóle etyką, ponieważ wedle tego rozumienia, ktoś, kto oczekuje od innej osoby, że ta wskaże mu, jak ma postąpić niemal w każdej sytuacji, nie jest autonomiczną osobą. Twierdzenie, że autorytet może być rozumiany jako podstawa czy uprawnomocnienie, nie zwalnia nas z konieczności wzięcia odpowiedzialności za nasze działania, ponieważ ocena czynu jest wówczas związana z oceną podstaw czy też sposobu uzasadniania. Dokonuje tej oceny właśnie jednostka. Nie znaczy to jednak, że nasze moralne działania nie mogą być osądzone autorytatywnie jako dobre czy złe przez kogoś innego. Jezus, na przykład, wezwał osoby, by poszły i nie grzeszyły więcej. „Kiedy to usłyszeli, wszyscy jeden po drugim zaczęli odchodzić, poczynając od starszych, aż do ostatnich. Pozostał tylko Jezus i kobieta, stojąca na środku. Wówczas Jezus podniósłszy się rzekł do niej: Kobieto, gdzież oni są? Nikt cię nie potępił? A ona odrzekła: Nikt, Panie! Rzekł do niej Jezus: I Ja ciebie nie potępiam. - Idź, a od tej chwili już nie grzesz!” (J 8:9-11). Oczywiście, Jezus, przemawiając do kobiety jako autorytet, miał na myśli jej działania moralne. Tym, co powinniśmy w tym miejscu wypunktować, jest to, że Jezus, występując w roli autorytetu, spodziewał się, że kobieta jako autonomiczna jednostka weźmie odpowiedzialność za swoje przyszłe działania. Podczas gdy oczekujemy od dzieci, że będą niejako podlegać władzy autorytetu, jakim są rodzice czy nauczyciele, tak nie oczekujemy już tego od osób dorosłych, które same powinny brać odpowiedzialność za swoje czyny i decyzje, nawet jeśli podlegają one ocenie innych lub też są przez innych zalecane. Uprawnomocnienie oceny etycznej mieści się zatem w drugim rozumieniu autorytetu. Chodzi więc o podstawę, do której możemy się odwołać, usprawiedliwiając nasze twierdzenie, że postępujemy w sposób moralnie właściwy.

Głównym zagadnieniem, na którym się koncentrujemy, są podstawy, w odniesieniu do których dokonujemy oceny etycznej. Dostrzegamy pewne logiczne trudności w proponowanym powyżej twierdzeniu,

że posiadanie pewnych etycznych przekonań jest uzasadnione, gdy żywi je osoba uznana za autorytet. Jest to widoczne, gdy przyjrzymy się następującemu schematowi: X wie, że p, ponieważ: (i) p jest prawdziwe, (ii) X jest przekonany, że p jest prawdziwe oraz (iii) X posiada stosowne podstawy, by uznać p za prawdziwe. Problem pojawia się, gdy powiemy, że X twierdzi, że p, ponieważ Y powiedział mu, że p jest prawdziwe. Oznacza to, że uważamy, że p, ponieważ jesteśmy przekonani, że Y wie, że p oraz, że Y posiada stosowne podstawy, by twierdzić, że p jest prawdziwe. Jeśli wystarczy nam sama wiedza o tym, że Y posiada owe stosowne podstawy, to wówczas nie powinno nam przeszkadzać, że nie wiemy nic więcej na temat p. Oznacza to zatem, że X wie, że Y wie, że p. Wiedząc zaś, że Y wie, że p i będąc świadomym tego stanu wiedzy, nie jest tak, że X może twierdzić, że na pewno p, ale raczej, że na pewno Y twierdzi, że p. Zatem odwołanie się do autorytetu w pierwszym znaczeniu wydaje się w tej sytuacji oznaczać, że X wie, że Y wie, że p i na tej podstawie sądzi, że p.

Powyższy przykład może posłużyć zilustrowaniu kolejnej trudności. Załóżmy, że X wie, że Y jest bardzo dobrym matematykiem i że Y twierdzi, że wie, że twierdzenie Fermata jest poprawne. Ponieważ jednak Y wie, że twierdzenie to jest poprawne, wcale nie oznacza, że X wie, że twierdzenie to jest słuszne, ponieważ X może okazać się osobą niezającą matematyki i tym samym niebędącą w stanie owego twierdzenia zrozumieć. X jednak wie, że Y jest dobrym matematykiem, a więc śmiało może twierdzić, że wie, że Y rozumie to twierdzenie: ma odpowiednie podstawy, by tak było. Z drugiej strony X nie może twierdzić tego samego, co Y, ponieważ nie posiada odpowiednich kompetencji matematycznych. Trudność polega więc na tym, co jest dla X uzasadnieniem poprawności Twierdzenia Fermata. Jeśli zgodzimy się, że podstawą dla takiego uzasadnienia jest to, że X wie, że Y wie, to wówczas musimy zmienić sposób uzasadniania, na taki, w którym powiemy, że istnieją podstawy byśmy mogli twierdzić, że wiemy. Oznacza to, że X twierdząc, że wie, powinien wiedzieć, jakie są powody uznania p za prawdziwe. Jeśli bowiem opiera się tylko na tym, że Y wie, to nie zna warunków, które uzasadniają p. Jeśli po-

zwolimy X polegać wyłącznie na twierdzeniu, że Y wie, to wówczas osłabimy warunki wiedzy.

W uzasadnianiu etycznym problem ten jest znacznie poważniejszy. Wśród filozofów moralności nie ma porozumienia co do tego, które poszczególne propozycje etyczne są prawdziwe, a które fałszywe oraz – co gorsza – co jest dobre, a co złe. Ayer sądził na przykład, że nie ma żadnych etycznych twierdzeń, a są jedynie emocjonalne reakcje na konkretną sytuację (Ayer, AJ, 1974)<sup>4</sup>. Oznacza to, że nie możemy wiedzieć, czy Y twierdzi coś w sposób uzasadniony, ponieważ nie ma ogólnego porozumienia w aspekcie tego, co stanowi wiedzę prawdziwie etyczną. Zatem nie jest możliwe, aby X twierdził, że wie, że coś jest złe, ponieważ wie, że Y wie, że coś jest złe. Musielibyśmy radykalnie zmienić naszą epistemologię, aby dopuścić tę możliwość, zwłaszcza przy zachowaniu twierdzenia, że etyczna argumentacja nie może prowadzić do obiektywnej wiedzy o tym, co jest dobre, a co złe.

Nie wszyscy moralisci utrzymują, że nie ma obiektywnej wiedzy o tym, co jest dobre, a co złe. Zwolennicy teorii prawa naturalnego twierdzą, że ludzie są tego rodzaju istotami, które są w stanie rozpoznać pewne warunki umożliwiające im prawidłowy rozwój i postępowanie w najlepszy możliwy sposób. Twórcą teorii prawa naturalnego jest Arystoteles. Niezwykle wyczerpującą wykładnię znajdujemy również u Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że prawo naturalne wynika z prawa Boskiego i prawa wiecznego. Inni teoretycy opowiadający się za istnieniem prawa naturalnego, jak Grisez (1992) i Finnis (1981), starali się usystematyzować tę wiedzę, ale jako niewynikającą bezpośrednio z metafizyki tomistycznej. W ostatnich dokumentach wydanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną wskazuje się z kolei na istnienie uzasadnionych podstaw dla teorii prawa naturalnego, argumentując tym samym, że wraz z dobrze rozwiniętą antropologią teoria ta może stanowić

---

<sup>4</sup> Ayer nie jest jedynym przedstawicielem emotywizmu etycznego. Zob. także np. eseje Foota (1978) dotyczące filozofii moralnej.

uniwersalną lub globalną etykę. Jeśli się ją przyjmie, czymś oczywistym wydaje się możliwość ustalenia obiektywnych zasad uzasadniających sądy moralne dotyczące tego, co jest dobre, a co złe<sup>5</sup>. Jak jednak ostrzega Tomasz z Akwinu, owa uniwersalna moralność wskaże nam jedynie pewne ogóle i obiektywne zasady, ale nie zwolni nas z odpowiedzialności na konkretne czyny<sup>6</sup>.

Coady (1992) podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, co stanowi podstawę – autorytet – uzasadniania wiedzy w oparciu o świadectwo innych osób. Podejmuje zatem próbę usprawiedliwienia sposobu uzasadniania niedocenianego przez filozofów. Podaje przykład osób, które przyjeżdżają do hotelu i są proszone o wypełnienie formularza, w którym należy podać nazwisko, wiek, datę urodzenia, obywatelstwo i inne szczegóły personalne. Pracownik hotelu uznaje za prawdziwe wszystkie dane, które podały owe osoby. Ponadto inne osoby akceptują to, co ów pracownik mówi im na temat tych, którzy wypełniali kwestionariusz (ss. 6-7). Akceptujemy świadectwo innych ludzi w bardzo wielu sytuacjach życia codziennego. Na tej podstawie Hume stwierdza, że ten typ wnioskowania jest najczęstszym sposobem uznawania twierdzeń za prawdziwe. Píše: „W niemal każdym społeczeństwie wzajemna zależność ludzi jest tak wielka, że niezwykle rzadko osoba podejmuje jakieś działanie całkowicie samodzielnie i bez jakiegokolwiek odniesienia do działań innych osób, które z kolei są niezbędne w uzasadnianiu intencji działania” (Hume, D., 1962, kw. 8, s. 99).

Coady stwierdza, że poleganie na świadectwie innych osób jest nieodłączną cechą nauk społecznych, historii, a także psychologii (s.

---

<sup>5</sup> Zob. Commission Theologique Internationale (Międzynarodowa Komisja Teologiczna) (2010) *A La Recherche D'une Ethique Universelle: Nouveau Regard Sur La Loi Naturelle*, za stroną internetową: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rd\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rd_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html) (14/9/2010). Nieoficjalna wersja angielska autorstwa Josepha Bolina, pt. *W poszukiwaniu uniwersalnej etyki: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, za stroną internetową: <http://www.pathsoflove.com/universal-ethics-natural-law.html> (8/6/2010).

<sup>6</sup> ST I-II, kw. 97, Art. 1-4.

8). Oczywiście jest również to, że świadectwo pełni niezwykle istotną rolę w procesie uczenia się i nauczania.

Coady dodaje, że w ciągu ostatnich kilku stuleci, od czasu, gdy ideologia indywidualistyczna urosła w siłę, znaczenie zależności w kwestiach epistemologicznych jednych osób od drugich zostało zaciemnione.

Kartezjusz w swoim dziele *Rozprawa o metodzie* dyskredytuje skuteczność edukacji opartej na ufności w intelekt wychowanka. Piśze: „I pomyślałem jeszcze, iż jako że wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się mężami, i długo wypadło nam ulegać naszym skłonnościom i naszym wychowawcom, z których pierwsze często były niezgodne z drugimi – prawie niemożliwe jest, aby nasze sądy były tak niezmacone i pewne, jakimi by mogły być, gdybyśmy mieli nasz rozum w pełnym użytkowaniu od samego urodzenia i zawsze przezeń tylko byli kierowani” (Kartezjusz, 1968, część 2).

Również powstanie matematycznej teorii prawdopodobieństwa miało wpływ na wspomniane zaciemnienie znaczenia świadectwa innych osób, ponieważ owo prawdopodobieństwo dotyczyło właśnie tych sądów, których nie można było wyjaśnić w oparciu o racje czy dowody, ale jedynie w oparciu o opinie. Pierwotnie uprawomocnienie opinii miało swe źródło wyłącznie w potwierdzeniu osoby uznanej za wiarygodny autorytet, z czasem jednak pojawił się pomysł, by uzasadniać opinię, odwołując się do czegoś nie-osobowego, jak np. obiektywne obserwacje. Oznaczało to, że świadectwo nie jest już postrzegane jako podstawa przekonania o wiedzy (ss. 14-15).

Coady (s. 16) stwierdza, że Akwinata był gotów przyznać, iż świadectwo pełni ważną rolę w formułowaniu prawdziwych przeobrażeń, ponieważ niektóre świadectwa mogą stanowić część przeobrażeń związanych z wiarą. Tomasz z Akwinu traktuje naszą zależność od innych jako rodzaj wiary, a także uważa to za niezbędne dla społeczności (Patrz św. Tomasz Akwinu, *Summa Theologica* II-II, qu.4, art. 1 i qu.2, art. 1). Bardziej interesujące dla nas jest twierdzenie św. Augustyna w *De Magistro*, a mianowicie, że nie



jest możliwe, by każda osoba była zdolna nauczyć innych tego, co sama wie. Augustyn w szczególności zwraca uwagę na to, że niezależnie, jak użyteczne jest twierdzenie czegoś, co wspiera się na autorytecie, to i tak nie można wówczas twierdzić, że coś się wie. Niechęć Augustyna wynika z przekonania, że tylko Bóg może nauczać. Przekonanie to z kolei ma swe podstawy w twierdzeniu, że gdy dowiadujemy się czegoś nowego, to wówczas nasz stan wiedzy jest jakby nowym stworzeniem, a tylko Bóg może stwarzać. Człowiek, który jest nauczycielem, może rzecz jasna pomóc swoim uczniom poznać coś poprzez nakierowanie ich uwagi na pewne sprawy, jednak uczniowie ci sami muszą się aktywnie zaangażować w przedmiot i niejako przekształcić zdobyte doświadczenie w wiedzę. Takie stanowisko wymaga jednak pewności, że to, co twierdzimy, jest prawdą. To zaś dla Augustyna może być zagwarantowane tylko przez Boga. Świadczenia innych osób są co najwyżej słabą formą autorytetu, choć stanowią pewną formę podstaw dla wiedzy. W innym miejscu, jak choćby w *Retractationes*, Augustyn prezentuje nieco bardziej ambiwalentny stosunek do roli świadectwa i autorytetu. Przyznaje im bowiem znaczenie, jednak w szerszym rozumieniu wiedzy. W przypadku edukacji, mamy do czynienia raczej z szerszym aniżeli z węższym rozumieniem wiedzy, w którego ramach mieści się świadectwo, jako pewna dla tej wiedzy podstawa. Pozwala nam to uznać, że edukacja dostarcza nam wiedzy. Nauka, z którą mamy wówczas do czynienia nie jest wsparta jedynie na opinii (rozumianej jako nieuzasadnione przekonanie), ale jest przekazywana w formie wiedzy w dobrej wierze (*bone fide*). Niemniej jednak należy przyznać, że istnieje pewna luka pomiędzy twierdzeniem, że się wie coś, a twierdzeniem, że coś jest prawdziwe, ponieważ zostało nam to objawione przez Boga jako coś dowiedzionego bądź wspartego na świadectwie.

Coady rozróżnia świadectwo prawomocne i świadectwo naturalne. Twierdzi, że pierwsze zależne jest od szerszego kontekstu (s. 26). Nie zamierzam omawiać różnic, które wymienia Coady, ponieważ bardziej zajmuje mnie problem autorytetu i jego wpływu na nasze

oceny moralne. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na definicję naturalnego świadectwa, którą podaje Coady:

„Mówca S zaświadcza, że p wtedy i tylko wtedy, gdy:

- (1) jego stwierdzenie, że p jest oczywiste, że p i jest poświadczony przez p.
- (2) S ma odpowiednie kompetencje, jest autorytetem lub posiada dokument potwierdzający prawdziwość p.
- (3) oświadczenie S, że p, jest czymś istotnym w dyskusjach lub pomocnym w nierozstrzygniętych kwestiach (które mogą być lub nie być p) i jest skierowane do osób, które potrzebują dowodów w danej sprawie” (s. 42).

Definicję tę najlepiej ilustruje przykład. Załóżmy, że X mówi, że Y wystrzelił z pistoletu i zabił Z. Słowa te będą potraktowane jako świadectwo, jeśli X jest w stanie potwierdzić, że Y wystrzelił z pistoletu, a więc jeśli X był naocznym świadkiem tego zdarzenia i stąd jego twierdzenie, że Y wystrzelił z pistoletu, jest dowodem czynu. Ponadto zakłada się, że X jest w stanie stwierdzić, kiedy pistolet jest odbezpieczony, a do tego nie ma problemów ze wzrokiem itp., a więc można go uznać w tej sprawie za kogoś wiarygodnego. Stanowisko X zostanie uznane za świadectwo oczywiście w sądzie, gdzie będzie się rozstrzygać, czy Y jest winny zastrzelenia Z.

Warto podkreślić, że definicja ta zawiera świadectwo o autorytecie S, aby potwierdzić stanowisko, że p jest prawdziwe. To z kolei prowadzi nas do pytania, czy S posiada odpowiedni autorytet, by wyrażać sąd, że p (w naszym imieniu). Nie jest trudno się zgodzić, że będziemy gotowi przystać na to, co mówią osoby posiadające doświadczenie w danej kwestii lub specjalistyczną wiedzę w danej dziedzinie. Dlatego też, aby sprawdzić autentyczność jakiegoś rękopisu, poprosimy o pomoc wybitnego historyka (choć nie zawsze pomoże on nam ustalić całą prawdę, co odkrył Hugh Trevor-Roper w przypadku dzienników Hitlera<sup>7</sup>); aby ocenić, czy dany dowód został dobrze przeprowadzony, spytamy matematyka; o to, czy dany

<sup>7</sup> Zob. ostatnia biografia Hugh Trevora-Ropera autorstwa Sismana (2010).

odcisk palca należy do określonej osoby, spytamy eksperta od linii papilarnych itd. Tutaj autorytet opiera się więc na konkretnych umiejętnościach i znanstwie. W sprawach dotyczących wiedzy autorytet powinien mieć z założenia charakter tymczasowy, ponieważ może błędnie ocenić daną kwestię.

W kwestiach religijnych Coady zachowuje ostrożność w rozstrzygnięciu, czy pojęcie świadectwa jest adekwatne. Przyznaje jednak, że czasami życie człowieka „świadczy” o potędze Boga w świecie. Na przykład, wyleczony alkoholik może dawać świadectwo, że był w stanie wyzbyć się demona alkoholizmu dzięki mocy Pana. Coady stwierdza, że czymś innym jest możliwość rozszerzania znaczenia pojęcia świadectwa, a czym innym utrzymywanie, że coś, co jest potwierdzone przez świadectwo, jest prawdziwe (ss. 52-53). Alston (1993, ss. 279-284) twierdzi natomiast, że specyfika świadectwa w kwestiach religijnych jest inna, ponieważ dowody, które przyjmuje osoba wyznająca wiarę *p* (gdzie *p* to przekonania religijne), są epistemicznie słabsze dla osób, które tej wiary nie wyznają. Zatem świadectwo dostarczone przez grzesznika, który się nawrócił, nie jest tak silne, jak na przykład świadectwo dostarczone przez percepcję zmysłową. W przypadku wspólnoty wierzących może ono być bardzo silne, ale dla osób spoza tej wspólnoty może być zupełnie bezwartościowe. Oznacza to, że świadectwo jest autorytatywne dla tych, którzy są w tej samej wierze, ale już nie będzie autorytatywne dla tych, którzy w tej wierze nie są. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (1993) odrzuca ideę, że Magisterium Kościoła (czyli jego władza nauczycielska) w sprawach dotyczących moralności pełni tylko rolę „nawoływania sumienia” lub „wskazywania wartości”. Alston twierdzi, że istnieje nieodłączny i nierozzerwalny związek między wiarą a moralnością, tak więc pytania etyczne nie wiążą się tylko z ustaleniem czy jednostki są dobre czy złe (Sectn. 4). Trudnością oczywiście jest to, że w pluralistycznym społeczeństwie występują różnorodne opinie dotyczące kwestii etycznych, natomiast Magisterium Kościoła zwykle ma autorytet tylko dla tych, którzy są wierzący.

Pytanie, które nas zajmuje, dotyczy roli świadectwa w kwestiach etycznych. Gaita twierdzi, że czyjeś działania mogą stanowić punkt odniesienia w niektórych sytuacjach moralnych. Podaje on przykład kobiety, której miłość do jej nienarodzonego jeszcze dziecka może stać się autorytatywna dla kobiety, która rozważa aborcję. Gaita zauważa, że miłość pierwszej kobiety odsłania drugiej kobiecie, że dziecko, które w sobie nosi, jest skarbem. W związku z tym pierwsza kobieta, dzięki swojej miłości do nienarodzonego dziecka, staje się autorytetem dla drugiej kobiety (Gaita R., 1991, ss. 124-126). Innymi słowy, jej miłość jest odpowiedzią, czy też wyrazem tego, co ona i kultura, w jakiej wyrosła, uważają za cenne. To zaś dla drugiej kobiety staje się autorytatywnym znakiem. Miłość ta wydaje się mieć podobny charakter do tego świadectwa, z którym mamy do czynienia w kwestiach religijnych i podobnie jak one wydaje się słabsze od świadectwa, które dostarcza nam percepcja zmysłowa. Jest słabsze, ponieważ w przypadku percepcji zmysłowej zachodzi możliwość intersubiektywnego porozumienia się co do tego, co osoby poznają. W przypadku świadectwa religijnego natomiast mamy do czynienia jedynie z umową zawartą pomiędzy wierzącymi. Co więcej, jeśli nasz język nie pozwala nam określić, co czyni czyjeś działania autorytatywnymi, to tym bardziej natrafiamy na trudności, gdy chcemy wskazać podstawy dla twierdzenia, że coś jest moralne, a coś niemoralne.

Niemniej jednak, wydaje się, że świadectwa dostarczone przez innych ludzi mogą pełnić doniosłą rolę w rozstrzygnięciu kwestii moralnych. Zatem dana osoba może zmienić sposób swojego działania, gdy np. stanie się świadkiem jakiegoś innego działania. Nie oznacza to jednak, że jednostki, które mogą być uznane za moralnych ekspertów, automatycznie obligują nas do tego, byśmy słuchali ich porad dotyczących słuszności bądź niesłuszności jakiegoś działania. Osoby dające świadectwo swoim działaniem mogą nam pomóc w podjęciu określonych decyzji moralnych lub w ich zmianie, ale to do nas należy ostateczne określenie kierunku działania. Jak stwierdza Coady, w kwestiach moralnych to sprawca czynu orzeka o tym, co robi. Co-

ady ostrzega również, że chociaż niektóre osoby mogą stanowić dla nas kierunkowskaz, to jednak należy być bardzo ostrożnym i w zbyt dużym stopniu nie polegać na ich wiedzy moralnej (s. 73).

Jeśli wrócimy do naszej klasyfikacji autorytetów poczynionej na początku tego artykułu, zauważymy, że istnieją różne stopnie uznania czegoś za autorytet. W przypadku autorytetu o charakterze religijnym widzimy, że jest on ograniczony tym, czy osoby mogące potencjalnie skorzystać z jego mocy, są wierzące czy nie. Jeśli ktoś wyznaje określoną wiarę i przyjmuje nauczanie określonej tradycji religijnej, to naturalnie może stać się autorytetem, ale już nie może nikogo zwolnić z odpowiedzialności moralnej. Mimo wszystko to właśnie sumienie, o ile jest właściwie uformowane, powinno być naszym ostatecznym przewodnikiem w postępowaniu. Z kolei w przypadku autorytetu społecznego owa moc oddziaływania wydaje się nieco słabsza. To, że coś zostało wybrane głosem większości bądź przez większość uznane za właściwe, wcale nie musi oznaczać, że jest słuszne, choć naturalnie może stanowić dla nas pewną wskazówkę, gdy będziemy podejmować decyzję. Takie autorytety, jak sumienie większości, maksymy, przysłowia i niereligijne prądy myślowe, mogą stanowić drogowskaz, ale nie podejmą za nas decyzji. Ponadto, w niektórych przypadkach, autorytety, takie jak prawa czy wartości społecznie uznane, mogą być bardzo złymi przewodnikami moralnymi. Kiedyś przecież za moralnie właściwe powszechnie uważano posiadanie niewolników. Dziś natomiast niewolnictwo jest potępiane i uważane za moralnie naganne. Istnieją również współczesne przykłady przepisów prawnych, które ostatecznie uznano za niemoralne. Pokazała to choćby demonstracja obywateli, która miała miejsce w Ameryce w latach sześćdziesiątych. Również badania empiryczne czy statystyczne budzą wątpliwości, gdy usiłuje się za ich pomocą rozstrzygać kwestie moralne i twierdzi się, że stanowią podstawę oceny. Nie chodzi o to, że nie powinno się ich uznawać za podstawę oceny, ale o to, że mogą okazać się niewiarygodne i dlatego też należy szukać takich odniesień, które będą bardziej prawomocne i którymi będzie można usprawiedliwić swoje decyzje moralne. Jeśli na przykład za kryterium ocen moralnych

przyjmujemy społeczny pożytek, to wówczas moralne będzie zabijanie osób starszych, ponieważ zajmują one zbyt dużo łóżek szpitalnych.

W przypadku poszczególnych rodzajów autorytetu trzeba pamiętać, że nie mogą one stanowić ostatecznych instancji w kwestiach dotyczących decyzji moralnych. Indywidualne sumienie, które jest nie-doinformowane lub nieodpowiednio ukształtowane, nie może stanowić wiarygodnego przewodnika w postępowaniu moralnym. Jeśli ktoś nie zrobi wszystkiego, by dowieść, że posiada odpowiednią wiedzę w danej kwestii, to wówczas nie może wydać autorytatywnej oceny. Indywidualne sumienie jest pewnym ostatecznym arbitrem, jednak – jak już pisałem – nie oznacza to, że każde, nawet źle uformowane sumienie, posiada autorytatywny głos w kwestiach moralnych. Prywatne przekonanie o świecie, intuicja czy poglądy filozoficzne mogą odgrywać znaczącą rolę w procesie podejmowania decyzji moralnych, ale same w sobie nie stanowią ostatecznych instancji dla tych decyzji. To samo można powiedzieć w odniesieniu do obowiązujących zasad czy uznanych wartości.

## Podsumowanie

Moje rozważania miały dość szeroki charakter i rozpoczęły się od wskazania różnych sposobów istnienia autorytetu w naszych decyzjach moralnych. Pokróćce wyjaśniłem rozmaite zastosowania takich terminów, jak „autorytet”, „autorytatywny”, „autorytarny”. Skupiłem się na pytaniu o rolę autorytetu w procesie podejmowania decyzji moralnych. W odpowiedzi należy zaznaczyć, że podejmując decyzje moralne, powinno brać się pod uwagę coś więcej aniżeli indywidualne poglądy, preferencje i przekonania. Z powyższej dyskusji na temat roli autorytetu dość jasno wynika także i to, że podejmowana przez nas decyzja powinna opierać się na czymś więcej niż poglądy innych. Wymagana jest bowiem krytyczna refleksja nad tymi poglądami – co chciałem uwzględnić w swoich rozważaniach. Następnie okazało się, że nigdy nie mamy pełnej swobody działania, a w przypadku dobra wspólnego

to państwo powinno pełnić rolę uprawnionego autorytetu, który w sferze publicznej regulowałby postępowanie osób. Omówiłem pokrótce rolę sumienia, aby pokazać, że jakakolwiek dyskusja nad autorytetem ni- jak ma się do naszej odpowiedzialności postępowania zawsze zgodnie z dobrze uformowanym sumieniem. Jednak zagadnienie konfliktu, któ- ry może pojawić się pomiędzy autorytetem a sumieniem, wymaga ode mnie dalszego opracowania. Ważne jest, by dostrzec i uznać rolę, jaką autorytet odgrywa w moralnym procesie decyzyjnym.

tłum. Joanna Kiereś-Łach

## **Authority and its role in Ethics**

### Summary

The subject of the role that authority plays in our moral decision-making is an important one and while it is recognised that as autonomous individuals we take responsibility for our actions, how we come determine how to act inevitably involves authority. We briefly explore what is meant by “authority”, relating it to the teaching of ethics and also to the role of testimony in the formation of the beliefs and values which inform our decision-making. Commented on also is the role of the state as an authority, the sources of that authority and its relation to the individual decision-maker. In relation to this, the tension between external authority and conscience is briefly mentioned, though not discussed. It is concluded that critical reflection and the use of reason are important elements in considering how authority is to be involved in individual decision-making in moral questions.

## **Bibliografia**

- Alston, W. (1993) *Perceiving God*, New York: Cornell University Press  
Aquinas, Thomas (1953) *Truth [De Veritate]*, Vols I-III, tr. R.W. Mulligan, J.V. McGlynn and R.W.Schmidt, Chicago: Henry Regnery Company

- Aquinas, Thomas (1948) *Summa Theologica*, tr. Fathers of the English Dominican Province, New York: Benzinger Bros., republished 1981, Westmoreland, Maryland: Christian Classics
- Augustine (1995) *Against the Academicians and The Teacher [De Magistro]* tr. Peter King, Indianapolis, Indiana: Hackett
- Augustine (1968) *Retractationum, The Retractions*, tr. Mary Inez Bogan, Washington: Catholic University of America Press
- Ayer, A.J. (1974) *Language, Truth and Logic*, London: Penguin
- Catholic Church (1993) *Catechism of the Catholic Church*, Vatican City: Vatican. Available online at URL [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM#fonte](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM#fonte) (7/12/2011)
- Coady, C.A.J. (1992) *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press
- Commission Theologique Internationale (International Theological Commission) (2010) *A La Recherche D'une Ethique Universelle : Nouveau Regard Sur La Loi Naturelle*, available on line at [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090520\\_legge-naturale\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html) (14/9/2010). An unofficial English version by Joseph Bolin called *The Search for Universal Ethics: A New look at Natural Law*, available on line at <http://www.pathsoflove.com/universal-ethics-natural-law.html> (8/6/2010)
- Descartes, R. (1968) *A Discourse on Method and the Meditations*, tr. and intro. F. Sutcliffe, Harmondsworth: Penguin
- Elliott, R. and Engebretson, K. (1995) *Chaos or Clarity: Encountering Ethics*, 2<sup>nd</sup> Ed. Wentworth Falls, NSW: Social Science Press
- Finnis, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press
- Foot, P. (1978) *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press
- Gaita, R. (1991) *Good and Evil*, London: MacMillan
- Grisez, G. (1992) *The Way of the Lord Jesus Christ: Living a Christian Life*, Vol. II, Quincy, Ill.: Franciscan Press
- Hare, R.M. (1981) *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon
- Hume, D. (1962) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London: MacMillan
- John Paul II (1993) *Veritatis Splendor*, Papal Encyclical, Homebush, NSW: St. Paul's Publications
- O'Brien, R.P. (1994) *Catholicism*, revised edition, North Blackburn, Victoria: Collins-Dove



- 
- Victorian Curriculum and Assessment Authority (2010) *Religion and Society: Victorian Certificate of Education Study Design*, East Melbourne: VCAA
- Sisman, A. (2010) *Hugh Trevor-Roper The Biography*, London: Weidenfeld and Nicolson



Piotr Roszak\*

Uniwersytet Nawarra, Pampeluna (Hiszpania)

## Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu *auctoritas* w teologii św. Tomasza z Akwinu

Wiek XIII zostawił po sobie echa ciekawego sporu wokół natury teologii, którą jedni postrzegali jako naukę teoretyczną, a inni praktyczną<sup>1</sup>. Święty Tomasz z Akwinu (1225–1274) już na wstępie *Sumy teologii* uważał za istotne zatrzymanie się przy analizie konsekwencji tego spojrzenia, ponieważ wyznacza ono pewien specyficzny rodzaj uprawiania tej dyscypliny, którą znamienne określał jako *Sacra doctrina*<sup>2</sup>. Kryje ona w sobie, jak widział to już Yves Congar, wczytując się w teksty Doktora Anielskiego, zarówno moment ekonomiczny (historiozbawczy), jak i ontologiczny<sup>3</sup>. Teologia widziana oczyma Akwinaty zakłada oba te aspekty: praktyczny, ponieważ ukierunkowuje postępowanie człowieka (a to jest celem wiary), ale także teoretyczny, gdyż stara się coraz lepiej poznawać Boga. Ale jednak prymat, zdaniem św. Tomasza, należy do zadania

---

\* Dr teologii, adiunkt w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Religioologii Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, profesor stowarzyszony teologii dogmatycznej Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania).

<sup>1</sup> M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Universitas, Kraków 2002, s. 31n.

<sup>2</sup> Por. J. Ghellinck, "Pagina" et "Sacra Pagina". *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné*, w: *Mélanges A. Pelzer*, Louvain 1947, s. 23–59.

<sup>3</sup> Por. Y. Congar, *Le moment 'économique' et le moment 'ontologique' dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique)*, w: *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, J. Vrin, Paris 1967.

poznawania Boga, z którego rodzi się właściwe, adekwatne postępowanie<sup>4</sup>.

Do dziś jest to przedmiotem ciekawej dyskusji, którą ożywiło u końca XX wieku pojawienie się ruchu *Radykalnej Ortodoksji* i jego interpretacji ścisłej zależności (przy zasadniczej jednak odrębności) filozofii od teologii u Akwinaty<sup>5</sup>. Zostawiając nieco na boku ten ciekawy skądinąd spór, warto przypomnieć jednak, że dla św. Tomasza owa *sacra doctrina* jest nauką, która posiada naturę argumentacyjną i dzięki temu pozwala uczynić zrozumiałym Objawienie Boga o sobie samym. Teoretyczny charakter teologii, którego broni Akwinata już w pierwszej kwestii swej *Sumy teologii*, zwracając jednocześnie uwagę, że bardziej niż reguł ludzkiego działania dotyczy tego, kim jest Bóg, czyni z niej jednocześnie naukę w służbie prawdziwej mądrości. A właściwy porządek mądrości, *ordo sapientiae*, to tym samym pewien program odkrywania prawdy w zgodzie z właściwą hierarchią autorytetów, w sposób mądry, respektujący priorytety w refleksji nad tajemnicą Boga<sup>6</sup>.

Zgłębiając kwestie poświęcone autorytetowi i obierając za przewodnika autora średniowiecznego, doświadczamy niezwyklej rozpiętości tematycznej. Aby dobrze zrozumieć sens i fenomen autorytetu pewnych osób, zdaniem Akwinaty trzeba odwołać się do szerszej wizji antropologicznej oraz horyzontu trynitarnego. Dla średniowiecznego teologa, którym jest św. Tomasz z Akwinu, to kwestia ukazania pierwszeństwa autorytetu boskiego, który zawsze jest *prima auctoritas*, a dopiero potem roli autorytetu w teologii, która jest nauczaniem mądrości nieprzemijającej<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Doskonale podsumowuje te aspekty sporu, wydobywając znamienne różnice względem poglądów św. Bonawentury, papież Benedykt XVI w katechezie poświęconej św. Tomaszowi z Akwinu, z 17 marca 2010 roku.

<sup>5</sup> W.J. Hankey, *Why Philosophy abides for Aquinas*, *Heythrop Journal* 3 (2001), s. 329–348; por. także: N. Lash, *Where does Holy Teaching Leave Philosophy? Questions on Milbank's Aquinas*, *Modern Theology* 15 (1999), s. 433–445.

<sup>6</sup> Por. M. Jordan, *Ordering wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1986, s. 185nn.

<sup>7</sup> A. Segura, *Intuiciones tomistas para una teologia en posmodernidad*, *Communio* 37 (2004), s.125–153.

Średniowieczny ideał autorytetu rodzi się z przekonania, że nie jesteśmy pierwsi: poszukiwanie prawdy nie zaczyna się wraz z nami (o czym tak szybko zapomniała nowożytność), ale wnosimy się na „ramionach gigantów” – przywołując słynną metaforę Bernarda z Chartres – z których widzimy lepiej i dalej<sup>8</sup>. Szacunek do autorytetu, właściwy dla pierwszej fazy średniowiecznej teologii, stawiającej na kompilacje uznanych źródeł myśli Ojców Kościoła i wielkich świętych swojej epoki, pochodzi z przekonania o ważności moralnych kwalifikacji: o specyficznym dostępie do mądrości ze strony świętych. Ten *accessus* czy ścieżki dostępu wiążą się z pewnym pokrewieństwem w sprawach ducha, pewną *connaturalitas*<sup>9</sup>.

Podjmując się refleksji nad rozumieniem konceptu *auctoritas* u Akwinaty, musimy jednak zdać sobie również sprawę, że sam św. Tomasz przez wieki był uznawany za autorytet w teologii, choć nie zawsze był traktowany przez potomnych w taki sposób w jaki sam odnosił się do autorytetu św. Augustyna czy innych pisarzy kościelnych patrystyki<sup>10</sup>. To rozumienie autorytetu doskonale weryfikuje się w Tomaszowej praktyce teologicznej, gdy w toku egzegezy Pisma Świętego – a teolog był uważany w jego czasach za *magister in Sacra Pagina* – należało uwzględnić wcześniejsze lektury i interpretacje tekstów natchnionych. To zasadniczy zrąb hermeneutyki Tomaszowej: ukazanie pewnej ciągłości intelektualnej, która dzięki *auctoritas* integruje poszukiwanie mądrości. Przypomniał to Akwinata w jednym ze swoich uniwersyteckich kazań, *Puer Iesu*, że wzrastanie w mądrości dokonuje się w spotkaniu z najlepszymi autorytetami, których moralna przejrzystość pozwala widzieć w nich mistrzów sztuki myślenia i ży-

---

<sup>8</sup> Wskazuje na to św. Tomasz, komentując Ps 43(Vlg) i przywołując znamieny cytat z Księgi Hioba: *Item qui potuerunt docere veritatem, quia antiqui. Job 12: in antiquis est sapientia* – por. *In Ps.*, 43, n. 1

<sup>9</sup> Więcej o istotnej dla Tomaszowej epistemologii idei poznania *per connaturalitatem* zob. T. Ryan, *Revisiting affective knowledge and connaturalitas in Aquinas*, *Theological studies* 1 (2005), s. 49–68.

<sup>10</sup> A. Lobato, *Santo Tomás de Aquino, maestro de maestros*, Monte Carmelo, Burgos 2000.

cia. Ta wyjątkowa *ars* to nie tyle ogromny zasób encyklopedycznych treści, co umiejętność dostrzegania dalej, niezatrzymywania refleksji na powierzchowności, lecz szukania głębi. Tego szukał Tomasz w studiowanych przez siebie księgach dawnych autorów, to w nich szukał *argumentum*, który doprowadzi do pełni wiary.

## 1. Tomasz z Akwinu jako autorytet

Tomasz nie tylko ustanawia właściwe relacje między procedurami racjonalnymi a *auctoritas* w swojej wizji teologii, ale szybko sam staje się autorytetem, choć trzeba przyznać, że jego autorytet rodził się w znamiennych okolicznościach. Można wyróżnić dwa główne momenty tego Tomaszowego marszu przez historię. Z jednej strony milczenie, a nawet prześladowanie, które cechuje okres blisko 50 lat po jego śmierci do czasu kanonizacji w Awinione w 1323 roku<sup>11</sup>, z drugiej zaś uznanie za wzór teologicznej aktywności.

Zaledwie 3 lata po śmierci Tomasza biskup paryski Stefan Tempier ogłasza 7 marca 1277 roku potępienie 219 tez awerroistycznych, a wśród nich tematów podejmowanych przez Akwinatę, jak na przykład: wieczność świata, natura poznania czy zagadnienia antropologiczne<sup>12</sup>. Następca Tomasza na paryskiej katedrze, Egidiusz (Gil) Rzymski (1247–1316), musi ją opuścić z tego właśnie powodu<sup>13</sup>. Kolejne potępienia idą tym razem z Oksfordu (Robert Kilwardby), a w środowisku franciszkańskim powstają *correctoria* (zainicjowane

---

<sup>11</sup> Por. M. Jordan, *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 154–170.

<sup>12</sup> Por. J. Wippel, *Thomas Aquinas and Condemnation of 1277*, *The Modern Schoolman* 72 (1995), s. 233–272.

<sup>13</sup> Por. E. Forment, *Historia de la filosofía. II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid 2004, s. 318. Bezpośrednią przyczyną usunięcia Egidiusza było opublikowanie traktatu *Contra gradus et pluralitatem formarum*, w którym bronił też Akwinaty (przy całym swym eklektycznym podejściu do dziedzictwa myśli św. Tomasza) i odrzuca jako sprzeczne z wiarą głoszenie wielości form w człowieku.

spisem Wilhelma de la Mare) – poprawki do myśli św. Tomasza<sup>14</sup>. Wszystkie te ataki pochodziły ze stanowisk augustyńskich, które nie przyjmowały zasadniczej tezy Tomaszowej antropologii o jedności formy substancjalnej człowieka<sup>15</sup>. Również współbracia Tomasza, dominikanie, choć odwołują się do jego dzieł, to jednak nie do końca są w stanie odkryć ich głębię<sup>16</sup>.

Pod koniec XIII wieku rozpoczyna się jednak obrona Tomasza, do której włączają się nie tylko kapituły prowincjalne dominikanów, ale także sam św. Albert Wielki, czy też wybitni teologowie tamtego czasu, choćby Henryk z Würzburga jako *lector Curiae*. Kolejny z biskupów paryskich, Etienne Bourret, precyzuje, że uwagi jego poprzednika nie dotyczyły jednak św. Tomasza.

W ciągu XIV wieku utrwała się zwyczaj określania Akwinaty tytułem „doktora powszechnego”, a potem także „doktora anielskiego”. Jego dzieła filozoficzne są tłumaczone na hebrajski, a *Suma teologii* również na grecki.

Idąc za propozycją R. Garrigou-Lagrange<sup>17</sup>, można zauważyć, że po pierwszym etapie zdominowanym przez obrońców myśli Akwinaty (*defensiones*) następuje drugi, należący już do *commentatores*, w którym dorobek intelektualny Akwinaty staje się przedmiotem komentarzy i dlatego rozwój jego myśl pozostaje ukształtowany przez uważne studium tekstów Tomaszowych (*Suma teologii* wypiera *Sentencje* Piotra Lombarda, stając się podręcznikiem teologii w średniowieczu)<sup>18</sup>. Trzecim okresem w historii recepcji autorytetu Tomasza był czas określany jako *disputationes*, rozpoczęty soborem trydenckim, w którym dyskutowano nad rozumieniem zawiłych kwestii Tomaszowego

---

<sup>14</sup> A. Nichols, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work and Influence*, Grand Rapids, Cambridge 2002.

<sup>15</sup> A. Lobato, *L'emergencia storica di S. Tommaso*, Verbum 1 (2004), s. 14.

<sup>16</sup> R. Cessario, *A Short History of Thomism*, The Catholic University of America Press, Washington 2005, s. 30nn.

<sup>17</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme*, w: *Dictionnaire de theologie catholique*, t. 15.1, red. A. Vacant, Paris 1946, kol. 827–831.

<sup>18</sup> F. Kerr, *After Aquinas: versions of thomism*, Blackwell Publ., Oxford 2002, s. 12nn.

dyskursu. Po encyklice papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 roku następuje ożywienie studiów nad Tomaszem, przekładające się na pracę nad wydaniem krytycznym jego dzieł (Komisja Leonińska) czy obszernych studiów. Powstaje literatura i opracowania, łącznie z tłumaczeniami na języki narodowe, które pokazują nieprzemijającą wartość myśli św. Tomasza<sup>19</sup>.

Dlaczego w rozważaniach nad autorytetem warto na chwilę przyjrzeć się historii recepcji myśli Akwinaty? Bo jest to historia rodzącego się autorytetu, który nie oznacza materialnego zawładnięcia przestrzeni intelektualnych epoki, lecz jest zdolnością do przejęcia inspiracji jego sposobem myślenia – *secundum Thomam*<sup>20</sup>. Tomasz nie zasłania sobą, lecz uzmysławia, że prawdziwy autorytet odkrywa i wprowadza do *novum*, przed którym stoi człowiek w swoich czasach, oferując pewną pomoc, narzędzie do zgłębiania i poznawania rzeczywistości. Nie chodzi o to, przed czym ostrzegął o. J. M. Bocheński, że Tomasz zna odpowiedź na każde pytanie, i że nie jest policjantem pilnującym ortodoksji, lecz autentycznym *homo inspirans*, który uczy intelektualnej pokory i na jej bazie aspiracji ku temu, co „większe”.

## 2. Dwa wymiary autorytetu według Tomasza

Gdy przyjrzymy się sposobowi uprawiania filozofii przez Akwinatę, odkrywamy, jak głęboko osadzona jest na dialektyce *quaestio* i dialogu z opiniami innych filozofów. „Kwestia” ma pomóc ustalić właściwą interpretację i poprawne rozumienie autorytetów, aby rozwiać wątpliwość (*dubium*) pojawiającą się przy pierwszym kontakcie z tekstem<sup>21</sup>. Wyjaśnianie autorytetów dokonuje się na drodze komentowania

---

<sup>19</sup> Por. E. Alarcon, *Advances in Our Historical Knowledge of Thomas Aquinas*, *Anuario Filosófico* 39/2 (2006), s. 371–399.

<sup>20</sup> Por. I. Iribarren, *Resposio secundum Thomam and the Search for the Early Thomistic School*, *Vivarium* 2 (2001), s. 253–296.

<sup>21</sup> Por. P. Candler, *Reading Immemorally: The Quaestio and the Paragraph in the Summa Theologiae*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 4 (2004), s. 531–557.



i starannego rozdzielania, hierarchizowania autorytetów, dostrzegania fundamentów, na których opierają się twierdzenia poszczególnych *auctoritates* oraz szczególnych, intelektualnych „skrzyżowań” (jak wówczas, gdy Tomasz zauważa moment, w którym chrześcijaństwo i myśl arabska odchodzą od Platona). Jest to procedura, która bierze pod uwagę filozoficzną tradycję szkoły konkretnego autora i opierając się na pewniejszym autorytecie lub rozumowaniu, decyduje się na interpretacje, które wyjaśniają rozbieżności pojawiające się między autorytetami. Takie właśnie podejście Akwinaty – zarówno w filozofii, jak i w teologii – często określa się jako egzegetyczne, tradycyjne oraz hierarchiczne. Stworzyło ono dwa zasadnicze rozumienia autorytetu: z jednej strony jako opinii/twierdzenia, a z drugiej jako synonimu odpowiedzialności za rzetelny i ścisły przekaz prawdy. Zatrzymamy się teraz krótko przy każdym z tych znaczeń.

## 2.1. Autorytet jako *opinio*

Bez wątplenia średniowieczny ideał uniwersytecki żyje w cieniu autorytetów<sup>22</sup>. Dostrzegana między nimi niezgodność prowokuje do intelektualnego zmagania się w stronę prawdy, ale mistrzowie scholastyki – jak św. Tomasz z Akwinu – nie zatrzymują się tylko na tej intencji odczytania prawdziwego sensu przekazu Tradycji<sup>23</sup>. Chodzi również o włączenie współczesnych mu autorytetów w drogę odkrywania prawdy, bo to często *sententia* tychże mistrzów, w porównaniu z przyjmowanymi do tej pory rozwiązaniami, budziła intelektualny niepokój. Prowokowała do pytań o spójność i wyrwała z błęgiego

---

<sup>22</sup> Szerzej o tym kontekście intelektualnym średniowiecznych uniwersytetów w: H. Ridder-Symoens, *A History of the University in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1992–2004; O. Pedersen, *The first universities: Studium generale and the origins of university education in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1997; W. J. Courtenay, *Universities and schooling in medieval society*, Brill, Leiden–Boston 2000.

<sup>23</sup> Por. O. Weijers, *Queritur utrum: recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales* Brepols, Turnhout 2009.

relatywizmu. System *quaestio*, który rodzi się na kanwie lektury i szacunku do autorytetów, prowadzi więc na szczyty myśli scholastycznej: przygotowane dialektyką Boecjusza, ale i prowokacyjnym *Sic et non* Piotra Abelarda, dysputa i kwestia wydają się dla św. Tomasza z Akwinu doskonałym narzędziem prowadzenia refleksji w przestrzeni autorytetów<sup>24</sup>.

Horyzont takiego myślenia wyznacza znamienne przekonanie, ukryte w siatce skomplikowanych procedur logicznych, że autorytet uznanych myślicieli zasługuje na przyjęcie. *Auctoritas* staje się niejako kanałem, za pomocą którego wyraża się myśl średniowieczna: tak rozumiany autorytet nie krępuje, lecz udrażnia i pozwala na szybsze dotarcie do celu. Tymi „wyrobionymi korytami” intelektualnych refleksji, wydrążonymi przez ogień dysputy, są właśnie autorytety, opracowywane często w osobnych zbiorach, jak świadczy o tym choćby *Catena Aurea*, dzieło Akwinaty, w którym zebrał on najważniejsze wypowiedzi Ojców Kościoła (autorytetów) na temat interpretacji każdego z fragmentów czterech Ewangelii<sup>25</sup>.

Ale to, co wydaje się istotne w przyjętym stylu dociekań ukierunkowanych na zdobycie prawdziwej mądrości, to przekonanie, że warto przebywać z „większymi”. Ta postawa intelektualnej skromno-

---

<sup>24</sup> Por. P. Boschung, *Boethius and the early medieval quaestio*, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 1(2004), s. 233–259. Dialektyka Boecjusza, obecna w rozwijanych przez niego *quaestio* została ukształtowana na bazie *Topik* Cy-cerona, stając się metodą dysputy (nie było to jednak zwykle odczytanie autorytetu, ale wsparte szeregiem procedur technicznych). Stosowanie metody „kwestii” jest już poświadczane w IX w., a w XII w. staje się praktycznie powszechne. Jeden z wielkich zwolenników tej metody, Piotr Abelard, troszcząc się o precyzję w rozumieniu *auctoritas* rozróżnia między Pismem Świętym a pozostałymi, późniejszymi autorytetami. Wobec tych ostatnich mamy *liberum iudicium* i jako przykład omylności tychże podaje znamieny przykład *Retractationes* Augustyna. Dlatego autorytet nie uwalnia nas od myślenia: *Non enim praeiudicata doctoris opinio sed doctrinae ratio ponderanda est, sicut scriptum est: Omnia probate, quod bonum est tenete* (Abelard, *Sic et Non*, (ed. BB. Boyer & R.P. McKeon, Chicago 1976) s.103, 324f).

<sup>25</sup> P. Roszak, *Dysputy w życiu średniowiecznego uniwersytetu w świetle Verbum Abbreviatum Piotra Kantora*, w: *Dysputy Nawarryjskie w Toruniu. Debates Navarros en Toruń*, red. Ks. P.Rozsak, KPTKO, Toruń 2010, s. 13–24.

ści czy pokory stoi u podstaw Tomaszowej praktyki wspierania się w refleksji autorytetami. Doskonale wyraził to przekonanie (właściwe także samemu Akwinacie) belgijski teolog z Uniwersytetu Katolickiego w Leuven Adolf Gesché (+2003):

„Im ktoś jest większy w głębokim i prawdziwym znaczeniu tego słowa, tym i my czujemy się więksi w kontakcie z nim. Autorytet (w znaczeniu *auctoritas*) to jest właśnie świadome lub nieświadome zachowanie tego drugiego, który mnie powiększa (*augere*), podnosi (*e-levare*), prowadzi mnie coraz wyżej i wyżej, wychowuje mnie (*e-ducere*), sprawia, że wzrastam. I który im jest większy (*augustus*, ten, który powiększa), prowadzi mnie za rękę drogą mojej tożsamości. Obecność większego ode mnie może stać możliwością doświadczania mojego istnienia, które w mocy tej obecności czuje się „osadzone w autorytecie” (*auctoritas, augere*), z dala od swoich lęków i braków ufności. Zresztą nigdy nie jesteśmy tak wielcy, jak wówczas, gdy mierzymy się z większymi od siebie. Tutaj zawiera się cała symbolika walki Jakuba z aniołem”<sup>26</sup>.

## 2.2. Autorytet jako zadanie i odpowiedzialność

Autorytet dla Akwinaty to jednak nie tylko *opinio*, lecz także pewna *missio*, zadanie powierzone przez kogoś innego. Dzieje się tak przy wykonywaniu posługi kapłańskiej przez wyświęconych szafarzy: Tomasz poświęca wiele miejsca kwestii wierności w działaniu na mocy autorytetu Chrystusa, jak choćby w sakramencie pokuty i pojednania, odpuszczając grzechy, czego dokonuje nie człowiek wypowiadający formułę, lecz sam Chrystus.

Dlatego *auctoritas* nierozzerwalnie wiąże się także z odpowiedzialnością: to rozumienie przebija z kart komentarza św. Tomasza do Psalmów. Człowiekowi została powierzona *auctoritas* nad stworzeniem,

---

<sup>26</sup> A. Gesché, *Przeznaczenie*, przeł. A. Kuryś, W drodze, Poznań 2006, s. 49.

nad dziełem rąk swoich<sup>27</sup>. Winien znać granice swego autorytetu i realizować go w powierzonym sobie wymiarze i zakresie.

W jednym ze swoich kazań uniwersyteckich *Puer Iesu*, w którym Akwinata prowadzi refleksje wokół słynnego (bo „kuszącego teologów przez wieki”, jak zauważa Z. Hayes) zdania z Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 2, 52 o tym, że Chrystus „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi”), zauważa, że do postępowania na drodze mądrości wymaga się czterech cech<sup>28</sup>. Pierwszą z nich jest chęć słuchanie autorytetów, ponieważ żaden człowiek nie jest sam z siebie zdolny do pełnej i wyczerpującej kontemplacji prawdy, lecz potrzebuje wsparcia<sup>29</sup>. Dopiero na kolejnych miejscach wskazuje na chęć poszukiwania, roztropne odpowiadanie oraz uważne medytowanie<sup>30</sup>.

Ta pewna *diligentia*, chęć, z którą powinno się słuchać autorytetów, wyznacza projekt chrześcijańskiego progresu duchowego, który przejawia się w zdobywaniu mądrości. Chodzi o umiejętność postawienia na mistrzów i pewnej pedagogiki wzrastania, którą średnio-wieczni myśliciele uważali za niezwykle istotną kwestię i poświęcali jej osobny traktat często zatytułowany *De maestro*<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> In Ps., 8, n. 5. [...] <sup>19</sup> *Constituisti, idest dedisti dominium. Sed nota quod dicit, quod homo habet auctoritatem super opera manuum, non digitorum; quia non sunt subtilia ut caeli, qui sunt opera digitorum. Homo non potest sibi ea subjicere; et ideo secundo ostendit facultatem dominandi.* Por. P. Roszak, *El hombre ante Dios. Comentario de Tomás de Aquino al Salmo 8 a la luz de sus fuentes*, Scripta Theologica 1 (2011), s. 143–162.

<sup>28</sup> Por. K. Madigan, *Did Jesus “Progress in Wisdom”? Thomas Aquinas on Luke 2:52 in Ancient and High-Medieval Context*, Traditio 52 (1997), s. 179–200.

<sup>29</sup> *Puer Iesu*, pars 3: *Ad hoc autem quod homo in sapientia proficiat quatuor sunt necessaria: scilicet quod libenter audiat, diligenter inquiret, prudenter respondeat, et attente meditetur. Primo dico, ad hoc quod homo in sapientia proficiat necessarium est quod libenter audiat; quia sapientia ibi est profunda quando nullus homo est sufficiens per se ad contemplandum.*

<sup>30</sup> Por. M. Mróz, *Etyka wzrastania dziecka: interpretacja pedagogiczno-moralna „Puer Iesus” św. Tomasza z Akwinu*, Paedagogia Christiana 1 (2007), s. 33–50.

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat w: F. Perez Ruiz, *Tres tratados ‘Sobre el maestro’: Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino*, Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica 53 (1997), s. 191–214.

### 3. Rozumienie *auctoritas* w teologii Akwinaty

Wielu autorów zwraca ostatnio uwagę na wyjątkowe miejsce i hermeneutyczne znaczenie traktatu o Trójcy dla pełnego zrozumienia myśli św. Tomasza. Jest to słuszne także w odniesieniu do tematu autorytetu. W hierarchii autorytetów, które trzeba wziąć pod uwagę, najważniejsze miejsce należy do Boga, którego autorytet przekłada się na Jego wiarygodność. Na kolejnym miejscu dla Akwinaty znajduje się autorytet Pisma Świętego i dopiero potem poszczególnych pisarzy i myślicieli.

#### 3.1. *Auctoritas divina*

Rozważając autorytet Boga, św. Tomasz podkreśla nade wszystko jego źródłowy charakter: jest on pierwszy w porządku ważności i dlatego jest mu właściwy ostateczny autorytet osądzania (*auctoritas iudicandi*), który domaga się podporządkowania. Dlatego na kartach *Sumy przeciw poganom* odnajdziemy częste formuły odwołujące się do zgodności bądź sprzeczności danej tezy względem *auctoritas divina*<sup>32</sup>.

W komentarzu do Psalmów Akwinata zauważa, że owa *auctoritas iudicandi* polega na królewskiej prerogatywie walki ze złem, usuwania go ze struktur ludzkiego życia<sup>33</sup>. To moc stawiania granic złu. Ale to także rozstrzygnięcie o najważniejszych kwestiach, o czym wspomina św. Tomasz na kanwie historii Hioba: Bóg wreszcie przemawia i ocenia przebieg dysputy wokół cierpienia Hioba oraz zaangażowanie jej protagonistów<sup>34</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę, że to rozumie-

---

<sup>32</sup> *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 15 n. 7: *Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet* [...]; *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 104 n. 13. *Haec etiam positio auctoritate divina destruitur* [...]; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 47 n. 8. *Hoc autem auctoritate divina confirmatur* [...].

<sup>33</sup> *In Ps.*, 9, n. 4.

<sup>34</sup> *In Iob*, cap. 38.

nie autorytetu dotyczy zasadniczo aspektu pochodzenia od Boga<sup>35</sup>, pewnej władzy, która przysługuje Bogu jako stwórcy i odkupicielowi człowieka (np. odpuszczanie grzechów<sup>36</sup>).

W tym kontekście wyróżnia się jednak aspekt trynitarny, związany z rozumieniem autorytetu Boga Ojca, który określa św. Tomasz jako *prima auctoritas*<sup>37</sup>. Jest to odniesienie do interpretacji słów, które wypowiada Chrystus w Ewangelii św. Jana: „Ojciec większy jest ode mnie”. Ojciec jest większy od Syna, zauważa Akwinata w swoim komentarzu do tej ewangelii, nie pod względem mocy, wieczności czy wielkości, lecz jako *donantis seu principii auctoritate*<sup>38</sup>. Wiąże się to z głęboką tajemnicą trynitarną, w której Ojciec nie otrzymuje niczego od kogoś innego, natomiast Syn na mocy odwiecznego zrodzenia otrzymuje naturę od Ojca. Autorytet Ojca jest jednocześnie uzasadnieniem teologicznym podjęcia właśnie przez Syna dzieła naprawy (*opus reparationis*), które dokonało się przez tajemnicę wcielenia i męki Chrystusa. Relacja Syna do autorytetu Ojca w łonie Trójcy czyni, zdaniem Akwinaty, jaśniejszym koncept *satisfactio* oraz *deprecatio*<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> *Contra errores Graecorum*, pars 2 cap. 3, gdzie Syn „dzieli” z Ojcem ten sam „autorytet” względem Ducha Świętego (co wyjaśnia zasadność i sens zachodniej formuły, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna).

<sup>36</sup> *Quodl.* II, q. 8 a. 2 ad 2: *per auctoritatem solus Deus culpam remittit [...]*.

<sup>37</sup> In I *Sent.*, d. 15 q. 2 a. 1 ad 3. Por. J. D. Larrú Ramos, *El dinamismo trinitario en la vida de Cristo, luz de la acción humana. Estudio en los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Anthropotes 20/2 (2004), s. 405–418.

<sup>38</sup> In *Io.*, cap. XIV, lect. 8. *Potest etiam dici, secundum Hilarium, quod Pater etiam secundum divinitatem maior est Filio, sed tamen Filius non est minor, sed aequalis. Est enim Pater maior Filio non potestate, aeternitate et magnitudine: sed donantis seu principii auctoritate. Nam Pater nihil ab alio accipit, Filius autem naturam, ut ita dicam, a Patre accipit per aeternam generationem.*

<sup>39</sup> In III. *Sent.*, d. 1 q. 2 a. 2c. Punktem wyjścia tego uzasadnienia jest wspomniana wcześniej wspólna charakterystyka Syna i Ducha Świętego jako tych, którzy coś otrzymują *ex alio*, w przeciwieństwie do Ojca, którego *primitas* polega na niezrodzoności (*innascibilitas*) rozumianej negatywnie, jako niepochodzenie od nikogo. Te ciekawe aspekty teologii trynitarniej rozwinięte w myśli dwóch wielkich teologów średniowiecznych, św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu, przedstawia R.J. Woźniak, *Primitas et plentitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Eunsa, Pamplona 2007, s. 146–151 (porównanie obu stanowisk teologicznych).

Warto zwrócić uwagę na ten wątek Tomaszowej nauki o autorytecie: otrzymujemy go nie z jedynie ludzkiego ustanowienia, ale w głębokim teologicznym sensie pochodzi od Ojca, tego samego, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15). W tym sensie, według św. Tomasza, autorytet oznacza także przyczynowanie dobra<sup>40</sup>.

Tytułem podsumowania możemy stwierdzić, że to właśnie należy do prawdziwego autorytetu (już w kontekście ziemskim): umiejętność doprowadzenia do narodzin dobra w człowieku, pielęgnowanie środowiska wzrostu, czuwanie i stałe impulsowanie do coraz głębszego zakorzenienia się w dobru.

### 3.2. *Auctoritas Sacrae Scripturae*

Autorytet Pisma Świętego wyznacza zasadniczy sposób prowadzenia chrześcijańskiego dyskursu, ponieważ odwołuje się do Bożego autorstwa (*auctor principalis*) Biblii<sup>41</sup>. Choć w historii zaciążył inny wizerunek Akwinaty, filozofa posługującego się skomplikowaną terminologią scholastyczną, to jednak żywiołem Tomasza, co wynika z samej istoty teologii, jest kontemplacja Słowa Bożego. Świadczy o tym nie tylko teologiczny ciężar argumentów z Pisma Świętego, co już sam wymiar liczebny. Jak wylicza F. Ryan, w obu *Sumach* (*Sumie teologii* oraz *Sumie przeciw poganom*) znajdujemy blisko dwadzieścia pięć tysięcy odwołań biblijnych, podczas gdy do tekstów Arystotelesa Tomasz odwołuje się tam jedynie cztery tysiące trzysta razy<sup>42</sup>. Oczywiście prosta statystyka nie wyznacza wagi, którą posiada w myśli

---

<sup>40</sup> In Gal., cap. 1 l. 1. [...] <sup>57</sup> *Ubi primo ponitur bonorum causa; secundo causandi modus, ibi qui dedit; tertio gratiarum actio pro ipsis bonis, ibi cui est honor, etc. Causa autem et auctoritas bonorum est Deus Pater tamquam auctor, in quantum Deus, et tota Trinitas, quae dicitur Deus omnium per creationem.*

<sup>41</sup> J.F. Johnson, *Biblical authority and scholastic theology*, w: *Inerrancy and the church*, Moody Press, Chicago 1984, s. 67–97.

<sup>42</sup> Por. F. Ryan, *Auctoritas in the Theology of St. Thomas Aquinas*, New Blackfiars 88 (2007), s. 444.

danego autora charakter inspiracji intelektualnej, wskazuje jednak na pewne środowisko teologicznego wzrastania, w którym kluczową rolę odgrywa *auctoritas Sacrae Scripturae*. Świadczy to równocześnie, że właściwym kluczem do odczytania samej *Sumy teologii* pozostają komentarze biblijne Akwinaty: cytacje biblijne pojawiające się w kwestiach i artykułach *Sumy* są niczym kapsuły, w których św. Tomasz skondensował myśli inspirowane autorytetem Pisma, będącego przedmiotem szerszej interpretacji w komentarzach biblijnych<sup>43</sup>. Z tego właśnie powodu nie można w pełni odczytać przesłania *Sumy teologii*, nie sięgając do komentarzy biblijnych naszego autora.

Ten autorytet ma charakter chrystologiczny, ponieważ wskazuje na Chrystusa jako nowego Prawodawcę, który swojej godności nie musi udowadniać zewnętrznymi cudami, lecz potwierdza ją sam autorytet Pisma<sup>44</sup>. Z tego powodu teksty Pisma Świętego stają się w teologii Akwinaty argumentami, na podstawie których – jako że *sacra doctrina* ma charakter argumentacyjny (a więc zakładający rozumowanie, ale i ukazanie [*demonstratio*] prawd, w której do głosu dochodzą natura i łaska) – człowiek odkrywa światło prawdy<sup>45</sup>. Teksty biblijne, których głębię wychwalał Tomasz już w swoim inauguracyjnym wykładzie (*Commendatio S. Scripturae*), jako argumenty, otwierają przed teologiem nowe perspektywy i osadzają refleksje na szerszym, historiozbowczym horyzoncie<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> D. A. Keating, *Justification, Sanctification and Divinization in Thomas Aquinas*, w: D. A. Keating, T. Weinandy, J. Yocum (red.), *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, T. & T. Clark, London–New York 2004, s. 139.

<sup>44</sup> Quodlibet II, q. 4 a. 1 ad 2.

<sup>45</sup> *In Ps.*, 45, n. 3. *Et hoc manifestatur ex auctoritate sacrae Scripturae [...]*; por. także P. Sicouly, “*Sacra doctrina*” en santo Tomás de Aquino. *Una opción con implicancias para la comprensión de la teología*, *Studium. Filosofía y Teología* 8 (2005), s. 291–308.

<sup>46</sup> G. Vass, “*Secundum illud Apostoli*”. *A Study of the Use of Biblical Auctoritas in the Systematic Theology of Thomas Aquinas*, Roma 1962; por. także T. Prügl, *Medieval Biblical ‘Principia’ as Reflections on the Nature of Theology*. w: M. Olszewski, *What Is ‘Theology’ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as Reflected in Their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007, s. 253–275.



Prawda Pisma Świętego prowadzi intelekt drogami ku wierze, kształtuje uczucia, ale także pobudza do działania. Jest ostoją w duchowej walce, gdyż obiecuje dobra duchowe i wieczne, na wzór samego Zbawiciela, który właśnie w ten sposób odpierał argumenty Kusiela na pustyni<sup>47</sup>. Świadomy tej wartości *auctoritas Sacrae Scripturae* Akwinata czyni z niej konstrukcję nośną swojej *Sumy teologii* jako dzieła mającego służyć prawdziwemu wzrostowi w mądrości i świętości.

### 3.3. *Auctoritas docendi*

W czasach rzymskich terminem *auctoritas* określano przede wszystkim wiarygodność danej osoby, mającej prawo (autorytet) do wypowiedzania się na dany temat, a więc wskazując na jej kompetencje i znajomość tematu. W czasach Akwinaty termin nabiera specyficznego znaczenia, odnosząc się do wytworu piśmienniczego, pewnego zbioru najważniejszych tekstów z danej dziedziny, które łączono w traktaty. Te zbiory autorytetów z biegiem czasu zaczęły zastępować *compendia* czy *frolilegia*, zawierające wybrane teksty patrystyczne. Przykładano uwagę do poprawnego odczytania tekstu, troszcząc się, aby nie był uszkodzony i umieszczany we właściwym kontekście. Dlatego zaczęto rozróżniać prawdziwe autorytety (*auctoritas*), będące istotnym źródłem teologicznym od szeregu innych źródeł, będących jedynie wyrazem opinii teologów czy myślicieli (*dicta magistralia*), które nie miały już tego samego statusu co *auctoritas*.

---

<sup>47</sup> *In Eph.*, cap. 6 l. 4. *Tentationes praesentes et transitorias extinguit per bona spiritualia et aeterna, quae promittit sacra Scriptura. Unde Dominus Diabolo tentanti producebat et opponebat auctoritates sacrae Scripturae. Et sic debemus facere [...].* Misterium kuszenia odgrywa kluczową rolę w traktacie chrystologicznym św. Tomasa w *Sumie teologii*, tam również Doktor Anielski omawia znaczenie przywołania Pisma Świętego w walce ze Złym. Więcej o charakterystyce Tomaszowej moralności w: M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

Jak wskazuje w swoim ciekawym tekście dotyczącym dynamiki i ducha reformatorskiego we wczesnym średniowieczu Marcia Colish<sup>48</sup>, metodologicznym zamiarem scholastyków było połączenie krytycznej analizy autorytetu z sensem kontekstu historycznego. Mieli świadomość historyczności Kościoła, który nie jest statyczny ani monolityczny, ale dostrzegali także różnice występujące między stanowiskami poszczególnych teologów uznawanych za *auctoritas*. Czasem te różnice można było ze sobą pogodzić, innym razem nie było to możliwe. Na uwagę zasługuje jednak fakt nieustannego prowadzenia refleksji w kontekście autorów klasycznych (w różnym sensie tego słowa)<sup>49</sup>.

Niemniej jednak pozostaje jasne dla Akwinaty – wbrew niektórym opiniom, jakoby cała jego hermeneutyka opierała się na uzgadnianiu autorytetów – że autorytety nawet Ojców Kościoła nie mają charakteru źródłowego: muszą więc szanować autorytet Pisma Świętego oraz samego Kościoła, od którego czerpią swoją *auctoritas* względem wiernych. Sam natomiast fakt istnienia autorytetu nie stanowi ograniczenia dla człowieka, lecz swoisty punkt odniesienia, który pozwala usytuować się w skomplikowanej nieraz materii<sup>50</sup>. Jak w ciemnym pomieszczeniu, w którym nagle zapalone zostaje światło, pozwalające choćby na nie do końca dokładne rozpoznanie kształtów. Dlatego dla Doktora Anielskiego pozostaje czymś nielogicznym odrzucanie źródłowych autorytetów (*manifestum Scripturae testimonium* oraz to, co jest nauczane, *secundum Ecclesiae auctoritatem*). Jasno na ten temat wyraża się sam św. Tomasz w *Sumie teologii*:

---

<sup>48</sup> M. Colish, *The Early Scholastics and the Reform of Doctrine and Practice, w: Reforming the church before modernity: patterns, problems, and approaches*, pod red. Ch. Bellitto, L. Hamilton, Ashgate, Burlington 2005, s. 61–68.

<sup>49</sup> Por. A. Scaglione, *The Classics in Medieval Education, w: The Classics in the Middle Ages*, red. A. Bernardo, S. Levin, Binghamton 1990, s. 343–362.

<sup>50</sup> Dowodzi tego sama terminologia, którą posługuje się Tomasz na określenie teologów katolickich: *catholici tractatores; catholici doctores; sacri doctores*: por. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, *proem.*; d. 5, q. 1, *proem.*; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, *proem.*; *ScG*, lib. I, cap. 13; *De Veritate*, q. 24, a. 10.

„Ponieważ i sama nauka doktorów katolickich czerpie swój autorytet od Kościoła, stąd bardziej opiera się na auctoritate Kościoła niż auctoritate czy to Augustyna czy Hieronima czy jakiegokolwiek innego z doktorów”<sup>51</sup>.

To właśnie zwyczaj Kościoła posiada *maximam auctoritatem* i powinien być brany pod uwagę w pracy teologa (dlatego rozminięcie się z nim uważa Akwinata za błąd), ciesząc się mocą rozstrzygnięcia w sytuacjach, gdy trzeba dokonać wyboru (za kim pójść)<sup>52</sup>. W ten sposób św. Tomasz wskazuje na wyjątkową *auctoritas docendi*, która wiąże się z objęciem „katedry nauczycielskiej”, która nie polega na uzyskaniu jakiejś nowej porcji wiedzy, lecz autorytetu rozumianego jako *opportunitatem communicandi scientiam*<sup>53</sup>. Tu rodzi się wspomniana odpowiedzialność autorytetu: jest to okazja (*opportunitas*), aby przekazać wiedzę niezmaconą błędem, integralną, mogącą doprowadzić do pełnego rozkwitu osoby, realizacji jej słusznych pragnień.

Wobec autorytetu nie można przejść jednak obojętnie: domaga się wyjaśnienia, choćby krótkiego. W tym kontekście św. Tomasz za *auctoritates* nie tyle uznaje osobę, co jej poglądy i dlatego posługuje się tak dziwnie dzisiaj brzmiącym zwrotem *Chrysostomi auctoritates*, etc<sup>54</sup>. Autorytet posiadają ci, przez których Pan mówił, dlatego na szczególną uwagę zasługują święci Kościoła<sup>55</sup>. Nie może zatem dziwić, że do grona *auctoritas* należą wybitni Ojcowie Kościoła, których znaczenia dla ukształtowania teologii Akwinaty trudno pominąć. Nie tylko ze względu na obfite cytacje autorów patrystycznych, lecz szczególnie rodzaj intelektualnego dialogu z autorytetami, który wyznacza

---

<sup>51</sup> *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 12c: *Quia et ipsa doctrina Catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris.*

<sup>52</sup> *Quodlibet* II, q. 4 a. 2 co *maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda...*

<sup>53</sup> *Quodlibet* III, q. 4 a. 1c;

<sup>54</sup> *Quodlibet* III, q. 6 a. 3 ad 1. *Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset (...).*

<sup>55</sup> *In Ps.*, 17, n. 11: [...] *auctoritas, quia Dominus per eos loquebatur.*

ramy Tomaszowego dyskursu<sup>56</sup>. Tomasz czerpie o nich wiadomości albo bezpośrednio z dzieł, ale także z popularnych w jego czasach kompilacji i zwłaszcza dzieł określanych jako glosy (*glossae*).

#### 4. Autorytet w służbie teologii

Jak przypomniał ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary Joseph Ratzinger w swoim dyskursie z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), „teologia ze swojej natury zakłada pewną *auctoritas*”<sup>57</sup>. Wynika to z faktu, że operuje nie na danych, które wypracowuje, ale na wyciągniętej niejako dłoni, która ją wciąga w głęboką rzeczywistość poznania.

Warto zwrócić uwagę na to rozróżnienie. Chodzi o swoisty autorytet prawdy, który wyznaczał również rytm refleksji św. Tomasza<sup>58</sup>. Akwinata jest świadomy historii teologii, zwłaszcza jej niedawnych losów, gdy chrześcijańscy myśliciele, budując metodologiczne podstawy tej dyscypliny, pytali o jej charakter: czy ma być oparta na *auctoritates* czy na *ratio*. Jak wiadomo, spór na ten temat zogniskował największe umysły średniowiecznej Europy, które zaczęły opowiadać się za tradycyjnym nurtem (monastycznym), opartym na autorytetach, albo za *magistri moderni*, reprezentowanymi przez Piotra Abelarda<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Por. G. Berceville, *L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 91/1 (2007), s. 129–144.

<sup>57</sup> J. Ratzinger, *Investidura de doctor «honoris causa» del cardenal J. Ratzinger. Discurso del Emmo. y Revmo. Cardenal Dr. Joseph Ratzinger*, *Scripta Theologica* 2 (1998), s. 387–393.

<sup>58</sup> C. Izquierdo, *Creer y saber: la autoridad de la verdad*, w: J. Aranguren, J. Borobia, M. Lluch, *Fe y razón. I Simposio internacional Fe christiana y cultura contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1999, s. 339–344.

<sup>59</sup> J. Ginther, *There is a Text in this Classroom: The Bible and Theology in the Medieval University*, w: *Essays in medieval philosophy and theology in memory of Walter H. Principe, OSB: fortresses and launching pads*, red. J.R. Ginther, C.N. Still, Ashgate Burlington 2005, s. 19–30.

Dla *sacra doctrina* istotne jest harmonijne współdziałanie obu, ale biorąc pod uwagę specyfikę tej nauki, która swoje zasady czerpie nie z ludzkiego rozumu, lecz z Objawienia, właściwsze wydaje się zaufanie do tych, którym to Objawienie zostało przekazane<sup>60</sup>. Autorytet bazujący jedynie na ludzkim rozumie, zauważa św. Tomasz, jest bardzo słaby (*infirmissimus*), natomiast oparty na Objawieniu Bożym jest najskuteczniejszy (*efficacissimus*)<sup>61</sup>. Dlatego również zdanie filozofów, którzy światłem naturalnego rozumu dotarli do prawdy zasługuje na miano *auctoritas*, choć są to „niejako argumenty zewnętrzne i prawdopodobne” (*extraneis argumentis, et probabilibus*).

Włączanie autorytetu w teologiczne myślenie nie stanowi żadnego uszczerbku dla teologii ani nie pomniejsza jej godności. Autorytet ma bowiem duże szersze znaczenie niż współczesna cytacja czy przypis. Akwinata stawia na dialog między *auctoritas* i rozumem, który ma nie udowodnić wiarę, lecz niejako uczytelnić i wydobyć na światło całe bogactwo tych tematów, którymi zajmuje się teologia, stając w obliczu przekraczającej ludzkie zdolności intelektualne Tajemnicy<sup>62</sup>. Rozum i autorytet stają zatem w służbie widzialności tej Tajemnicy, której objęcie jest możliwe tylko przy współdziałaniu wiary (i zrodzonej z niej *auctoritas*) oraz rozumu. W ten sposób *sacra doctrina* staje się mądrością.

„Ze wszystkich ludzkich mądrości nauka święta jest mądrością najpocześniejszą i jest taką bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju, czyli zakresie. [...] W następstwie za najbardziej mądrego uważa-

---

<sup>60</sup> Por. J.-P. Torrell, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, Revue thomiste 96 (1996), s. 355–396.

<sup>61</sup> *S. Th.*, I, q. 1 a. 8 ad 2. *Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.*

<sup>62</sup> Tomasz we właściwy dla swej scholastycznej mentalności mówi lakonicznie *aliqua alia quae traduntur in hac doctrina* – *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

my takiego człowieka, który zna najwyższą bezwzględnie przyczynę wszechrzeczy: Boga; [...]. Otóż nauka święta, i to jest właśnie jej najbardziej właściwym rysem, wyrokuje o Bogu jako o najwyższej przyczynie; i to nie tylko zajmuje się tym, czego można dowiedzieć się o Bogu ze stworzeń [...], ale co więcej tym, co On sam wie o sobie samym, a czego nam udzielił drogą objawienia. Stąd to nauka święta jest mądrością najwyższego stopnia<sup>63</sup>.

Warto zwrócić uwagę na powiązanie mądrości z umiejętnością wsłuchiwania się w autorytety zakorzenione w Objawieniu; mądrości, która potrafi słuchać i nie zamyka się na dostęp do rzeczywistości przekraczających rozum. Nie zakuwa się w kajdany, by przywołać metaforę papieską z *Fides et ratio*, lecz pozwala się prowadzić boskiej *auctoritas*.

Podkreślał to już św. Augustyn w *De utilitate credendi*, gdy przypominał, że żaden ludzki autorytet nie jest autonomiczny, choćby posługiwał się pięknem formuł retorycznych, które oczarowują i porywają (wiedział o tym dobrze sam Doktor Łaski), lecz taki jest jedynie Chrystus, Wcielona Mądrość, będąc autorytetem *par excellence*<sup>64</sup>. Z właściwą sobie erudycją próbuje w tym dziele przekonać przyjaciela do korzyści, które przynosi człowiekowi wiara. Droga do niej wiedzie jednak przez świadectwo innych, przez autorytety ludzkie, a zwłaszcza autorytet Kościoła, który głosi autentycznego Chrystusa. To poszukiwanie mędrca, którego znała już starożytność – był to bowiem także istotny wątek myśli platońskiej, która wymagała umiejętności odróżnienia mędrca od jedynie „znawcy tematu” i dla zbadania tej sprawy zalecała nawet opuszczenie ojczyzny (jak sugeruje Sokrates w *Fedonie*) – otrzymuje u Augustyna nowy wymiar. Autorytet staje się nośnikiem prawdy, a dla najwyższego autorytetu Chrystusa warto podjąć nawet najdłuższe poszukiwania i wyprawy<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> *S. Th.*, I, q. 1, a. 6c.

<sup>64</sup> Por. F. Pascual, *El De utilitate credendi y la teoría dialógica de san Agustín*, Alpha Omega 1 (2011), s. 3–32.

<sup>65</sup> Szerzej na temat rozumienia autorytetu przez św. Augustyna w monografii: K. H. Lütcke, „*Auctoritas*“ *bei Augustin*, W Kohlhammer, Stuttgart 1968.

## 5. Znaczenie *auctoritas* w systemie egzegetycznym św. Tomasza

Na osobną uwagę zasługuje miejsce i rola *auctoritas* w praktyce komentatorskiej św. Tomasza. Już pobieżna analiza komentarzy Akwinyaty do ksiąg Starego i Nowego Testamentu pokazuje jego szczególnie styl egzegezy, który M. Levering określił jako „egzegezę kościelną”<sup>66</sup>. Jest ona bogata w odniesienia patrystyczne i w ten sposób nawiązująca szczególnie dialog z wcześniejszymi odczytaniem tekstu. W jakimkolwiek z komentarzy odnajdziemy zaskakująco dużo odwołań do interpretacji Ojców Kościoła, którzy pogłębiają Tomaszowe zagłębianie się w tekst natchniony i odkrywanie jego *sensus*<sup>67</sup>. Refleksje autorytetów są okazją do odkrycia kolejnych pokładów tekstu, a nawet zainicjowania „kwestii”, która może rozstrzygnąć sporną interpretację. Niejednokrotnie Tomasz przytacza interpretacje Ojców dotyczące danych fragmentów Pisma Świętego, pokazując w ten sposób potrzebę hermeneutyki ciągłości, ale także bogactwo tradycji egzegetycznej Kościoła. Świadczy to jednocześnie o wielkiej wrażliwości historycznej w uprawianiu egzegezy biblijnej, skoro sięgając po intuicje pisarzy patrystycznych, mamy szansę przybliżyć się niejako do czasów, w których powstały teksty natchnione. Rodzi to pewien szacunek, który nie jest niewolniczym trzymaniem się patrystycznej interpretacji, lecz wpisaniem jej w nowe wymogi swoich czasów, a zwłaszcza w egzegezę uniwersytecką, rządzącą się swoimi prawidłami heurystycznymi, której Tomasz poświęcił szczególne miejsce w swej akademickiej działalności.

---

<sup>66</sup> M. Levering, *Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowl and Aquinas*, *The Thomist* 69 (2005), s. 407–467.

<sup>67</sup> Por. G. Evans, *Exegesis and Authority in the Thirteenth Century*, w: M. Jordan, K. Emery, *‘Ad litteram’: Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, *Notre Dame* 1992, s. 93–111; por. także L. Elders, *Santo Tomás y los Padres de la Iglesia*, *Doctor Communis* 45 (1995), s. 55–80; G. Dahan, *Les Pères dans l’exégèse médiévale de la Bible*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 91/1 (2007), s. 109–128.

## 6. Podsumowanie: *auctoritas* versus *ratio*: współpraca czy konflikt?

Święty Bazyli w jednym ze swoich listów skarży się, że wielu chrześcijan podąża za nowinkami, zostawiając całkowicie na boku tradycję. Rodzi to, jak zauważa, zamieszanie i wątpliwości w zdobywaniu mądrości, a to rozchwianie sprawia, że na nowo potrzebne jest oparcie na solidnej bazie intelektualnej – na solidnych autorytetach<sup>68</sup>.

Posługiwanie się autorytetami w teologii, odpowiada najgłębszej naturze tej dyscypliny. Poświęcił temu szczególną uwagę św. Tomasz w *Kwodlibecie* IV, które poświęcone jest w całości próbie znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Czy nauczyciel, odpowiadając na pytania teologiczne, powinien posługiwać się rozumem czy autorytetem?”. Odpowiedź Tomasza jest uzależniona od wskazania na podwójny cel każdej dysputy. Jeśli ma ona na celu odsunięcie wątpliwości, które się zrodziły, to wówczas najbardziej zalecany sposób jest odwołanie się do *auctoritas*, ale takiego autorytetu, który jest uznawany przez obie strony prowadzonego sporu<sup>69</sup>. Jeśli takowego nie ma, wówczas trzeba odwołać się do racji naturalnych. Warto zauważyć, że dla Tomasza autorytet nie kończy dyskusji na dany temat, lecz często ją inicjuje<sup>70</sup>. Podobnie jak dla wielu Ojców Kościoła i wcześniejszych

---

<sup>68</sup> Św. Bazyli, *List* 90; Tomasz przytacza tę myśl w *S. Th.*, II–II, q. 5, a. 3. Por. także T. Dubay, *Faith and certitude*, Ignatius Press, San Francisco 1985, s. 62.

<sup>69</sup> *Quodlibet*, IV, q. 9 a. 3c. *Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur.*

<sup>70</sup> *In Io.*, cap. XII, lect. 1. *Et hoc potest ex multis locis veteris testamenti haberi, et praecipue Is. c. IX, 7: multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis; Dan. VII, 14: potestas eius potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur. Et ex hac auctoritate duas dubitationes formant: unam de facto, aliam de persona.*



autorów średniowiecznych<sup>71</sup> nie jest też zamachem na autentyczną wolność człowieka, lecz ją artykułuje<sup>72</sup>.

Z pewnością imperatyw podążania za autorytetem odnosi się także do wysiłku streszczającego ideał teologii w średniowieczu: wiary szukającej zrozumienia. Tu również należy szukać wyjaśnienia, dlaczego odpowiedź teologa nie zatrzymuje się na *auctoritas*, lecz idzie również w kierunku *ratio*: dla uprawiających teologię istotne jest nie tyle, że coś jest prawdą (co chce pokazać raczej katecheza), ile dlaczego jest to prawdą<sup>73</sup>. Stąd nie można zatrzymać się jedynie na przytoczeniu samego autorytetu, lecz trzeba odkryć jego przesłanie, *sensus auctoritatis*, o którym wspomina św. Tomasz<sup>74</sup>.

Dlatego Akwinata jasno stawia sprawę języka w mówieniu o Bogu: choć na przykład termin *osoba* nie pojawia się na kartach Pisma Świętego, to jednak mamy prawo do stosowania go, ponieważ wyraża ideę obecną w Biblii<sup>75</sup>. W innym wypadku mielibyśmy archeologiczną wersję teologii, wyrażającej się jedynie językami biblijnymi i w ten sposób nieodpowiadającą na wyzwania czasów. Dlatego obecność *auctoritas* oraz *ratio*, przekładająca się na wielość języków i przybliżeń, mnogość interpretacji, staje się szkołą mądrości, która zbliża do Boga i pozwala kosztować Jego największych tajemnic<sup>76</sup>.

W jakiej więc perspektywie przedstawia św. Tomasz potrzebę autorytetów? Wczytując się w teksty Akwinaty poświęcone *auctoritas*, odkryliśmy, że w gruncie rzeczy przekłada się to na aspirowanie nie do mety przeciętnej, lecz zawsze *ad maiora*, co przejawia się w pie-

---

<sup>71</sup> M. J. González-Haba, „*Auctoritas*” y, „*ratio*” en la teología de San Bernardo, La Ciudad de Dios, 3–4 (1963), s. 542–566.

<sup>72</sup> V. Pacioni, *Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà*, w: *Mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 1995, s. 81–109. Por. także: T. Ring, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Augustinus Verlag, Würzburg 1975.

<sup>73</sup> W. G. Valkenberg, *Words of the Living God, Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Peeters Leuven, Utrecht 2000, 15.

<sup>74</sup> *Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 4 ad 1.

<sup>75</sup> *S. Th.*, I q. 29 a. 3 ad 1.

<sup>76</sup> O tej relacji między wiarą a mądrością por. *S. Th.*, II–II, q. 171 pr.

łęgowaniu cnót ludzkich i chrześcijańskich. Bez wątpienia jest to program o zasięgu społecznym, bo prowadzącym do swego rodzaju rewitalizacji całego społeczeństwa, która dokonuje się na podstawie autorytetów i otwarcia na uniwersalność oraz utrzymywania „wysokiego spojrzenia”. Prawdziwy autorytet to wysiłek ciągłego podnoszenia wzroku, aby nie zatrzymywał się na doczesności, lecz prowadził ku górze.

**Authority vs. the Pursuit of Wisdom.  
Around the Concept of *Auctoritas* in the Theology  
of St. Thomas Aquinas**

Summary

The author, while analyzing the texts on *auctoritas* by St. Thomas Aquinas, underlines that the exigency of authority goes in tandem with aspiring not to mediocrity, but always to *ad maiora* what is manifested with striving for human and Christian virtues. It becomes a basis of social policies as the whole society can be revitalized by acting authorities, discovering universality, and keeping up with “the high look”. Genuine authority results from the permanent effort of lifting eyes up so that they are not stared at temporalness, but at eternity.

**Corina Yoris-Villasana<sup>1</sup>**  
**Uniwersytet Katolicki Andrés Bello w Caracas, Wenezuela**

## **Kryzys autorytetu**

*Auctoritas* to termin łaciński oznaczający dosłownie ‘wzrastanie’ i dlatego w prawie rzymskim kojarzył się z grupą ludzi posiadających uznaną społecznie wiedzę. Kto posiada ową *auctoritas*? Dysponuje nią tylko osoba lub instytucja odznaczająca się odpowiednimi kompetencjami moralnymi, aby wypowiedzieć się w określonej kwestii lub podjąć decyzje w danej sprawie. Bez wątpienia jej wartość ma silny charakter moralny<sup>2</sup>.

W języku potocznym słowo „autorytet” nie odsłania w całej rozciągłości prawdziwego znaczenia, jakie posiada w języku łacińskim. Antonimem tego słowa jest *potestas*, wyraz oznaczający władzę, moc. W systemie prawa rzymskiego termin ten wskazuje na władzę uznaną społecznie, przeciwstawiając go słowu *auctoritas*, oznaczającemu wiedzę społecznie uznaną.

Różnica między tymi dwoma pojęciami ma ogromne znaczenie, gdy zastanawiamy się nad tematem kryzysu autorytetów. Co może się zdarzyć, gdy nie posługujemy się odpowiednim znaczeniem każdego z tych słów? *Auctoritas* nie narzuca się siłą, stosując presję, ale jest owocem Mądrości; podczas gdy *potestas* opiera się na nieodwołalnym użyciu siły w przypadku naruszenia zasad lub norm. Stopień pewno-

---

<sup>1</sup> Profesor tytularny Uniwersytetu Katolickiego Andrés Bello w Caracas, Wenezuela. Przewodnicząca Wenezuelańskiego Towarzystwa Filozoficznego.

<sup>2</sup> Zob. P. Zambrana, R. Domingo, *Auctoritas*. Rev. estud. hist.-juríd. [online]. 1999, n.21 [cyt. 2012-01-15], s. 487-489. dostęp: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S071654551999002100034&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071654551999002100034&lng=es&nrm=iso)>. ISSN0716-5455.

ści, jaki posiada *potestas*, nie będzie zależał od kwestii związanych z tradycją i przekonaniem, lecz wynika z przywileju ustalania obowiązujących wymogów, który posiadają pełniący władzę (*potestas*) nad innymi osobami w społeczeństwie. W ten sposób nietrudno jest stwierdzić, że autorytet i władza obejmują zupełnie odmienne kategorie, tradycyjnie niemożliwe do pojednania między sobą.

Analiza stosowania tych terminów odsyła nas do wielu obszarów życia społecznego. Jednym z nich jest polityka, w której zazwyczaj występują różne warianty znaczeniowe obu pojęć.

W każdej społeczności odnajdziemy władzę, której rolę często przyrównuje się do swoistego łącza społecznego, zdolnego do utrzymania spójności między elementami społecznymi, zawsze narażonymi na rozpad. Władzę tę można sprawować na dwa sposoby: albo za pomocą przymusu, albo przy użyciu perswazji. Z samego założenia władza, w szerokim znaczeniu tego terminu, stara się doprowadzić do sytuacji, w której prawa i przepisy są przestrzegane przez społeczeństwo dla wspólnego dobra. Gdy cel ten nie zostaje osiągnięty, społeczeństwo wkracza w okres dysocjacji i dezorganizacji. Stąd władza stara się podporządkować sobie społeczność za pomocą siły albo posługując się racjami zdolnymi przekonać społeczeństwo<sup>3</sup>. Tym samym możemy stwierdzić, że *potestas* bazuje na sile, uzasadnionej lub nie, podczas gdy *auctoritas* opiera się na rozumie, przekonaniach, wiedzy, zgodzie.

Co stało się w niektórych z naszych społeczeństw Ameryki Łacińskiej? Dlaczego istnieje nadużycie władzy w niektórych z nich? Może powodem jest brak *auctoritas* i nadmiar *potestas*? Stale powtarzającym się elementem naszej rzeczywistości jest pojawianie się tzw. silnych rządów, nie dowodzących przez przedstawicieli militarnej siły, którzy obiecują naszej społeczności przywrócenie wartości i tradycji. Innymi słowy, oferują zrównoważone zespolenie władzy i autorytetu, ale naturalnie nie osiągają tego zamierzenia.

---

<sup>3</sup> Por. Neira, <http://www.enrique-neira.com/Espanol/Analisis-Opinion/Instituciones/Poder/Poder-y-sociedad.htm>).

W przypadku społeczeństwa wenezuelskiego jedną z wyraźnych ran w naszej demokracji jest ogromna niepewność oraz niewielkie zaufanie, które mamy w stosunku do naszego rządu. Hipertroficzne państwo stało się niezdolne do spełniania minimalnych potrzeb coraz bardziej zubożałej populacji, co przyczyniło się, w pewnych okresach, do gwałtownych wystąpień przeciwko polityce neoliberalnej czy dzikiemu liberalizmowi, znajdując wielu naśladowców. Przez niezdolność do walki z korupcją, do wymierzania sprawiedliwości, gwarantowania bezpieczeństwa prawnego i osobistego, pojawiły się głosy sprzeciwu i znalazły swój oddźwięk. Aktualnie niszczy nas korupcja, brak bezpieczeństwa prawnego, jak również osobistego, który wzrósł w sposób znaczący: zło nie znikło, a nawet się nie zmniejszyło; dlatego ponownie pojawia się niebezpieczeństwo odrodzenia łudzących idei, które proponują rozwiązania meksjanistyczne.

Jak przedstawia się relacja *auctoritas* oraz *potestas* w tej rzeczywistości? Sięgając do współczesnych badań społeczno-politycznych, możemy dowiedzieć się, że nasza epoka charakteryzuje się brakiem pewności jeśli chodzi o tzw. wielkie pojęcia, które do niedawna nadały sens naszej polityce. Brak tej pewności konceptualnej wprowadza negatywny skutek: utrudnia wyklarowanie się idei potrzebnych do znalezienia odpowiedniego kierunku w polityce.

Dlatego konieczne jest uściślenie pojęć, ponowne odkrycie znaczenia wartości i dzięki temu odstawienie do lamusa tych już nieaktualnych. Spowodowałyby to pojawienie się czegoś nowego, przywrócenie podstawowych zasad, nietracących na ważności, które czasami pozostają ukryte lub niewyraźne z powodu silnego wpływu różnego rodzaju destabilizacji, będących konsekwencją określonych okoliczności polityczno-ideologicznych, jak na przykład kryzys, który przeżywamy dziś na naszej ziemi obiecanej.

Jeden z głębokich kryzysów narodził się wówczas, gdy staraliśmy się oprzeć na rozumie i zrobić wszystko, żeby górował nad siłą; nasze państwo zdominowane jest obecnie przez siłę militarną i dlatego stało się pilną potrzebą, aby zwierzchnictwo cywilne zadbało o to, żeby ta

militarna siła nie używała władzy do obrony własnego interesu lub interesu tylko wybranej grupy społecznej. Dla osiągnięcia tego celu konieczne jest, aby wojsko nie dominowało rządu ani nie narzucało swojej woli instytucjom i jednostkom cywilnym.

W jaki sposób znaleźliśmy się w tej sytuacji? Wydaje się, że równowaga pomiędzy *auctoritas* i *potestas* nie zaistniała nigdy w naszej historii politycznej; w pewnych jednak dekadach wierzyliśmy, że potęga rozumu zatrumfuje nad siłą. W przeciągu dziesięcioleci to przekonanie wprowadziło wewnętrzny spokój, zagrożony przez brak przejrzystości układów politycznych w czasie kolejnych kadencji.

Władzę możemy rozumieć na dwa sposoby: pierwszy z nich to jej identyfikacja z siłą. Klasycznym przykładem w tym względzie jest *Lewiatan* Hobbesa. Drugi wariant to utożsamienie władzy z łącznikiem pomiędzy rządzącymi i rządzonymi; to spoiwo zapewnia spójność społeczną i jest cechą charakteryzującą demokracje (por. Neira, idem), *auctoritas* łączy się z prawomocnością.

Istotą prawomocnego sprawowania władzy, niezależnie od osobistej oceny treści konkretnych jej zarządzeń, jest gotowość poddania się im bez potrzeby użycia siły. Innymi słowy, dana jednostka podporządkowuje się nie dlatego, że wierzy we wszystko, co jej się podaje, ani dlatego, że obawia się sankcji za swoje nieposłuszeństwo, tylko dlatego, że uznaje prawo do sprawowania władzy przez osobę rządzącą.

Dla Webera ta wiara w prawomocność (praworządność) stanowi podstawę sprawowania władzy. Do tego stopnia, że różnice, które mogą zaistnieć co do podstaw, są decydujące dla określenia rodzaju podporządkowania, czy to w ramach administracyjnych (tzn. poprzez przedstawicieli) przeznaczonych do jego zapewnienia, określając, zarówno charakter sprawowanej władzy, jak również jego efekty. Dlatego rozróżnienie rodzajów władzy opiera się na klasyfikacji aspiracji prawomocności. Nie zagłębiając się w szczegóły teorii Webera dotyczącej różnorodności władzy, należy pamiętać, że wyróżnia on trzy podstawowe rodzaje władzy prawomocnej, której zasadniczy

fundament cechują: 1) charakter logiczny (oparty na aprobacie pewnych bezosobowych zasad i na uznaniu prawa tych, którzy zostali powołani do sprawowania władzy, przestrzegając tych właśnie zasad); 2) charakter tradycyjny (oparty na powszechnej wierze w wartość tradycji, towarzyszącej nam od wszechczasów i uznaniu praworządności sprawowanej władzy przez powołanych do niej przez tradycję) oraz 3) charakter charyzmatyczny (opiera się na podporządkowaniu się jednostkom posiadającym nadzwyczajne cechy, takie jak świętość, heroizm, lub charakteryzujących się wybitną osobowością) (Max Weber: 1974, 173).

Co dzieje się, gdy pierwotnie prawomocna władza traci swoją prawomocność? Warto przytoczyć wypowiedź jednego z autorów, dziś prawie już zapomnianego, w której oferuje nam opracowanie opisowej koncepcji prawomocności, niezależnej od Maxa Webera, zawierającej interesujący element, który możemy wykorzystać do naszych obecnych refleksji. Chodzi o Guglielmo Ferrero (1871-1942), autora książki zatytułowanej *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, uznanej przez niego samego za rodzaj duchowego testamentu. „Niewidzialne duchy miasta”, duchy opiekuńcze, duchy dobroczynne reprezentują różnorodne podstawy, które w ciągu naszych czasów ufundowały systemy władzy uważane za praworządne przez tych, którzy im podlegali. Istota praworządności systemu władzy związana jest zwykle, ale nie zawsze, z faktem, że władza ta jest w stanie uwolnić społeczeństwo od strachu. W przeciwieństwie do niej bezprawna władza opiera się właśnie na strachu. Nigdy jednak nie możemy być pewni, że reakcja tych, których próbuje się zdominować za pomocą strachu, objawi się subordynacją, a nie buntem; bezprawna władza jest władzą, która czuje się zagrożona, jest władzą zdominowaną przez ten strach. Strach, który powoduje wzrost niepokoju i związane z nim racjonalne zagrożenie, wpadając w błędne koło.

To, co chcielibyśmy wydobyć z dzieła Ferrera, to relacja między strachem i bezprawiem władzy, która pozwala nam dodać istotne narzędzie do naszej teorii, które możemy zdefiniować jako znak praworządności. Tak samo jak strach sprawującego władzę symbolizuje nie-

uznanie go jako praworządnego władcy w oczach tych, nad którymi władza jest sprawowana, również brak strachu pozbawienia władzy jednostki, która ją sprawuje, jak i niepodjęcie żadnych dodatkowych środków, aby tak się nie stało, może symbolizować pewność co do praworządności tej władzy.

Z drugiej jednak strony, gdy pojawia się kryzys władzy, jaki aktualnie przeżywamy, należy poważnie rozważyć dylemat skuteczności-prawomocności. Mówiąc wprost: jeżeli nie widać efektów, władza traci swoją prawomocność. Ale w naszym przypadku doszliśmy do momentu, w którym większość obywateli Wenezueli nie zna zasad prawnych regulujących życie naszego społeczeństwa, nie zna Konstytucji. Przeżywamy taką sytuację już od dłuższego czasu, ale teraz pogłębiła się, ponieważ wiele osób opiera się na tym właśnie naruszaniu prawa. Zaoferowano nam podróż do krainy mlekiem i miodem płynącej, miejsca, w którym panuje dobrobyt i przepych, a skończyła się ona upadkiem na samo dno: po utraceniu efektywności i prawomocności obywatele Wenezueli zaczęli wyrażać swoje niezadowolenie i zbulwersowanie, zaczęli czuć się oszukany. Obywatel podlegający władzy rozpoczął swój pokojowy protest. Osoba rządząca, widząc osłabienie swojej władzy i zdając sobie sprawę z działań przeciwko „niewidzialnym duchom miasta”, poczuła strach, który można odczytać w jednoznaczny sposób jako strach przed utratą władzy. Dlatego uderzyła w środki masowego przekazu, w dziennikarzy, w przedsiębiorców, w pedagogów, w Kościół. Oznaczało to rozpoczęcie kampanii zastraszania, która jednak zwróciła się przeciwko nim i nie tylko nie złamała niczyjej woli, ale zachęciła do buntu. Dziś znajdujemy się w błędnym kole, tak doskonale opisanym przez Ferrera<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Refleksja o prawomocności i strachu stanowi część szerszej pracy, którą zatytułowałam „Ilegitimidad del poder y miedo proyectados en lo realmaravilloso”. Jej część została opublikowana w *Araucaria*: Sevilla, N° 5, 57-71. Aby niniejsze rozważania stały się bardziej zrozumiałe, przytaczam kilka punktów tamtej pracy opublikowanej w *Araucaria* w tym, co odnosi się do teorii strachu wyłożonej przez Ferrera.



W takim świetle możemy zauważyć, że domniemana równowaga między *potestas* i *auctoritas* zachwiała się. Napięcie pomiędzy *auctoritas* i *potestas* było przyczyną aktów przemocy i wywołało nasilenie represji ze strony rządu. Rozpoczęła się era przemocy różnego rodzaju, gdzie możemy znaleźć pewien typ, który nazwiemy przemocą wypowiedzi. Nic bardziej oddalonego od *auctoritas* jak przemoc słowna.

Pełen przemocy dyskurs polityczny odpowiada konkretnej strategii, której zadaniem jest sprawowanie kontroli nad społeczeństwem. Wplata się on w konkretne zdarzenia, takie jak demonstracje i zamieszki, wspierając się na mitach i legendach<sup>5</sup>. „(...) Kiedy wydarzenia są włączane w dyskursy interpretacyjne i utożsamiają się z tym, co Apter nazywa „społecznościami dyskursywnymi”, przemoc polityczna nie tylko się wzmacnia, ale też staje się samowystarczalna i niezależna. Pewne zdarzenie, które w normalnych okolicznościach nie spowodowałyby żadnego komentarza, niejako zatrzymuje czas i uruchamia je od początku. Sens nowych znaczeń narasta z coraz większą siłą i wydarzenie nabiera głębszego znaczenia. Historia opowiadana wiele razy uspołecznia się. Skolektywizowane historie mają swoje konsekwencje kiedy, przekształcone w mity, dążą do bycia historią i historia ta interpretowana jest jako teoria, która stara się wyjaśnić zdarzenia historyczne, zamienione na metafory w procesie narracyjnym, stając się metonimią teorii” (Degregori: 2000, 495).

W jednej z moich poprzednich prac dotyczącej argumentacji i dialogu (Yoris: 2010, 1) przytoczyłam konkretny przykład w aktualnej historii politycznej mojego kraju. „Jeden z latynoamerykańskich liderów w imię demokracji groził w kampanii wyborczej swoim przeciwnikom, nazywając ich wrogami, których powinien eksterminować; kilka lat później ponowił atak, domagając się zniesienia z powierzchni ziemi swoich oponentów. Znaczące jest to, że groźby te zostały wyrażone w imię obrony demokracji”. Takie słowa, oderwane i nie-

---

<sup>5</sup> Por. C. Iván Degregori, *Discurso y violencia política en Sendero Luminoso* w: [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/29\(3\)/493.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/29(3)/493.pdf).

utrwalane, nie byłyby niczym więcej jak zwykłym, chwilowym dyskursem, jednak nasilone powtarzającymi się audycjami telewizyjnymi pełnymi gróźb, przemówieniami, propagandą, pomnażanymi w ciągu dwunastu lat, stają się środkiem do wywołania przemocy i narzuceniem swojego stylu polityki. Jakikolwiek zdarzenie staje się znaczące, uzyskując symboliczny wydzźwięk wewnątrz systemu językowego, który się tworzy. System ten dąży do osiągnięcia jednego celu, zdobycia władzy i utrzymania jej.

Rzeczywiście, władza wykonywana była do momentu bez *auctoritas* i efektem tego jest nic innego jak demokracja wynikająca z połączenia autorytaryzmu i tyranii, ukrytych pod demokratyczno-prawnym płaszczkiem.

tłum. Dariusz Galik

## The Crisis of Authority

### Summary

The authoress analyzes the term „authority”. She noted that *auctoritas* is the Latin term which literally meaning ‚growth’ and that is why the Roman law was associated with a group of people with a socially recognized knowledge. It has only the person or institution distinguished by its respective moral powers to speak on specific issues or make decisions on the matter. Without a doubt, value of this person (or institution) has a strong moral character. In everyday language the word „authority” does not fully reveal the true meaning as it has in Latin. Antonym of the word is *potestas*, the word denoting power, strength. In the system of Roman law this term indicates the authorities recognized socially as opposed to the word of *auctoritas*, which means socially recognized erudition (knowledge). Analysis of the use of these terms refers us to many areas of social life. One is politics, where usually there are different variants of meaning of both concepts. The authoress presents the relationship between *auctoritas* and *potestas* in reality of the Venezuelan population. She reaches for that purpose to the modern socio-political research.

## Bibliografia

- Degregori, Carlos Iván (2000), *Violencia y Discurso Político en Sendero Luminoso*, w: "Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines", 29 (3), 493-513.  
Dostępne także pod: [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/29\(3\)/493.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/29(3)/493.pdf)
- Ferrero, Guglielmo (1998), *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos.
- Neira, Enrique (2011), *Poder y Sociedad*, <http://www.enrique-neira.com/Espanol/Analisis-Opinion/Instituciones/Poder/Poder-y-sociedad.htm>
- Weber, Max (1974), *Economía y Sociedad*, México.
- Yoris-Villasana, Corina (2001), *Ilegitimidad del poder y miedo proyectados en lo realmaravilloso*, w: "Araucaria", N° 5. (2010), *¿Dialogando sin argumentos?* W druku. (2011), *Violencia y falacias en el discurso político*, W druku.



**Ks. Paweł Tarasiewicz**  
**Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II**

## **Pseudoautorytet zdemaskowany**

W języku polskim słowo *autorytet* oznacza przede wszystkim kogoś obdarzonego uznaniem z uwagi na umysłową lub moralną powagę, bądź też na znakomite osiągnięcia w jakiejś dziedzinie wiedzy lub działalności<sup>1</sup>. Stosowanie tego słowa w praktyce wiąże się jednak z poważnymi problemami, które generują liczne spory. Z jednej strony istnieją kontrowersje co do racji istnienia autorytetu, które dzielą dyskutujących na jego obrońców i przeciwników. Z drugiej – zdarzają się trudności z oddzieleniem autorytetu autentycznego od pozornego, co prowadzi do nieporozumień wśród samych zwolenników tego fenomenu.

Niniejsze rozważania wpisują się w dyskusję na temat autorytetu, podejmując próbę wyjaśnienia zjawiska pseudoautorytetu. Pierwsza część refleksji dotyczy racji, dla których rozpoznanie pseudoautorytetu jest zadaniem uzasadnionym. Część druga koncentruje się na

---

<sup>1</sup> Zob. M. Jarosz, *Słownik wyrazów obcych*, Wrocław 2001, s. 70; W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 32. Dopiero w dalszym znaczeniu autorytet to „symbol, wytwór, funkcja lub surogat zastępujący osobę. Rolę autorytetu pełnią wtedy elementy osobowościowe (rozum, wola, sumienie), naturalne grupy społeczne (rodzina, naród, rasa, klasa), władza, instytucje, organizacje (państwo, Kościół, szkoła, stowarzyszenie, partia, klub), systemy religijne, moralne lub ideologiczne (np. utopia, idol), struktury abstrakcyjno-poznawcze (język, nauka, światopogląd, filozofia, teologia), produkty kultury masowej (moda, reklama, film, telewizja), wytwory cywilizacyjno-techniczne (produkty maszyn i urządzeń), różne zjawiska natury i jej przedmioty” (zob. Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1989, kol. 1164).

specyficie pseudoautorytetu, wskazując na to, czym autorytet dla zachowania swojej tożsamości być nie może<sup>2</sup>. Natomiast część ostatnia stara się dotrzeć do głównych przyczyn obecności pseudoautorytetów w kulturze.

## Dlaczego demaskować?

Autorytety towarzyszą człowiekowi na każdym etapie jego rozwoju. W dzieciństwie są nimi rodzice i inne osoby dorosłe, których przykład i słowo są przyjmowane bez zastrzeżeń z uwagi na ich domniemaną wszechwiedzę. W okresie dorastania rozpoczyna się samodzielne poszukiwanie autorytetów, które z czasem zyskuje na dojrzałości i odpowiedzialności. Bezkrytyczna ufność w autorytety ustępuje wówczas miejsca przekonaniu, że każdy z nich musi na swój status zasłużyć solidnością i wynikami swego życia<sup>3</sup>.

Szczególne odpowiedzialność za kulturę autorytetów spoczywa na edukacji. Skoro bowiem rozwój człowieka jest nierozdzielnie związany z podmiotami, które biorą udział w kształtowaniu jego sądów, po-

---

<sup>2</sup> Por. M. Howiecki, *Strażnicy, żeglarze i błazny. Autorytety i media*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 65: Wydaje się bowiem, że łatwiej jest „wyróżnić cechy, które *same z siebie* nie tworzą jeszcze prawdziwego autorytetu, choć wmówiono nam dość skutecznie, iż właśnie tworzą”.

<sup>3</sup> Por. W. D. Handcock, *The Function and Nature of Authority in Society*, „Philosophy” 28(1953) nr 105, s. 100; Z. Chlewiński, S. Majdański, dz. cyt., kol. 1165; A. Aleksander, A. Panek, D. Topa, *Drogi i bezdroża, czyli słów kilka o autorytecie i kondycji nauczyciela w okresie przemian*, „Edukacja Dorosłych” 1999 nr 1, s. 5; K. Wroczyński, *Autorytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk SDB, Lublin 2000, s. 427: „Samo zaś istnienie autorytetu jako zjawiska obiektywnego czy subiektywnego zdaje się być nieodłączne od relacji międzyludzkich i wiąże się z hierarchicznym i aspektowym sposobem bytowania społecznego. Charakterystyka występowania autorytetu zawsze uwzględnia specyfikę dziedziny relacji międzyludzkich (polityki, prawa, religii, moralności, pedagogiki itd.). Jest to personalistyczne ujęcie autorytetu, gdzie unika się absolutyzowania czy wręcz mistyfikowania samego autorytetu (np. pieniądza, dyscypliny itd.) i wiąże się go zawsze z człowiekiem-podmiotem, który będąc sam autorytetem w jakimś zakresie poddaje się autorytetowi innych osób”.

staw i zachowań, to niewątpliwie istnieje potrzeba wychowywania go zarówno do uznawania autorytetów, jak i do bycia autorytetem. Brak w tym względzie odpowiedniej kultury może prowadzić do nadużycia autorytetu bądź też jego niedowartościowania<sup>4</sup>.

Wychowanie do autorytetu jest oczywiście ściśle związane z osobowym rozwojem człowieka. Jedną z wytycznych rozwoju osoby ludzkiej jest stała weryfikacja uznawanych autorytetów, w wyniku której może mieć miejsce nawet istotna modyfikacja ich znaczenia. Wydaje się, że jednym z koniecznych, a jednocześnie najtrudniejszych zadań w tym zakresie jest demaskowanie pseudoautorytetów<sup>5</sup>.

## Co to jest pseudoautorytet?

Słowo *pseudoautorytet*<sup>6</sup> z pewnością nie pasuje do słownika radykalnych przeciwników autorytetu. Ich stanowisko bowiem wydaje się opierać na przekonaniu, iż wszelkie mankamenty lub nadużycia związane z autorytetem należą do istoty tego zjawiska i usprawiedliwiają jego negację. Tym samym kwestionują oni potrzebę posiadania autorytetów i dowodzą ich beзуżyteczności<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Z. Chlewiński, S. Majdański, dz. cyt., kol. 1164-1168.

<sup>5</sup> Por. tamże, kol. 1165 i 1167; Z. Chlewiński, *Kryzys autorytetu?*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 167; K. Wroczyński, dz. cyt., s. 427.

<sup>6</sup> „Pseudo- (gr. *pseúdos* ‘nieprawda, kłamstwo’) *językozn.* Pierwszy człon złożenia wyrazowego oznaczający: fałsz, rzekomy, udawany, podobny do czegoś, np.: pseudoliberalizm, pseudonaukowy” (M. Jarosz, dz. cyt., s. 648).

<sup>7</sup> Zob. np. J. Sieradzan, *Mit i magia autorytetu*, w: *Mit autorytetu – autorytet mitu*, red. tenże, Białystok 2009, s. 60: „W tym miejscu należy postawić pytanie: kto w ogóle potrzebuje autorytetów? Czy jest ktoś taki poza zaawansowanymi wiekowo moralistami? Bezrobotni nie potrzebują autorytetów, tylko pracy. Nie chcą słuchać zapewnień, że będzie lepiej, tylko konkretnych działań, które spowodują zmniejszenie bezrobocia. Chorzy nie potrzebują autorytetów, tylko terapii i leków, które wyleczą ich z chorób. Uczniowie i studenci nie potrzebują autorytetów, tylko wiedzy, którą będą w stanie spożytkować w praktyce. Generalnie, ludzie nie potrzebują nadziei ani charyzmy, jakie otrzymują od autorytetów, tylko konkretów, dzięki którym lepiej im będzie się żyć”.

Skrajna niechęć do autorytetu jest jednak trudna do utrzymania. Jej upowszechnienie łączyłoby się nieuchronnie z odrzuceniem wszelkiej władzy i promocją szeroko rozumianej anarchii<sup>8</sup>, przed którą bronią się nawet zagorzali protagoniści myśli ponowoczesnej. Pragmatyka postmodernistyczna faworyzuje wprawdzie anarchistyczną wizję wolności indywidualnej<sup>9</sup>. Jednak w życiu społecznym cechuje się umiarkowaną opozycją wobec autorytetu, która najczęściej sprowadza się do sprzeciwu wobec pojmowania go w kategoriach uniwersalnych i do podkreślania jego kontekstowości i względności<sup>10</sup>. W myśl tej logiki pseudoautorytetem można by nazwać każdy autorytet uniwersalny i ponadczasowy, który podważa pierwszeństwo autorytetów lokalnych i tymczasowych. Podobnie, każdy autorytet środowiskowy czy zawodowy można by uznać za pseudoautorytet tylko dlatego, że jego oddziaływanie zatacza coraz szersze kręgi i wypiera inne autorytety<sup>11</sup>. Takie rozumowanie jest jednak daleko idącym uproszczeniem. Kiedy zatem mamy do czynienia z właściwym pseudoautorytetem?

Wydaje się, że na miano pseudoautorytetu zasługuje przede wszystkim podmiot, który zabiega o status autorytetu dla samego siebie<sup>12</sup>. Ewidentnym przykładem takiego pseudoautorytetu jest „autorytet” powołany do życia przemocą. Posiada on zwykle znamiona absolutystyczne lub totalitarne, przez co *per fas et nefas* domaga się

---

<sup>8</sup> Por. W. D. Handcock, dz. cyt., s. 100: „Its only true antithesis is a pure individualism which springs in thought from the barest rationalism, and in politics leads to anarchy”.

<sup>9</sup> Nt. związku filozoficznego anarchizmu z autorytetem zob. tamże, s. 101.

<sup>10</sup> Por. J. Sieradzan, dz. cyt., s. 44. N.B. argumentacja za pierwszeństwem tego, co lokalne i tymczasowe, kosztem tego, co uniwersalne i ponadczasowe, jest wewnętrznie sprzeczna – sama bowiem nosi znamiona tego, czemu zaprzecza.

<sup>11</sup> Na temat różnicy między autorytetem moralnym, publicznym i społecznym, a autorytetem środowiskowym i zawodowym zob. A. Szostkiewicz, *Pustynia mistrzów*, „Polityka” 2000 nr 40, s. 47.

<sup>12</sup> Istotną cechą autorytetu jest to, iż jest on wolny od potrzeby bycia autorytetem. Zob. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 34: „Sam jednak od potrzeby tego uznania jest wolny i o nie w żaden sposób nie zabiega. Ale też to właśnie nie przeszkadza, lecz – przeciwnie – pomaga w uznaniu go za autorytet... owa niezależność od uznania brana jest pod uwagę i akceptowana w akcie uznania”.



wyłącznych i nieograniczonych praw do rządzenia innymi. Należy jednak zauważyć, że krytyka „autorytetu” narzuconego gwałtem, jakkolwiek sama w sobie słuszna, może mimowolnie prowadzić do zakwestionowania wszelkich autorytetów opartych na sile jako takiej. Czasami bowiem nie dostrzega się faktu, że na przykład siła argumentu perswazyjnego nie musi oznaczać działania ograniczającego naturalną swobodę rozwoju czy środka psychologicznej przemocy<sup>13</sup>.

Związek autorytetu z przemocą należy więc odróżnić od jego związku z siłą perswazji. Niektórzy bowiem, owszem, wyróżniają argument siły i siłę argumentu, lecz przeciwstawiają autorytet zarówno przymusowi, opartemu na przemocy, jak i perswazji, opartej na argumentacji<sup>14</sup>. Uważają oni, że przemoc i perswazja werbalna są typami władzy, a nie autorytetu, że przemoc i słowna argumentacja mają miejsce tam, gdzie zaczyna brakować autorytetu. Ich zdaniem, władza jest zdolnością do kontrolowania, zmuszania lub kierowania innymi, natomiast autorytet polega na uznaniu prawa do używania władzy i jest źródłem jej legitymacji<sup>15</sup>. Przyjmując ten tok rozumowania, trudno powiedzieć, dlaczego perswazja ma być dopuszczalna na etapie sprawowania władzy, a zabroniona na drodze do jej zdobycia. Można odnieść wrażenie, iż przedstawiciele tego stanowiska dostrzegają jakąś konieczną sprzeczność między autorytetem i rozumem, korzystającym z argumentacji i perswazji. Wydaje się, że postawą rozsądną i najzupełniej zgodną z rozumem jest właśnie posłuszeństwo prawdziwemu autorytetowi, który potrafi racjonalnie uzasadnić swoją opinię, radę, polecenie czy uchwałę<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. K. Olbrycht, *Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 102-103.

<sup>14</sup> J. Sieradzan, dz. cyt., s. 27.

<sup>15</sup> G. W. Streich, *Authority*, w: *New Dictionary of the History of Ideas*, t. 1, red. M. C. Horowitz, Detroit 2005, s. 181.

<sup>16</sup> Por. J. M. Bocheński, *Autorytet*, w: tenże, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 24; T. Tołłoczko, *Autorytet jest wartością*, „PAUza Akademicka” 2011 nr 107, s. 1: „Tak więc tylko rozum, będący wyrazicielem myślowych kompetencji i prawdy, jest istotą autorytetu”. Nt. obecności autorytetu w sferze kształtowania opinii, udzielania rad i wydawania poleceń zob. R. S. Peters, *Symposium: Authority*, „Proceedings of the Aristotelian Society” (Supplementary Volumes) 32(1958), s. 210.

Autentyczny autorytet jest więc zbudowany na fundamencie pozbawionym gwałtu. Opiera się on na zaufaniu, które sprawia, że autorytet albo jest dobrowolny, albo staje się pseudoautorytetem. „Autorytet” wymuszony przemocą lub terrorem jest funkcją posiadanej przewagi fizycznej: kiedy ją traci – upada. Autorytet właściwy zaś jest w stanie powstać i trwać bez udziału jakichkolwiek środków przemocy<sup>17</sup>.

Wydaje się zatem, że autorytet jest pochodną ludzkiej aprobaty i wyboru. Posiadanie autorytetu bowiem znaczy tyle, co uznanie go w kimś, kto na to zasługuje. A bycie nim dla kogoś również wymaga czyjejś decyzji o jego akceptacji<sup>18</sup>. Uznanie autorytetu uzasadniają realne zalety kandydata, dzięki którym jest on nie tylko wybitnym naukowcem, świetnym praktykiem czy znakomitym artystą, lecz również wzorem, którego naśladowanie gwarantuje osiągnięcie określonych celów<sup>19</sup>.

Nie zawsze jednak źródło autorytetu leży jedynie w kulturze. Czasami o jego istnieniu współdecydują czynniki naturalne lub nadprzyrodzone, których nie sposób nie uwzględnić. Trudno na przykład przyjąć, by autorytet ojca w rodzinie zależał tylko od uznania go przez dzieci, a autorytet papieża w Kościele – wyłącznie od akceptacji go przez wiernych. Trudno nie zgodzić się z faktem, że niektórym osobom autorytet jest niejako „zadany” z definicji, na mocy odpowiedzialności za powierzone im w sposób naturalny lub nadprzyrodzony osobowe dobro drugiego człowieka. Tego rodzaju autorytetu nie sposób jedynie przegłosować czy zadekretować. Wynika on przede wszystkim ze świadomości koniecznego stanu rzeczy<sup>20</sup>.

Uznanie autorytetu nie dokonuje się więc w próżni. Fakt ten mogą współtworzyć czynniki naturalne, kulturowe i nadprzyrodzone, a tym, co je łączy, jest prawda o realnej rzeczywistości. Wynika z tego, że obok „autorytetu” narzuconego gwałtem na miano pseudoautorytetu

---

<sup>17</sup> K. Murawski, *Czy autorytety w Polsce upadają?*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 135-136.

<sup>18</sup> Por. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 32; M. Howiecki, dz. cyt., s. 66.

<sup>19</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 33.

<sup>20</sup> Zob. J. Bartyzel, *Autorytet*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 2, red. A. Winiarczyk, Radom 2000, s. 92-93.

zasługuje również „autorytet”, który manipuluje prawdą o naturze człowieka i świata, posługując się zazwyczaj prawdą niecałą lub nie tylko prawdą.

Jedną z form takiego pseudoautorytetu opiera się na przeświadczeniu, że autorytet w jednej dziedzinie jest automatycznie autorytetem we wszystkich możliwych sprawach<sup>21</sup>. Inna – na przekonaniu, że autorytet jest tożsamy z piastowaniem określonej posady, że nominacja na określone stanowisko jest tym samym co zdobycie autorytetu<sup>22</sup>. Obie formy bazują na dążeniu do monopolizacji prawdy i błędnej tezie o istnieniu autorytetu uniwersalnego w każdym możliwym sensie. W rzeczywistości jednak można spotkać jedynie autorytety „dla wszystkich”, ale nie „od wszystkiego”. Poszczególne człowiek może oczywiście być autorytetem powszechnie uznanym w jakiejś określonej dziedzinie lub kilku dziedzinach, lecz nigdy we wszystkich naraz<sup>23</sup>.

Upowszechnienie postawy monopolizującej prawdę może prowadzić do zanegowania jej realizmu, co jest równoznaczne z ponowoczesną tezą, iż każdy ma swoją własną prawdę, zawsze zależną od okoliczności i punktu widzenia<sup>24</sup>. „Prawda” oderwana od rzeczywistości przestaje być jednak tworzywem kultury godnej człowieka, staje się materią ideologii – nietolerancyjnej, nieznoszącej sprzeciwu, dążącej do wyłączenia<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Por. J. Sieradzan, dz. cyt., s. 23.

<sup>22</sup> Zob. K. Daszkiewicz, *Traktat o złej robocie*, Warszawa 1984, s. 123: „Jednostka, która zdobyła taki pseudoautorytet, staje się szczególnie wrażliwa na wszystko, co w jej mniemaniu mogłoby go obniżyć. Charakteryzuje ją przede wszystkim szczególna wrażliwość na wszelką krytykę i niechęć do ujawniania nadużyć, jeżeli popełnione są blisko niej, a ich sprawcy pełnią funkcje szczególnie odpowiedzialne”; J. M. Bocheński, dz. cyt., s. 25: „Trzecim szczególnie szkodliwym zabobonem jest tutaj pomieszczenie autorytetu deontycznego (szefa) z autorytetem epistemicznym (znawcy). Wielu ludzi mniema, że kto ma władzę, a więc jest autorytetem deontycznym, jest tym samym autorytetem epistemicznym i może pouczać podwładnych, np. o astronomii”. Nt. tego, że autorytetu społecznego nie tworzą pełnione urzędy czy odgrywane role społeczne zob. M. Howiecki, dz. cyt., s. 65.

<sup>23</sup> Por. J. M. Bocheński, dz. cyt., s. 25.

<sup>24</sup> Por. M. Howiecki, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>25</sup> Por. J. Sieradzan, dz. cyt., s. 30.

Niestety, autorytet będący ekspertem w konkretnej dziedzinie życia może stać się pseudoautorytetem bez konieczności przekraczania granic swoich kompetencji. Jedną z takich możliwości wiąże się z próbą prywatyzacji prawdy. Zazdrosny o prawdę „autorytet” może bowiem skutecznie ograniczać do niej dostęp innym, oddzielając ich sobą od rzeczywistości i czyniąc siebie jedynym pośrednikiem jej poznania<sup>26</sup>. Jego zachowanie opiera się na założeniu, że tylko wtedy uda mu się zachować powagę wśród innych, utrzymać prestiż i nie utracić znaczenia, gdy będzie jedynym wtajemniczonym w arkania prawdy, jedynym jej właścicielem. Wydaje się, że reglamentowanie prawdy jest jednym z istotnych czynników w strukturze fałszywego autorytetu<sup>27</sup>.

Inna możliwość powstania pseudoautorytetu łączy się z faktem, iż kompetencje każdego autorytetu są ograniczone, a on sam jest narażony na pomyłki. Samo popełnienie błędu oczywiście nie przekreśla jeszcze autorytetu. Wręcz przeciwnie, przyznanie się do niego świadczy o wielkości charakteru, pomnaża zaufanie i podnosi prestiż. Jednakże autorytet ginie wraz z nieprzyznaniem się do błędu i próbą życia „obok prawdy”. Taka próba, owszem, stwarza iluzję ucieczki przed odpowiedzialnością za głoszenie prawdy i za tych, którzy na nią czekają, lecz jednocześnie pozbawia autorytet autonomicznych fundamentów, skazując go na poszukiwanie ocalenia w poklasku, protekcji czy nawet kłamstwie. Ktoś taki jednak, kto nie żyje „w prawdzie”, kto próbuje uchronić swoją reputację za cenę fałszu, nie może być autorytetem<sup>28</sup>. Wszelkie niewierności prawdzie w postępowaniu podważają wartość autorytetu, a niektóre z nich są w stanie go unicestwić. Głównym sprawdzianem wiarygodności autorytetu jest zatem jego postawa moralna<sup>29</sup>.

Nadużycia w zakresie moralności są niewątpliwie kolejnym, obok przemocy i zmanipulowanej prawdy, wyznacznikiem pseudoautory-

---

<sup>26</sup> Por. J. Salij OP, *Autorytet ikoniczny i autorytet idolatryczny*, w: *Autorytety i normy*, red. D. Kowalska, Łódź 2003, s. 363.

<sup>27</sup> Por. K. Daszkiewicz, dz. cyt., s. 124.

<sup>28</sup> Por. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 35.

tetu<sup>30</sup>. Mogą one wynikać z błędnego przekonania, iż każdy autorytet kompetentny zawodowo jest automatycznie uprawniony do bycia autorytetem w dziedzinie moralności<sup>31</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że autorytet zawodowy nie może być autorytetem moralnym dla wszystkich. Może nim być, jednak nie z powodu posiadanych walorów profesjonalnych, lecz dlatego, że zapracował na to swoim nienagannym życiem<sup>32</sup>. Na korzyść autorytetu moralnego przemawia jego uczciwość na co dzień oraz dzielność w sytuacjach nadzwyczajnych lub w obliczu problemów trudnych do rozstrzygnięcia<sup>33</sup>. Zachowuje on swój status dzięki temu, że niewzruszenie stoi na straży trwałych zasad i prawego stylu życia, że niezłomnie świadczy przeciw złu, nie godząc się na żadne z nim kompromisy<sup>34</sup>.

Specyfika autorytetu moralnego polega na tym, że trzeba go budować przez całe życie, ale stracić można w jednej chwili – na skutek jednego złego czynu. Zasadniczo nie może go ocalić nawet przyznanie się do popełnionej winy. Skoro bowiem autorytet jest strażnikiem spraw istotnych i najważniejszych, to przyznanie się do złego czynu w takich sprawach może jedynie zmasać winę, lecz nie może ocalić autorytetu. Kto skłamał, stał się kłamcą, kto zdradził – zdrajcą. Czymś

---

<sup>30</sup> Por. M. Iłowicki, dz. cyt., s. 65: „Nie wystarczy dla prawdziwości autorytetu być najlepszym ekspertem w jakiejś dziedzinie lub zręcznym politykiem czy przywódcą jakiejś grupy. Autorytetu automatycznie nie tworzą nawet dokonane odkrycia naukowe i wynalazki ani – o zgrozo! – uzyskane nagrody, łącznie z Nagrodą Nobla... Naturalnie powyższe nie wyklucza znacznie rzadszego przypadku, kiedy godności, urzędy i świadectwa uznania osiągają się wyłącznie dzięki własnemu, niepodważalnemu autorytetowi i rzeczywistym zasługom”; W. Stróżewski, dz. cyt., s. 33: „Autorytet nie utożsamia się wszakże z byciem specjalistą. Wymaga on, aby znanstwo, wiedza, umiejętność współtworzyły osobowość „nosiciela” autorytetu”; K. Daszkiewicz, dz. cyt., s. 122: „Podmiotom fałszywych autorytetów obcy jest moralny sens autorytetu, o którym słusznie pisał K. W. Kumaniecki: *Prawdziwe jest twierdzenie, że tylko ten, kto zdoła zgłębić znaczenie moralnego sensu autorytetu... nigdy nie zachoruje na wielkość... A gdy kiedyś czas jego się wypełni, odejdzie jak należy, spokojnie i z godnością, i nie zostawi po sobie ideowej pustki*”.

<sup>31</sup> T. Tołoczko, dz. cyt., s. 1.

<sup>32</sup> M. Iłowicki, dz. cyt., s. 65-66.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 65.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 66.

ewidentnie nierozsądnym byłoby odwoływanie się do prawdomowości kłamliwego powiernika prawdy czy do wierności zdradliwego przyjaciela. Nie można też uznać kogoś za autorytet moralny jedynie częściowo, ponieważ wszystkie zasady moralne warunkują się wzajemnie, obejmując całość życia ludzkiego. Zaprzeczenie wierności przez niewierność, szlachetności przez podłość czy prawdomowości przez fałszywe świadectwo narusza całą strukturę moralną człowieka<sup>35</sup>. Istnieją jednak przestępstwa moralne mniejszej wagi, wynikające z niedojrzałości, które podlegają cnotcie wyrozumiałości. Dlatego też można zachować autorytet, pomimo na przykład tzw. błędów młodości, pod warunkiem, że zostaną one szczerze wyjaśnione i nie przekroczyły granicy nikkczemności. Istnieje bowiem wyraźna granica „jakości błędów (np. *błędy i wypaczenia* czasów stalinowskich albo bycie donosicielem w czasach późniejszych), wykluczająca pełnienie roli autorytetu”<sup>36</sup>.

### Zgoda na pseudoautorytet

Uległość wobec „autorytetu” narzuconego przemocą może świadczyć o bezradności wobec silniejszego, akceptacja „autorytetu” manipulującego prawdą – o ignorancji w danej dziedzinie wiedzy, a zgoda na „autorytet” niemoralny – o braku lub kryzysie moralnego charakteru<sup>37</sup>. Pseudoautorytety poszukują więc szansy dla siebie i znajdują ją w słabościach konkretnego człowieka, jako że to właśnie od czło-

<sup>35</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 35.

<sup>36</sup> M. Hłowiecki, dz. cyt., s. 67.

<sup>37</sup> Por. J. Salij OP, dz. cyt., s. 364: „Społeczne uleganie fałszywym autorytetom wiedzy... zazwyczaj świadczy o niskim poziomie społecznego dostępu do prawdy w danej dziedzinie”; M. Hłowiecki, dz. cyt., s. 68-69: „Upadek autorytetów prawdziwych jest zatem cechą współczesności i znakiem pewnego kryzysu moralnego. Jest cechą czasu, w którym dominuje relatywizm norm moralnych, zacieranie granic pomiędzy dobrem i złem, prawdą i fałszem, prawością i nieuczciwością itd. Swoistą ideologią stała się... tak zwana poprawność (correctness) – nie tylko polityczna – doprowadzona do absurdu, którego nie chce się dostrzegać”.

wieka zależy ostateczna decyzja o ich uznaniu<sup>38</sup>. Jednak moralna odpowiedzialność za ten wybór jest zawsze proporcjonalna zarówno do aktualnej dojrzałości danej osoby, jak i do intensywności oddziaływania czynników zewnętrznych, które mogą warunkować ludzkie czyny.

Wpływ czynników zewnętrznych jest na tyle wyraźny, że czasami mówi się wręcz o ich dyktaturze. Poglądy i postawy konkretnego człowieka mogą bowiem być kształtowane przez to, co sądzi się i mówi w jego środowisku, co publikują gazety, co nadają stacje radiowe lub telewizyjne. Dyktatura czynników zewnętrznych może też nakłonić konkretną osobę do podjęcia decyzji, która wcześniej została zaplanowana przez specjalistów od reklamy, mody czy propagandy. Wydaje się, że w dzisiejszym społeczeństwie nie ma człowieka, który by nie podlegał oddziaływaniu takich czy innych czynników zewnętrznych<sup>39</sup>.

Najskuteczniejszym obecnie narzędziem upowszechniania autorytetów są media<sup>40</sup>. Jednym z podstawowych zadań, jakie mają one do spełnienia, jest utrwalanie takiego stanu rzeczy, w którym autorytety prawdziwe i tylko one będą jednocześnie postrzegane jako autentycz-

---

<sup>38</sup> Nt. dlaczego jeszcze pseudoautorytety mają u nas szansę zob. J. Salij OP, dz. cyt., s. 370: „Bardzo boimy się posądzenia o staroświeckość, a już zwłaszcza – aż strach pomyśleć – o zacofanie. *Dzisiaj już nikt tak nie myśli, to są poglądy z dnia wczorajszego, to czyste średniowiecze, tak uważano za króla Ćwieczka, wszyscy ludzie postępowi się co do tego zgadzają, trzeba dostosować się do ducha czasu* – takimi i jeszcze stu podobnymi argumentami przymusza się nas do zapomnienia o tym, że istnieje jeszcze coś takiego jak prawda lub nieprawda naszych poglądów... Źródłem naszych *przekonań* bywa ponadto wygodna, mimikra, siła bezwładu, oczekiwane gratyfikacje. Nieraz przyłączamy się do jakichś poglądów, dlatego że są popularne (presja opinii społecznej), albo – przeciwnie – ze względu na ich nietuzinkowość (bo ktoś chce podkreślić w ten sposób swoją rzekomą nadzwyczajność). Również ludzie pracujący nad kształtowaniem cudzych poglądów niekoniecznie czynią to z przywiązania do prawdy. Nieraz kieruje nimi – jak trafnie to określił Jan Paweł II – *chęć rządzenia opinią drugich za pomocą opinii własnej*... Miał wiele racji Nietzsche, kiedy napisał, że *przekonania są bardziej niebezpiecznymi wrogami prawdy, niż kłamstwa*”.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 361; A. Aleksander, A. Panek, D. Topa, dz. cyt., s. 1: „Czynnikiem kreującym i kształtującym autorytet jest więc zawsze społeczeństwo, gdyż ono wyznacza swoje hierarchie wartości, ich ważność, powagę, a więc i powagę ludzi (instytucji, doktryn itd.), którzy reprezentują owe cenione wartości”.

<sup>40</sup> M. Iłowiecki, dz. cyt., s. 64.

ne. Czasami jednak grupy interesów ekonomicznych lub politycznych zabiegają o to, aby jako autorytety postrzegane były postaci przez nie zaproponowane. Dochodzi wówczas do paradoksu, który polega na tym, że nie mają społecznego uznania autorytety prawdziwe, ponieważ są medialnie deprecjonowane lub przemilczane, natomiast społecznym uznaniem cieszą się autorytety pozorne, tworzone „na zamówienie” przez środki przekazu<sup>41</sup>.

Media przyczyniają się do upowszechniania pseudoautorytetów, decydując o częstotliwości pojawiania się ich na ekranach, w głośnikach czy na stronach swoich publikatorów. Im częściej fałszywy „autorytet” przebywa na medialnej scenie, tym łatwiej postrzegany jest jako autorytet autentyczny<sup>42</sup>. Popularność bowiem skutecznie rekompensuje jego niekompetencje. I chociaż oddziaływanie takiego „autorytetu” kończy się niemal natychmiast z chwilą zniknięcia z mediów, to skutki jego medialnej obecności pozostają i żyją w społeczeństwie własnym życiem<sup>43</sup>.

Cechą charakterystyczną skutecznie wylansowanego autorytetu medialnego jest to, iż staje się on przedmiotem kultu i uwielbienia – staje się idolem<sup>44</sup>. Takim idolem może stać się zarówno autorytet, jak

---

<sup>41</sup> Zob. tamże, dz. cyt., s. 68: „A może nie jest to sytuacja dziwna: podobnie bywa w wielu krajach, bo stoją za tym oczywiście interesy polityczne i po prostu pieniądze (z powodu pieniędzy tak chętnie tworzy się społeczne autorytety-wzory z tak zwanych idoli młodzieżowych)”.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 72: „Po przywództwo opinii sięgają zatem ludzie wylansowani przez media... Zarazem to dziennikarze (lub ich zwierzchnicy) decydują o tym, kto ma wygłaszać opinię na dany temat. W ten sposób konstruuje się zespół *autorytetów dyżurnych*, a niektórzy wypowiadają się wszędzie i zawsze, niezależnie od tematu, stając się swego rodzaju ekspertami od opinii. Bardzo trudno wyjaśnić ludziom, iż ekspert od opinii nie ma nic wspólnego z rzeczywistym autorytetem. W każdym razie sytuacja jest dość paradoksalna: dziennikarze... mają pozycję miarodajnego gremium, decydującego o tym, kto powinien być autorytetem, a kto nie powinien nim być”.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>44</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Idol*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. tenże, Lublin 2003, s. 735: „Jako idole określane są wielkie postaci historyczne lub aktualne wzory osobowościowe z różnych dziedzin życia (sportu, filmu, literatury), które dla poszczególnych ludzi lub grup są przedmiotem kultu i uwielbienia”.



i pseudoautorytet<sup>45</sup>. Jednak podczas gdy autorytet prawdziwy będzie się przed własną absolutyzacją bronić<sup>46</sup>, to pseudoautorytet będzie swój kult podtrzymywać, jako że bycie idolem jest skuteczniejszym substytutem brakującej kompetencji niż zwykła popularność. Medialny idol bowiem odgrywa rolę społecznej wyroczeni, posiada patent na doskonałość i jest zabezpieczony przed wszelką krytyką, co idealnie wpisuje się w naturę pseudoautorytetu<sup>47</sup>.

Medialna promocja „autorytetów” fałszywych łączy się zazwyczaj z próbą eliminacji autorytetów autentycznych. Zdarza się bowiem, że jednym ze sposobów popularyzacji pseudoautorytetu jest usuwanie tego, co określonej promocji może zagrozić, do czego bez wątpienia należy oddziaływanie autorytetu prawdziwego. Walka mediów z autorytetami najczęściej sprowadza się do ich ośmieszania, dyskredytowania, pozbawiania ich dobrej sławy itp. W efekcie ktoś, kto stoi na straży trwałych zasad i prawego stylu życia, może otrzymać medialną „łatkę” dogmatyka, fanatyka czy fundamentalisty bez serca, a ktoś, kto świadczy przeciw aktualnemu czy historycznemu złu – etykietę człowieka nietolerancyjnego, mściwego, niepotrafiącego wyjść z kręgu swoich wspomnień, które dziś już nikogo nie obchodzą<sup>48</sup>.

Wydaje się, że jedyną szansą na oczyszczenie mediów z pseudoautorytetów jest odzyskanie wysokiego poziomu etycznego i profesjonalnego przez dziennikarzy oraz możliwie największa ich autonomia wobec grup interesów zarówno politycznych, jak i ekonomicznych<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Por. Z. Chlewiński, S. Majdański, dz. cyt., kol. 1164.

<sup>46</sup> Por. T. Tołłoczko, dz. cyt., s. 1: „Autorytet rzeczywisty od mianowanego najprościej odróżnia się na podstawie oceny kultury w metodyce sporu. Autorytety rzeczywiste posługują się wyłącznie prawdą i rzeczowymi argumentami, a kwestionując cudze poglądy, nie podważają godności adwersarza i jego prawa do posiadania racji”.

<sup>47</sup> Por. tamże. Zob. także K. Olbrycht, dz. cyt., s. 104: „Efektem są takie wychowawcze paradoksy, jak budowanie przez wielu młodych ludzi własnej filozofii życiowej w oparciu o poglądy idoli muzyki młodzieżowej, a tą drogą – szukanie sensu życia w agresji wobec świata, poniżaniu drugiego, w zachowaniach przestępczych”.

<sup>48</sup> Por. M. Howiecki, dz. cyt., s. 66.

<sup>49</sup> Tamże, s. 72.

## **Podsumowanie**

Ostatecznym celem kultury jest aktualizacja osobowych potencjalności człowieka. W realizację tego celu wpisuje się nieformalna instytucja autorytetów – osób na szczególnie wysokim poziomie rozwoju, które swoim istnieniem i przykładem inspirują pozostałych do wytrwałej pracy nad swoim człowieczeństwem. Autorytety jawią się zatem jako znaczące korelaty w procesie kulturowego dopełnienia ludzkiej natury. Zaprzeczeniem autorytetów, jak wynika z powyższych rozważań, są podmioty niegodne pełnienia roli przewodników i doradców, które mimo to narzucają swój „autorytet” przemocą, które nie respektują prawdy lub których moralność pozostawia wiele do życzenia. Negatywny wpływ pseudoautorytetów na osobowy rozwój człowieka przemawia zatem za koniecznością ich demaskowania, zarówno na poziomie życia indywidualnego, jak i społecznego.

## **Pseudo-Authority Exposed**

### Summary

The undertaken analyses enter the philosophical debate about authority with elucidating the phenomenon of pseudo-authority. The first part of reflections shows for what reasons the exposition of pseudo-authority is a justified acting: pseudo-authority is a hindrance for the personal development of man. The second part concentrates on factors which make possible the distinction between authority and pseudo-authority: applied coercion, manipulated truth, and immorality. The last part tends to reveal reasons which enable pseudo-authorities to be accepted in the culture: the immaturity of man, the deficiency of mass-media, and the impact of pressure groups.

**Peter A. Redpath**

Universities of Western Civilization, USA

## **Natura autorytetu demokratycznego\***

Aktywność demokratyczna, podobnie jak każda inna forma działalności obecnej na forum życia codziennego, nie jest czymś wyizolowanym. Funkcjonuje ona w kontekście miliona innych przedsięwzięć – fizycznych, społecznych i kulturowych, które wspierają istnienie aktywności demokratycznej jako takiej, bądź jej zagrażają. Podobnie jak naturalny dynamizm roślin może być ożywiany, względnie tłumiony, przez deszcz, słońce i wiatr, tak siła i rozwój demokratycznej aktywności zależy od szeregu współpracujących ze sobą czynników, które mogą ją zbudować albo zniszczyć.

Demokratyczna aktywność nie jest czymś, co istnieje z konieczności. Nie jest sposobem zachowania właściwym dla wszystkich gatunków żyjących na ziemi, lecz tylko dla pewnego ściśle określonego – gatunku ludzkiego. Nie należy też do porządku takich czynności, jak oddychanie czy wzrost, które są udziałem wszystkich ludzi. Faktem jest bowiem, że nawet obecnie, w drugiej dekadzie XXI wieku, aktywność demokratyczna angażuje niewielką część ludzkiej populacji.

Istnienie i rozwój demokratycznej aktywności zależy od współwystępowania pewnych koniecznych czynników fizycznych i psychologicznych, które jednocześnie są gwarancją jej trwania. Jednym z takich czynników jest oczywiście aktywność fizyczna, która stoi

---

\* Niniejszy artykuł jest uzupełnioną wersją tekstu opublikowanego w języku angielskim: *The Nature of Democratic Authority*, „Contemporary Philosophy” 1994 nr 1, s. 7-10.

u podstaw ludzkiego życia. Gdyby takiej podstawy zabrakło, na przykład, gdyby wszechświat okazał się nieodpowiedni do zamieszkania przez ludzi, to jest czymś oczywistym, że również demokracja, jako jedna z działalności właściwych człowiekowi, nie mogłaby mieć miejsca. Jednakże przedmiotem niniejszych rozważań nie jest aktywność fizyczna jako taka ani jej wpływ na funkcjonowanie demokracji. Jest nim natomiast pewna aktywność psychologiczna (tj. habitualna aktywność intelektu, woli i uczuć), czy też coś, co traktuję w szerokim rozumieniu jako aktywność kulturową, która sprawia, że ustrój społeczny staje się bardziej lub mniej odpowiedni dla demokratycznej aktywności.

Aktywność demokratyczna nie należy do działań podejmowanych przez jednostkę jako jednostkę. Gdyby wszechświat był zamieszkały przez jedną tylko osobę, wówczas oczywiście o demokracji nie byłoby i nie mogłoby być mowy. Demokratyczna aktywność jest typem działalności społecznej. Domaga się zatem istnienia ludzkiej zbiorowości, która działa wspólnie w pewien kolektywny sposób. Z kolei ten kolektywny sposób współdziałania musi przyjąć formę polityczną, o ile dane działanie ma być uznane za demokratyczne.

Polityczne działanie zakłada jednak istnienie kompleksowej organizacji różnorodnych ludzkich zrzeszeń, z których wiele istnieje tylko dzięki jednoczesnej obecności wysublimowanego rozwoju kulturowego. Chociaż Platon miał rację, pisząc w *Państwie*, że wszyscy ludzie (w tym także teoretycy umowy społecznej) wykazują inklinacje do tworzenia politycznej jedności, jako że nikt nie jest samowystarczalny<sup>1</sup>, to doskonałość takiej jedności, z czego Platon w pełni zdawał sobie sprawę, zależy przede wszystkim od kulturowego poziomu poszczególnych działań człowieka.

Kulturowa aktywność, z kolei, zależy od istnienia pewnych umiejętności. W sposób szczególny ludzie są usposobieni do rozwoju na drodze nabywania sprawności w zakresie wydawania właściwych sądów i podejmowania właściwych decyzji. Takie sprawności, obej-

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, II, 369B.

mujące teoretyczną, praktyczną i wytwórczą wiedzę, stanowią o tożsamości danej kultury i wyznaczają podstawowe warunki wspólnego życia, które są również niezbędne do zaistnienia życia politycznego. O ludziach, którzy nie potrafią czytać ani pisać, którzy nie mają języka, edukacji, ustroju gospodarczego, rzeźby, muzyki, malarstwa, teatru, przetwórstwa, rolnictwa, zasad etycznych, systemu prawa ani żadnych struktur dla podtrzymania i przekazania tych sprawności kolejnym pokoleniom, nie można zasadnie powiedzieć, że posiadają odpowiednią kulturę czy też że stanowią zespół podmiotów odpowiedni do stworzenia politycznego rządu.

W celu podtrzymania i przekazania sprawności kulturowych czymś koniecznym są różnorodne stowarzyszenia – zwłaszcza o charakterze artystycznym, naukowym i etycznym, ponieważ bez takich stowarzyszeń, jako pośredniego ogniwa w rozwoju życia społecznego, żadna z ludzkich zbiorowości nie byłaby w stanie ukształtować się w sposób polityczny, a tym mniej – demokratyczny.

W takim razie, skoro od przyjścia na świat do podjęcia w pełni dojrzałego życia obywatelskiego prowadzi człowieka długa i złożona droga przez krainę ludzkiej kultury, to słusznie można oczekiwać, że różne uwarunkowania kulturowe będą w mniejszym lub większym stopniu sprzyjały istnieniu, trwaniu i rozwojowi politycznych struktur w ogóle, a zwłaszcza istnieniu działalności demokratycznej. Uważam, że nie trzeba znać się na technologii rakietowej (ani też na filozofii), aby zrozumieć, że istnienie i rozwój demokracji są w jakimś sensie zależne od kultury, zwłaszcza od takich jej dziedzin, jak ekonomia, moralność, religia i filozofia. Myślę również, że nietrudno jest dostrzec, iż sposób, w jaki kultura rozumie pojęcie autorytetu w ogóle, a autorytetu politycznego w szczególności, w mniejszym lub większym stopniu pozostaje w zgodzie z istnieniem demokratycznych instytucji i demokratycznych działań. Pojęcie autorytetu bowiem, podobnie jak pojęcia wolności, równości i sprawiedliwości<sup>2</sup>, jest jedną z tych wielkich i przenikliwych idei, które wywierają wpływ na nasz sposób

---

<sup>2</sup> Zob. M. J. Adler, *Six Great Ideas*, Macmillan Co., Inc., New York 1979.

myślenia o niemal każdej innej idei związanej z dziedziną kulturową, polityczną czy społeczną.

Biorąc pod uwagę znaczenie i zakres oddziaływania tej idei, wydaje się czymś dziwnym, że dla wielu Amerykanów żyjących w XXI wieku, jeśli nie dla większości przedstawicieli Zachodu w ogóle, „kategoria autorytetu ma tak złą sławę, że filozof nie może się nim zajmować nie narażając się jednocześnie na podejrzenia i złośliwości”<sup>3</sup>. W rzeczy samej, opinia o autorytecie jest obecnie na tyle wątpliwa, że nie zdziwiłbym się, gdyby sam temat mojego artykułu (*Natura autorytetu demokratycznego*) został uznany przez wielu Amerykanów i przedstawicieli Zachodu za oksymoron.

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego jest tak, że wielu ludzi – co doskonale zauważył Y. R. Simon – „odznacza się tak silnym brakiem zaufania wobec tego, bez czego ewidentnie nie mogą wspólnie żyć i działać?”<sup>4</sup>. Sądzę, że refleksja na ten właśnie temat może dać nam wartościowy wgląd w naturę autorytetu w ogóle, a autorytetu demokratycznego w szczególności.

Moim zdaniem istnieje kilka wyrażen, które nawiązują do pojęcia autorytetu. Należą do nich: ekspert, sędzia wyższej rangi, sędzia najwyższy, dyrektor, wykonawca, dostawca, sprawca, miara, zasada, dowódca, władza, pierwszy poruszyciel. Wydaje mi się, że znaczenie każdej z wymienionych kategorii mieści się jakoś w pojęciu autorytetu. Lecz skoro tak jest, to dlaczego słowo *autorytet* wywołuje negatywną reakcję w kulturze współczesnego Zachodu? Cóż takiego mają w sobie takie idee, jak wspomniany sędzia wyższej rangi, ekspert, dyrektor, miara, zasada itp., iż potrafią z niezwykłą siłą wstrząsnąć emocjami tak wielu przedstawicieli Zachodu?

Można by podać wiele odpowiedzi na to pytanie. Skoro jednak jedna i ta sama reakcja pochodzi z kręgu praktycznych doświadczeń człowieka, stąd jest czymś zasadnym domniemywać, że z tego same-

---

<sup>3</sup> Y. R. Simon, *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1980, s. 13.

<sup>4</sup> Tamże.

go kręgu może pochodzić również jej przyczyna. Dzisiejsi przedstawiciele Zachodu zachowują się na ogół z podejrzliwością wobec autorytetu bądź wobec tych, którzy twierdzą, że go posiadają, ponieważ historyczne doświadczenia przekonały ich, że podejrzliwość wobec autorytetu jest postawą racjonalną. I rzeczywiście, dla takich ludzi, jak Amerykanie, którzy mieli praktyczną okazję doświadczenia budowy całkowicie nowego porządku politycznego na bazie decentralizacji politycznej władzy i administracji, taka postawa może wydać się jeszcze bardziej racjonalna. Centralizacja władzy i administracji jawi się bowiem jako istotna cecha autorytetu.

Poza tym demokracja ze swej natury przejawia podejrzliwość wobec autorytetu, ponieważ jej zadanie polega na sprowadzaniu wszystkich relacji społecznych do poziomu równości. W demokracji równość jawi się jako dobro najwyższe i ostateczna przyczyna działania. Natomiast pojęcie autorytetu z istoty zakłada podział na to, co wyższe, i na to, co niższe (tzn. hierarchię), co wyraźnie uchybia duchowi demokracji.

Pojęcie autorytetu ubliża współczesnemu przedstawicielowi Zachodu również z powodu swoich związków z religią i edukacją. Szczególną bowiem propagatorką demokracji w epoce nowożytnej była grupa o charakterze religijnym zwana W.A.S.P. (White Anglo-Saxon Protestants), przejawiająca wręcz „miłość do nienawiści”. Protestantka reformacja, nawet jeśli nie opierała się na całkowitym odrzuceniu autorytetu, zdecydowanie dążyła do zmodyfikowania źródeł autorytetu, na który rozsądni ludzie mogliby wyrazić racjonalną zgodę. W tym samym czasie w sferze edukacji miała miejsce modyfikacja źródeł autorytetu związana z oddziaływaniem ideologii Oświecenia, zbudowanej na kartezjańskiej zasadzie *cogito*. Przybrała ona jeszcze bardziej zdecydowaną formę, gdy – jak zauważył Y. R. Simon – „w osiemnastym wieku ideał nauki społecznej, zbudowany na wzorach zaczerpniętych z fizyki, zapanował nad umysłami i wyobraźnią. Istotne elementy tej wprowadzającej epokowe zmiany przygody można sprowadzić do następującej tezy: przedstawiciele Zachodu uświadomili sobie, że ich kontrola nad fizyczną naturą niepomierne

wzrasta zawsze, ilekroć naukowe wnioski zajmują miejsce wspólnego doświadczenia jako teoretycznej podstawy dla ich działania. Jeśli chodzi o fizyczną naturę, to sztuka oparta na naukowych formułach może dokonywać cudów. Dlaczego więc wobec społeczeństwa nie można by stosować czegoś, co z powodzeniem jest stosowane w dziedzinie fizycznej natury? Dlaczego czymś niemożliwym ma być wypracowanie nauki społecznej opartej na wzorach zaczerpniętych z fizyki i podobnie jak tam – obiektywnych, bezosobowych, wolnych od sądów wartościujących, dokładnych, ścisłych, obojętnych na narodowe i osobiste kaprysy i preferencje, koniecznych i nie do odparcia? Z takiej nauki wyłoniłaby się racjonalna sztuka i właściwy postęp społeczeństw byłby zapewniony przez bezosobowe decyzje oświeconego rozumu. W budowie bowiem społeczeństwa kierowanego siłą nauki społecznej autorytet nie odgrywa żadnej roli”<sup>5</sup>.

Ostatecznie jest jeszcze jeden czynnik, który – jak myślę – spowodował, że reprezentant Zachodu w XXI wieku zachowuje podejrzliwość wobec autorytetu – czynnikiem tym jest pooświeceniowy irracjonalizm. Nowożytna rewolucja naukowa i wynikająca z niej redukcja nauk społecznych do wzoru fizyki doprowadziła w epoce współczesnej do wyalienowania wolności i oświeconego intelektu. Ta przyczyna, jak się okazuje, dementuje, część obserwacji poczynionej przez Y. R. Simona na temat siły nauk społecznych i jednocześnie rzuca jasne światło na naturę autorytetu w ogóle.

W ostatnim zdaniu przytoczonej wypowiedzi Simon powiedział: „W budowie społeczeństwa kierowanego siłą nauki społecznej autorytet nie odgrywa żadnej roli”. W mojej ocenie taki wniosek idzie za daleko, a reakcja współczesnego irracjonalizmu na władczy charakter konstrukcji społecznych zafundowanych przez współczesne nauki społeczne jest dobrym dowodem tej nadinterpretacji<sup>6</sup>. Autorytet odgrywa bowiem rolę w każdym modelu społeczeństwa. Stąd jest rze-

<sup>5</sup> Tamże, s. 17.

<sup>6</sup> Biorąc pod uwagę praktyczne konsekwencje swoich wniosków, uważam, że Simon zgodziłby się ze mną w tej sprawie. Zob. np. w przypisie 13, co Simon mówi na temat zależności społeczeństwa od autorytetu.



czą niemożliwą, aby nie odgrywał jej w społeczeństwie rządzonym siłami nauk społecznych. Specyfika oddziaływania nauk społecznych w XVIII wieku polegała nie na odrzuceniu pojęcia autorytetu, lecz na zredukowaniu całości autorytetu w sprawach politycznych – jak również we wszelkich sprawach jakkolwiek dotyczących ludzkiej wiedzy – do oświeconego rozumu. To z kolei doprowadziło w wiekach XIX i XX, a także na początku wieku XXI do reakcji na władczy charakter oświeconego rozumu w polityce. Wychowani bowiem na myśli Oświecenia oraz na redukcjonistycznym dążeniu do opanowania całości wiedzy zdobytej przez ludzkość w ciągu minionych kilku wieków, liczni mieszkańcy Zachodu zwrócili się ku irracjonalizmowi jako jedynej gwarancji ich wolność, która w ich rozumieniu zaczęła oznaczać niezorganizowaną i nieograniczoną spontaniczność działania<sup>7</sup>.

Irracjonalizm stojący w obronie wolności jest interesujący z kilku powodów. Ujawnia on, na przykład, związek zachodzący między wolnością i autorytetem. Niezgoda na kierowniczą rolę oświeceniowego rozumu rzuca też wiele światła na wspólny wątek łączący wszystkie pięć ze współczesnych źródeł podejrzliwości wobec autorytetu. Są nimi: 1) doświadczenie praktycznej tyranii, które doprowadziło do powstania republiki amerykańskiej; 2) egalitarne dążenia demokracji jako takiej; 3) reformacja protestancka; 4) intelekt oświeceniowy; oraz 5) współczesny irracjonalizm. To, co jest tym wspólnym wątkiem, nie jest zwykłą reakcją przeciwko autorytetowi (o ile w ogóle można by tak powiedzieć), lecz przede wszystkim ruchem ku wolności.

Ten wspólny wątek jest interesujący, ponieważ sugeruje on między innymi mocną więź zachodzącą między aktami autorytetu i aktami wolności. Owszem, wydawać by się mogło, że sugeruje on przede wszystkim historycznie udokumentowaną niezgodność pomiędzy tymi aktami. Jednakże, w nawiązaniu do cytowanej wypowiedzi Si-

---

<sup>7</sup> Zob. É. Gilsona uwagę na temat natury i konsekwencji wynikających z połączenia ludzkiej wolności i irracjonalizmu w: *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1965, s. 271-278.

mona<sup>8</sup>, chciałbym wskazać na to, że w rzeczy samej aktywność autorytetu i wolności niezgodna nie jest. Wręcz przeciwnie, autorytet jest koniecznym warunkiem każdej formy ludzkiej wolności. Konflikty między ludzką wolnością i autorytetem stają się faktem właśnie dlatego, że wolność w sposób konieczny zależna jest od autorytetu.

Historyczne i naturalne fakty świadczą o tym, że między autorytetem i wolnością nie istnieje żaden konflikt. W rzeczywistości bowiem ludzie nie posiadają naturalnych skłonności do unikania autorytetu, lecz szukają go wszędzie po to, by na nim opierać swą rozwijającą się wolność. Aktywność autorytetu jest ważna dla istnienia ludzkiej wolności do tego stopnia, że ludzie bezwzględnie widzą potrzebę unikania błędów w zakresie właściwego rozpoznawania autorytetów. Akty autorytetu są dla nich naturalnymi warunkami, w których wolne akty poszczególnych jednostek mogą osiągać dojrzałość i właściwie zrealizować wolność. Akty autorytetu w pewnym sensie stanowią atmosferę, od której zależy oddech wolnego działania. Tak więc te same wydarzenia nowożytnej historii, które wydają się świadczyć o niezgodności autorytetu i wolności, mówią coś przeciwnego, gdy są ujęte z innej perspektywy. Jest bowiem faktem, że te same historyczne źródła podejrzliwości wobec autorytetu, o których wspomniałem, można z łatwością uznać za poparcie dla autorytetu. Zarówno amerykańska republika, protestancka reformacja, oświecenie, jak i współczesny irracjonalizm, mogą być uznane za bunt nie tyle przeciwko autorytetowi jako takiemu, co przeciwko autorytetowi ewidentnie niewłaściwemu.

Jednocześnie zbudowanie porządku politycznego z pominięciem aktów autorytetu jest czymś ewidentnie niemożliwym. Ustroje polityczne buduje się bowiem na fundamencie kulturowego rozwoju, który wymaga istnienia organizacji i stowarzyszeń, a te nie mogą rozwijać się bez autorytetu. Formacja takich organizacji i stowarzyszeń

---

<sup>8</sup> Zob. Y. R. Simon, *A General Theory of Authority*, dz. cyt., s. 17; tenże, *Philosophy and Democratic Government*, University of Chicago Press, Midway Reprint, Chicago 1977.

wymaga wspólnego wysiłku i odpowiednich struktur dla zachowania i przekazania depozytu kultury z pokolenia na pokolenie. Jednakże ani wspólny wysiłek, ani odpowiednie struktury dla zachowania i przepływu depozytu kultury między pokoleniami nie mogą zostać osiągnięte niezależnie od autorytetu<sup>9</sup>. Wspólne działanie wymaga uzgodnienia wielości indywidualnych działań podjętych przez ludzi o wielu różnych poziomach umiejętności. Zaś kulturowy i polityczny rozwój potrzebują ciągłego i trwałego doskonalenia form wspólnego działania praktycznego. Taka złożona synteza wspólnego wysiłku na rzecz trwałego wzrostu jest niemożliwa bez autorytetu.

Przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w tym, że zgodna realizacja wspólnego celu (który jest koniecznym warunkiem wspólnego działania) nie musi powodować zgodności opinii na temat środków do jego osiągnięcia. Wraz z systematycznym wzrostem ludzkiej wolności i umiejętności rozwija się też zdolność dostrzegania różnicy między realnymi i nierealnymi środkami, które służą osiągnięciu określonych celów. Wolność, jak słusznie zauważył Y. R. Simon, nie jest zwykłą obojętnością czy brakiem zewnętrznego zdeterminowania. Gdy jest właściwie rozumiana w swej złożonej naturze, wolność jawi się jako aktywność, będąca dziełem mistrzowskiego wyboru<sup>10</sup>. Innymi słowy, wolność, kiedy jest umiejętnie realizowana, jest aktywnością polegającą na pomnażaniu takich wyborów dokonywanych przez daną osobę, które skutecznie prowadzą do osiągnięcia chcianego celu. „Pogłębiona wiedza eliminuje złudne środki – mówi Simon – a eliminując intensywniej, przysparza środków prawdziwych. Likwidacja złudnych środków nie łączy się ze zmniejszeniem skali wyboru, ponieważ ilekroć wybór sięga po środki pozorne, tylekroć sam staje się tylko pozorem”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Tenże, *A General Theory of Authority*, dz. cyt., s. 42.

<sup>10</sup> Na temat pojęcia wolności zob. tenże, *Freedom of Choice*, red. P. Wolff z przedmową M. J. Adlera, Fordham University Press, New York 1987. Zob. także rozdział pt. *Democratic Freedom*, w: tenże, *Philosophy and Democratic Government*, dz. cyt., s. 72-127.

<sup>11</sup> Tenże, *A General Theory of Authority*, dz. cyt., s. 45.

„Krótko mówiąc, dobrobyt, zdrowie i siła są czynnikami, które prowadzą do niezależności w postępowaniu, dominacji wolności i opanowania różnych środków. Bogactwo umożliwia wybór, ubóstwo nie pozostawia żadnego wyboru. Niedostatek, jakim jest brak wiedzy, może sprawić, że prawdziwe środki staną się nie do odróżnienia od pozornych, że pojawi się wiele środków tam, gdzie w rzeczywistości jest ich nie więcej, niż jeden. Natomiast obfitość, faktyczność, determinacja, osiągnięcia, dokonania, siła i wielkość, wiedza i stateczność generują i wspierają wolność zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym. Dane społeczeństwo, które cechuje się wysokim stopniem oświaty, przy założeniu równości pozostałych parametrów, będzie cieszyć się dużo szerszym zakresem wyboru niż społeczeństwa zaniedbane i będzie dokonywało wyborów w dużo większym zbiorze możliwości. Nie potrzeba autorytetu tam, gdzie są do wyboru tylko dwie opcje, z których jedna prowadzi do katastrofy, ponieważ można przypuszczać, że wiedza wykluczy środek pozorny.

Autorytet jest najbardziej potrzebny wtedy, gdy trzeba stworzyć wspólnotę działania, ponieważ dzięki niemu ilość prawdziwych środków znacznie wzrasta. Funkcja autorytetu, który rozważamy, tj. autorytetu generującego połączone działanie wtedy, gdy liczne środki prowadzą do wspólnego celu, nie znika, lecz rośnie w chwilach niedomagań, których źródłem nie są indywidualne czy społeczne braki, lecz sama natura społeczeństwa. Jest to zatem funkcja konstytutywna<sup>12</sup>.

Innymi słowy, wszystkie społeczeństwa potrzebują autorytetu, ponieważ zastosowanie różnorodnych i przeciwnych sobie środków przez członków danego społeczeństwa w tym samym czasie zburzyłoby społeczną jedność, niszcząc wspólny wysiłek. Kiedy środki prowadzące do celu stają się coraz bardziej różnorodne i wzajemnie sprzeczne, wtedy społeczeństwo staje przed koniecznością znalezienia inteligentnego źródła dla swoich działań, odznaczającego się zdolnością kierowania umysłami poszczególnych członków społeczności

---

<sup>12</sup> Tenże, *Philosophy and Democratic Government*, dz. cyt., s. 33 (zob. tamże przyp. 16).

i usprawniania ich woli do wchodzenia na drogę jednakowych sposobów działania<sup>13</sup>.

W każdym społeczeństwie politycznym istnieją oczywiście jakieś różnorodne i sprzeczne środki działania. Polityczna społeczność bowiem zakłada rozwój kulturalny. Stąd, wyjątkową cechą demokracji nie jest to, że odrzuca ona pojęcie autorytetu, lecz to, że uznaje określone granice i potrzebę rozwoju autorytetu oraz trudności, jakie ludzie wydają się mieć w jego rozpoznaniu. Poza tym demokracja uznaje, że czasami instytucje kulturalne rezygnują ze swoich autorytetów. Innymi słowy, natura autorytetu politycznego musi być determinowana na tle instytucji kulturalnych oraz jednostek, na które dany autorytet ma oddziaływać.

Ludzie są omylni i takie są ich kulturowe instytucje. Oczywiście tej prawdy stanowi o istocie nowożytnej demokracji. Uznając fakt, że ludzie bardzo często popełniają błędy, które nie omijają również ich głównych instytucji, demokracja zmierza ku instytucjonalizacji organów władzy podlegających rozwojowi, poprawie lub wymianie.

U podstaw natury demokratycznego autorytetu leży dokładnie, jak mi się wydaje, przekonanie o omylności ludzkiej natury. Demokratyczny rząd nadaje kształt wspólnemu działaniu poszczególnych osób za pośrednictwem politycznych struktur, które są pochodną wzrostu sprawiedliwie realizowanej indywidualnej wolności wyboru. Polityczny autorytet jest ze swej natury jedną z takich struktur. Demokracja rządzi więc przez autorytet, który ostatecznie sprowadza się do natury, sprawiedliwości i kompetencji działania podejmowanego przez wolne, współpracujące ze sobą, skumulowane, rozważne wybory pojedynczych i omylnych ludzi.

Dlatego też, pojęcie autorytetu demokratycznego jest pojęciem analogicznym i ściśle związanym ze sprawiedliwymi rządami nad wolnymi i omylnymi osobami, rządami sprawowanymi przez kolektywną i praktyczną mądrość takich samych osób. W pewnym sensie jest to autorytet grzeszników oddziałujący na ludzi, którzy też są grzeszni-

---

<sup>13</sup> Tamże.

kami<sup>14</sup>. Autorytet demokratyczny jest więc nie tylko praktyczny, lecz również stale gotowy do reform i otwarty na poprawę. Ze swej natury dąży on zarówno do swego upowszechnienia, jak i ograniczenia. To zaś, że taka właśnie jest natura demokratycznego autorytetu, nie powinno być zaskoczeniem dla żadnego nowoczesnego myśliciela. Czyż bowiem pojęcie Zreformowanego Autorytetu nie jest typem pojęcia, które byłoby politycznie atrakcyjne dla przedstawicieli W.A.S.P.?

tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

## **The Nature of Democratic Authority**

### Summary

The concept of authority, like the concepts of freedom, equality, and justice, seems to be one of those “great” and pervasive ideas which exercises an influence over the way we think about almost every other idea related to social, cultural, and political association. On the other hand, democracy tends to be suspicious of authority, because while democracy by its very nature tends to reduce all social relationships to the level of equality, authority essentially involves a division into a hierarchy which seems to offend some parts of the democratic spirit. The author, however, argues that authority is a necessary condition of any type of human freedom – the democratic freedom included, and that it is because of the necessary dependence of human freedom upon authority that the apparent conflict between freedom and authority arises.

---

<sup>14</sup> Korzystam tu z uwagi M. Novaka na temat relacji między koncepcją grzechu pierworodnego i koncepcją demokratycznego kapitalizmu w celu pokazania, jak rozumem zależność koncepcji demokratycznego autorytetu od zreformowanej wizji autorytetu. Zob. M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Lanham Books, Lanham (Maryland) 1991.

**William Sweet**  
St Francis Xavier University, Kanada

## **Autorytet z perspektywy Kanady**

Kanada, podobnie jak wiele innych liberalnych krajów demokratycznych, boryka się z problemem kryzysu autorytetu. Kryzys ów jest wszechobecny i kładzie się cieniem zwłaszcza na takich sferach życia, jak polityka, edukacja, nauka oraz – co nie jest zaskoczeniem – religia. Odpowiednia reakcja na problem kryzysu autorytetu jest wielkim wyzwaniem dla wspomnianych dziedzin.

### **I**

System parlamentarny, w którym głową państwa jest panujący monarcha Wielkiej Brytanii, a więc obecnie królowa Elżbieta II, czyni z Kanady dwujęzyczne i wielokulturowe państwo, które postrzegane jest powszechnie jako równorzędne względem innych uprzemysłowionych świeckich państw demokratycznych. Świadczy o tym choćby członkostwo Kanady w tzw. grupie G8, a więc w grupie ośmiu największych potęg ekonomicznych na świecie. Kanada, choć podobnie jak wiele innych krajów, zмага się obecnie z pewnym zastojem czy też spowolnieniem gospodarczym, które trwa od 2009 r., cieszy się względną stabilnością ekonomiczną i polityczną. Jednak gdy chodzi o kwestie autorytetu, Kanada z pewnością znajduje się w kryzysie.

W dzisiejszych czasach słowo „kryzys” jest tak często używane, że przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie – w „kryzysie” bowiem znajduje się dziś niemal wszystko. Jednak gdy zatrzymamy się nad

problemem autorytetu, wówczas słowo „kryzys” wydaje się właściwie opisywać obecną sytuację. Według definicji, jaką podaje *Oxford English Dictionary*, kryzys to „czas zintensyfikowanych trudności bądź niebezpieczeństwa”, a także „czas, w którym konieczne jest podjęcie trudnych albo ważkich decyzji”.

Spójrzmy na przykład na politykę. W ciągu ostatnich 40 lat poziom zaufania do polityków oraz przywódców politycznych znacząco się obniżył. Wśród społeczeństwa zapanował powszechny cynizm i nieufność względem liderów politycznych, o czym najlepiej świadczy przeprowadzony niedawno sondaż, według którego tylko 26% ankietowanych darzy parlament Kanady „dużym zaufaniem i szacunkiem”. Należy przy tym odnotować, że w 1976 r. liczba ta wynosiła 42 %<sup>1</sup>. Podczas ostatnich wyborów, które odbyły się wiosną 2011 r., głównym problemem Kanady była społeczna apatia i brak zainteresowania ze strony wyborców. Frekwencja wyniosła ostatecznie 61,4%, podczas gdy w 1972 r. aż 77% osób uprawnionych do głosowania wzięło udział w wyborach. Jako jeden z powodów tego spadku frekwencji wyborczej podaje się fakt, iż polityka jest obecnie całkowicie stronnicza, a nawet wydaje się być grą pomiędzy indywidualnymi parlamentarzystami, którzy nie stronią od wyrażania osobistych poglądów, zamiast reprezentować interesy swoich wyborców i dążyć do dobra państwa. Jako drugi z powodów podaje się fakt, iż sam rząd staje się coraz bardziej autorytarny poprzez zwiększanie nadzoru, nakładanie ograniczeń w debacie parlamentarnej, a także poprzez wtrącanie się w sprawy społeczne w taki sposób, że ogranicza tym samym wolność jednostki. Dla przykładu: ostatnie orzeczenie pełnomocnika rządu ds. praw człowieka mówi o zwiększeniu restrykcji w obszarze wolności słowa, włączając w to przemówienia religijne. Na przykład, 30 czerwca 1997 r. Hugh Owens, przedstawiciel Kościoła ewangelickiego, zamieścił w gazecie „Star-Phoenix” przynależącej do Saskatoon [stan Saskatchewan] obwieszczenie „będące piktogramem przedstawiają-

---

<sup>1</sup> Zob. L. W. Roberts, S. Langlois, R. Clifton, K. Kampen, B. Ferguson, *Recent social trends in Canada, 1960-2000*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2005.



cym dwóch mężczyzn trzymających się za ręce złożone w okrąg i tzw. slash – symbol czegoś, co jest zabronione – i zawierające listę biblijnych wersetów potępiających praktykę homoseksualną<sup>2</sup>. Natychmiast po tym trzech gejów złożyło skargę do Komisji Praw Człowieka w Saskatchewan. Twierdzili oni, że w wyniku tego obwieszczenia „zostali narażeni na nienawiść, ośmieszenie oraz że ich godność została zanegowana na podstawie ich odmiennej orientacji seksualnej”<sup>3</sup>. Dnia 15 czerwca 2001 r. Komisja Śledcza ds. Praw Człowieka w Saskatchewan ukarała Owensa i gazetę grzywną w wysokości 1500 dolarów. W tego typu środowisku nikogo nie dziwi fakt, że wiele osób nie może swobodnie wyrażać swoich poglądów w przestrzeni publicznej, szczególnie gdy są to poglądy niepopularne, oraz że wiele osób z tego powodu rezygnuje z udziału w życiu politycznym.

Kryzys szacunku i zaufania do autorytetu nie ogranicza się jedynie do polityki. Wciąż zwiększa się poziom braku wiary w autorytet także w innych dziedzinach życia, np. ujawnienie oczywistej manipulacji danymi, której dopuścili się naukowcy w celu wzmocnienia teorii zmian klimatycznych. Sprawa ta była szeroko dyskutowana i omawiana w kanadyjskich mediach<sup>4</sup>. Efektem tej manipulacji była utrata zaufania nie tylko do klimatologii, ale do nauki w ogóle<sup>5</sup>. Także wiele innych badań naukowych jest finansowanych przez organizacje powiązane z prywatnymi firmami, które kładą nacisk na kontrolę wyników badań, zwłaszcza jeśli wyniki te kwestionują bezpieczeństwo

---

<sup>2</sup> Zob. J. Pacheco, „Religious Persecution in Canada”, w: *The Catholic Legate*, za stroną internetową: <http://catholic-legate.com/articles/persecution.html> (luty 2009).

<sup>3</sup> Sąd Apelacyjny w Saskatchewan uchylił orzeczenie z dnia 13 kwietnia 2006 r. „Kanadyjskie orzeczenie sądu prawa cywilnego dotyczyło antygejowskich wersetów biblijnych”, za stroną internetową [http://www.religioustolerance.org/bibl\\_hate3.htm](http://www.religioustolerance.org/bibl_hate3.htm) (luty 2009).

<sup>4</sup> Zob. B. Smit, T. Pearce, „The science of climate change is alive and well”, w: *Toronto Star*, za stroną internetową: <http://www.thestar.com/opinion/editorials/article/839644--the-science-of-climate-change-is-alive-and-well> (25 lipca 2010 r.).

<sup>5</sup> Zob. np. „Open Kyoto to debate: Sixty scientists call on Harper to revisit the science of global warming”, w: *Financial Post*, kwiecień, 2006; za stroną internetową: [http://www.cbc.ca/news/background/harper\\_conservatives/pdf/lettertoharper2.pdf](http://www.cbc.ca/news/background/harper_conservatives/pdf/lettertoharper2.pdf)

jakiegoś produktu już w fazie testów. Istnieją dowody, że w badaniach farmaceutycznych nagminnie dochodzi do „stronniczej faworyzacji produktów, które są finansowane przez jakąś firmę”<sup>6</sup>. W związku z tym istnieje obawa, że większa część badań naukowych jest motywowana egoizmem i chęcią zrobienia kariery, a nie dobrem wspólnym.

Także w sferze edukacji obserwujemy kryzys autorytetu<sup>7</sup>. Nie ma śladu po wyzwaniach, jakie niegdyś stawiali przed sobą nauczyciele na różnych szczeblach i poziomach instytucji edukacyjnych. Nauczyciele oraz szkoły często muszą się po prostu podporządkowywać i rezygnować z tych wyzwań. Większą wagę przykładają się natomiast do praw uczniów, czego konsekwencją jest narastająca ilość procesów sądowych wytaczanych przeciwko nauczycielom, którzy upomnieli lub ukarali ucznia<sup>8</sup>. Dominuje pogląd, zgodnie z którym uczniowie (i ich rodziny) są konsumentami, nabywcami wiedzy (lub ściślej mówiąc – zaświadczenia o posiadaniu wiedzy). Aby uniknąć konfliktu, nauczyciele godzą się pójść z uczniami na kompromis. Kryzys przenika całą pedagogikę, zaś wyzwanie, jakie z sobą niesie, nie dotyczy jedynie instytucji, której dotyczy, ale także samego autorytetu jako takiego. Wiele instytucji edukacyjnych w Kanadzie promuje poglądy marksistowskiego humanisty Paolo Frierego, który utrzymuje, że relacja pomiędzy nauczycielami i uczniami powinna być partnerska, że

---

<sup>6</sup> Zob. J. Lexchin, L. A Bero, B. Djulbegovic, O. Clark, “Pharmaceutical industry sponsorship and research outcome and quality: systematic review”, w: *British Medical Journal* 2003;326:1167 (opublikowany 29 maja 2003 r.).

<sup>7</sup> Zob. A. Hemmings i J. L. Pace, “Understanding Authority in Classrooms: A Review of Theory, Ideology, and Research”, w: *Review of Educational Research*, 77 (2007): 4-27.

<sup>8</sup> W maju 2001 r. uczeń szkoły średniej w Toronto Marc Hall (o orientacji homoseksualnej) pozwał katolicką szkołę średnią za to, że nie mógł przyjąć na szkolną imprezę wraz ze swoim chłopakiem. Hall otrzymał „tymczasowe zniesienie” zakazu wydanego przez szkołę, a szkoła musiała odwołać imprezę. Ostatecznie Hall przegrał sprawę, jednak problem wcale nie został rozwiązany. Zob. A. P. Grace i K. Wells, “The Marc Hall Prom Predicament: Queer Individual Rights v. Institutional Church Rights in Canadian Public Education”, w: ”Canadian Journal of Education”, 28 (2005): 237-270.

instytucja autorytetu powinna absolutnie zniknąć ze szkoły<sup>9</sup>. Efektem tego podejścia jest eliminacja z edukacji prawdy na rzecz relatywizmu, subiektywizmu czy perspektywizmu.

Wreszcie, w Kanadzie obserwujemy kryzys autorytetu religijnego, zwłaszcza na gruncie katolicyzmu. Najbardziej uderzającym przykładem tego kryzysu jest sytuacja, jaka ma miejsce w kanadyjskiej prowincji Quebec. Według kanadyjskiego spisu powszechnego z 2006 r. blisko połowa Kanadyjczyków (42,5%) określa się mianem katolików. Swoją przynależność do katolicyzmu deklaruje aż 83,6% mieszkańców Quebecu. Pomimo to istnieją poważne powody, by twierdzić, że autorytet Kościoła – jako instytucji oraz jako doktryny – praktycznie nie obowiązuje. Jedyne może nowo przybyli imigranci wciąż liczą się z tym, co usłyszą w Kościele bądź co przeczytają w Piśmie Świętym. Choć Quebec ma najwyższy procent nominalnych katolików, a prawie połowa kanadyjskiej ludności deklaruje swoją przynależność do tej religii, to w praktyce jedynie 20% z nich chodzi regularnie do kościoła (w 1950 r. liczba osób regularnie uczestniczących w nabożeństwach wynosiła 88%). Zastraszająca jest również liczba wykonywanych aborcji – 43 na 100 żywych urodzeń – a także ilość par żyjących razem bez sakramentu małżeństwa (34,6% – statystyki z 2006 r.). Przyczyną takiego stanu rzeczy jest brak wpływu autorytetu Kościoła w sprawach dotyczących małżeństwa, antykoncepcji i aborcji.

Kryzys autorytetu Kościoła został bez wątpienia pogłębiony za sprawą skandali dotyczących wykorzystywania seksualnego dzieci przez duchownych i zakonników, a także za sprawą zarzutów o nadużycia w miejscowych „szkołach rezydencjonalnych” oraz – całkiem niedawno – aresztowania i skazania wybitnego kanadyjskiego biskupa za sprowadzanie i posiadanie dziecięcej pornografii. Jednak źródłem kryzysu autorytetu należy się prawdopodobnie doszukiwać w problemach z rozpowszechnianiem nauki Kościoła. Nie widać bowiem oczywistego wpływu katolicyzmu na kwestie społeczne i polityczne,

---

<sup>9</sup> Zob. P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970); zob. A. Darder, P. Freire, *A Pedagogy of Love*, Westview Press, Colorado 2002.

nie słycać żadnego zdecydowanego głosu katolickiego. Ponadto nie ma żadnych dowodów na to, że Kościół wywiera jakikolwiek wpływ na tematy poruszane w ramach polityki społecznej, a przestrzeganie doktryny jest raczej uważane jako jedna z możliwych opcji. Interesujące, że podczas gdy ludzie określają siebie samych albo jako gorliwie przestrzegających nauki Kościoła, albo jako nieprzestrzegających jej, albo jako będących na rozdrożu, to szacunek wobec autorytetów katolickich – biskupów, księży i katechetów – praktycznie nie istnieje. Zarówno bowiem ci z prawej, jak i z lewej strony są niezwykle nieufni względem hierarchów kanadyjskich. Nawet dla zadeklarowanych katolików poszanowanie i przestrzeganie tradycji nie stanowi bezwzględnego obowiązku wprost wynikającego z uznania wiary, ale jest raczej czymś dobrowolnym i niekoniecznym.

W Kanadzie zarówno polityczne, naukowe, edukacyjne jak i religijne autorytety – a także moralne, prawne i filozoficzne – wyraźnie doświadczają zintensyfikowanych trudności bądź niebezpieczeństwa. W niektórych dziedzinach życia moc autorytetu uzależniona jest od jego skuteczności, w innych jednak nie ma on żadnego poszanowania i zaufania, ponieważ ludzie są albo cyniczni, albo obojętni wobec niego. Na różne sposoby kwestionuje się rolę prawdziwego autorytetu w dziedzinie dobra wspólnego, ale za to uznaje się za autorytet ludzi, którzy zajmują wysokie stanowiska, są autorytarni, despotyczni i dbają tylko o swój interes. Krótko mówiąc, obserwujemy nie tylko kryzys autorytetu, ale także kryzys zaufania do autorytetu.

Obecny stan rzeczy stanowi tym większe wyzwanie, gdy w życiu publicznym pojawia się wiele rodzajów autorytetów zaangażowanych. Oznacza to, że kryzys ujawnia się w sytuacjach, w których istnieje potrzeba określenia czy też wskazania autorytetu praktycznego, a więc prawnie usankcjonowanego, za sprawą którego dana instytucja dobrze funkcjonuje. Jak już jednak wspomniano, kryzys dotyka także autorytetu moralnego, gdzie ufność w jego kompetencje wykracza poza zwykłe posłuszeństwo i jest owocem szacunku, miłości i chęci uznania go za słuszny. Niestety, ten rodzaj autorytetu, którego akcep-

tacja wynika z dobrowolnego wyboru, również w dzisiejszych czasach jest mocno osłabiony.

W życiu każdego człowieka potrzeba jednak autorytetu, jest on nawet często wręcz konieczny. Problem polega na tym, kto tym autorytetem jest, a kto nim być powinien.

## II

Kanada pod wieloma względami jest krajem, w którym szacunek dla autorytetu i władzy ma długą tradycję. Powodem do dumy jest fakt, że nie doszło tu do wojny domowej ani do żadnych gwałtownych starć czy buntów na szerszą skalę. Kryzys autorytetu jest jednak obecnie dostrzegalny, wszechobecny i dość znaczący. Nie ma wprawdzie niebezpieczeństwa obalenia jakiejś instytucji, jednak istnieje ryzyko powstania chaosu w życiu społecznym, które jest największym dobrem wspólnym. Kryzys ten stanowi dodatkowe wyzwanie także w sferze dobra osobistego i to zarówno na płaszczyźnie materialnej, moralnej, jak i duchowej.

Powyższe rozważania stanowią ilustrację pewnej oczywistości, a mianowicie tego, że dla wielu ludzi pewne autorytety zwyczajnie nie wzbudzają zaufania, ponieważ albo są zbyt oderwane od życia codziennego, albo są skoncentrowane przede wszystkim na jakiejś ideologii czy też konkretnych sprawach, bądź też na własnym interesie, albo po prostu zależy im tylko na zdobyciu i utrzymaniu władzy, nie zaś na dobru obywateli. W wielu dziedzinach natomiast ogólnie uznawane i szanowane autorytety wzbudzają szereg podejrzeń, nie wiadomo bowiem, czy są to rzeczywiście eksperci i czy istnieje jakieś obiektywne kryterium, przy pomocy którego dana osoba zostaje uznana za autorytet. Kolejną przyczyną kryzysu jest fakt, że dla wielu osób nie istnieje obiektywna prawda, ponieważ ważniejsze jest to, co użyteczne czy praktyczne. Te kryteria są natomiast na ogół subiektywne. Wydaje się więc, że ciężar odpowiedzialności nie spoczywa na tych, którzy uznają bądź odrzucają dany autorytet, ale

właśnie na autorytecie, który musi dać podstawy, by obdarzyć go zaufaniem.

Należy sobie uświadomić, że te wszystkie wyzwania, jakie współczesny świat stawia przed autorytetami, nie są wynikiem ostatnich wydarzeń, ale konsekwencją szeregu zmian zachodzących od kilku już stuleci.

Źródła kryzysu autorytetu należy szukać we wczesnej myśli nowożytnej oraz w Oświeceniu. Takie postaci jak Hobbes i Kartezjusz, wspierane później przez Kanta i Hume'a, nawoływały wręcz do podważenia mocy jakiegokolwiek autorytetu i władzy – zarówno w sferze politycznej i kościelnej, jak i naukowej, estetycznej, etycznej oraz filozoficznej. Horacjańskie „Sapere aude”, które stało się hasłem Oświecenia, w istocie miało charakter wezwania do negacji władzy. Chociaż w jej miejsce w roli autorytetu proponowano wówczas rozum jako ostateczną instancję rozstrzygającą, to jednak nie był on ani zakorzeniony w strukturze rzeczywistości, ani też nie stał na straży dobra wspólnego, ale raczej był zupełnie zrelatywizowany do jednostki. Autorytet został zatem przesunięty z osób, które czerpią swoje doświadczenie z obiektywnie istniejącej rzeczywistości oraz tradycji na tych, którzy odwołują się do prywatnego doświadczenia, bazują na swojej opinii i na tym, co im wydaje się oczywiste.

Ta rewolucja w podejściu do autorytetu, negując wartość obiektywnego doświadczenia, doprowadziła w filozofii do swoistego fundamentalnego sceptycyzmu charakterystycznego dla kluczowych aspektów empiryzmu. Jeszcze mocniej przyczyniła się jednak do powstania na przestrzeni XIX i XX w. myśli hermeneutycznej, a ściślej mówiąc do nurtu myślowego, który Paul Ricoeur określił mianem „hermeneutyki podejrzeń”. Nurt ten stawia pod znakiem zapytania wartość rozumu postrzeganego jako autorytet, a także jako władzę samą w sobie (choć sam Ricoeur w swoim dziele *Freud i filozofia* usiłuje obronić tzw. postkrytyczną wiarę, to jednak inni zwolennicy hermeneutyki nie pozostawiają na niej suchej nitki). Zdaniem Ricoeura „hermeneutykę wydają się ożywiać podwójne motywacje: chęć by-

cia podejrzliwym, chęć słuchania; obietnica posłuszeństwa, obietnica bycia zdyscyplinowanym<sup>10</sup>. Mimo wszystko jednak to raczej owa hermeneutyka podejrzeń dominuje w filozofii. Hermeneutyka, która

„zaczyna się od poddania w wątpliwość istnienie przedmiotu, a także tego, czy przedmiot ten może stać się miejscem przejścia od intencjonalności do kerygmatu, dowodu czy proklamacji. Taka hermeneutyka nie wyjaśnia przedmiotu, ale zdejmuje z niego maskę, interpretuje poprzez redukcję pozorów<sup>11</sup>.”

Wraz z podejrzzeniami kierowanymi pod adresem rozumu kwestionuje się – a nawet unieważnia – wszelki autorytet. Niektórych to martwi. Jednak kwestionowanie autorytetu często jest postrzegane jako *prima facie* dobre. Interesująca jest obserwacja sukcesu fenomenu, jakim jest *Wikipedia*, powszechna encyklopedia internetowa, w której każdy może zamieścić lub edytować hasło i której przyświeca idea, że nie trzeba być „autorytetem”, by pisać artykuły.

Korzenie kryzysu autorytetu sięgają głęboko, dostrzegalne są na terenie instytucji oraz w praktyce na Zachodzie, a co za tym idzie również w Kanadzie. Najważniejsze jest jednak to, że ta swoista podejrzliwość, a nawet nieufność wywarła destrukcyjny wpływ także na autorytet moralny.

W dzisiejszych czasach owa nieufność wobec autorytetów moralnych nie jest jedynie konsekwencją wcześniejszych działań. Istnieją bowiem osoby, które przyjmując postawę nihilistyczną, krytykują dla samej krytyki, tylko po to, by jak najmocniej osłabić moc autorytetu (prym w tej materii wiodą polityczni dywersanci oraz szeroko rozumiane media). Oliwy do ognia dolewają przywódcy polityczni, ekonomiści, działacze społeczni i religijni, którzy ulegają korupcji, angażują się w niemoralne przedsięwzięcia, a dodatkowo robią wszystko, by zniszczyć wizerunek osób, które nie podzielają ich poglądów. Jak

<sup>10</sup> Zob. P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven 1970, s. 27.

<sup>11</sup> *Idem*, s. 30.

w tej sytuacji można obronić autorytet, gdy nieustannie obserwuje się, jak niewłaściwe osoby korzystają z tego tytułu?

Kryzys autorytetu, jaki obserwujemy w Kanadzie, nie jest oczywiście w żaden sposób wyjątkowy, zaś wiele jego przejawów podobnych jest do tego, co obserwujemy w innych zachodnich państwach demokratycznych. Podkreślmy raz jeszcze: kryzys, o którym mowa, nie dotyczy jedynie zaufania do autorytetu, ale także samej jego idei.

Biorąc pod uwagę charakter kryzysu autorytetu i brak zaufania autorytetom Kanady, którego korzenie tkwią nie tylko w tradycji tego kraju, ale także w tradycji i doświadczeniu całego współczesnego świata zachodniego, nie będzie łatwo znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź na tę trudność. Należy jednak odnotować, że wśród przyczyn, które doprowadziły do takiego stanu rzeczy, są błędy filozoficzne, a dokładnie mówiąc – błędy w określaniu natury autorytetu. Aby zatem móc przeprowadzić skuteczną polemikę z krytykami instytucji autorytetu, należy przede wszystkim zdawać sobie sprawę z istnienia tych błędów.

### III

Czym jest autorytet? Nie jest niczym zaskakującym, że słowo to rozumiane jest różnorako, a jedna z poczytnych publikacji poświęcona temu zagadnieniu jest niezwykle obszerna<sup>12</sup>. Powszechna słownikowa definicja, którą odnajdujemy w *Oxford English Dictionary*, podaje, że bycie autorytetem oznacza „posiadanie mocy lub prawa do wydawania poleceń, podejmowania decyzji i egzekwowania posłuszeństwa”, tak jak bycie przywódcą to „posiadanie absolutnej władzy nad swoimi podwładnymi”. Pojęcie „autorytet” było analizowane przez wielu filozofów, teologów, historyków, a także socjologów.

Według angielskiego filozofa Thomasa Hobbesa autorytet oznacza „prawo do wykonywania jakichkolwiek działań”; pewne osoby

---

<sup>12</sup> Zob. E. D. Watt, *Authority*, London, Canberra, 1982.



w pierwszej kolejności posiadają władzę [nad sobą], o ile są autorami swoich czynów – „ten, kto posiada własne zdanie i podejmuje samodzielne działania, jest ich autorem”<sup>13</sup> – jednak inni mogą zmienić ten stan rzeczy lub zmienić prawo (lub instytucję) i przekazać tę władzę innym. Nieco bardziej aktualną definicję podaje socjolog Max Weber. Twierdzi on, że autorytet [tj. *Herrschaft* – choć termin ten jest często tłumaczony jako „dominacja”] posiada ktoś, kto znajduje się u władzy, a więc gdy istnieje prawdopodobieństwo, że inni będą dobrowolnie mu posłuszni<sup>14</sup>.

Nawet krótka refleksja nad tymi definicjami pokazuje, że istnieją między nimi znaczące różnice i że u podstaw każdej z nich leżą odmiennie założenia.

Po pierwsze, „prawo do czegoś” nie jest tym samym, co „posiadanie mocy/władzy wykonywania czegoś”; jakaś instytucja może „mieć moc... do wydawania poleceń/nakazów, zaś władza rozumiana jako siła nijak wiąże się z posiadaniem „prawa do”. Po drugie, przytoczone definicje zakładają zupełnie różne rozumienie władzy/autorytetu – tego, w jaki sposób jest ona/on ustanowiona/y i jak nabywa prawo do podejmowania określonych działań. Jak widzieliśmy, autorytet może oznaczać po prostu posiadanie przyzwolenia lub posłuszeństwa innych osób albo na mocy jakiegoś przepisu<sup>15</sup>, albo dlatego, że posiada się konkretne cechy, które sprawiają, że jest się autorytatywnym.

---

<sup>13</sup> Zob. T. Hobbes, *Leviathan*, rozdz. 16.

<sup>14</sup> Weber pisze, że władza oznacza „sytuację, w której władca prezentuje swoją wolę (wydaje polecenia), a tym samym wywiera wpływ na ludzi, którzy są mu poddani w taki sposób, że ich zachowanie podyktowane jest przeświadczeniem jakoby wola władcy była ich własnym imperatywem wiodącym ich ku dobru”, zob. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922), wyd. 2, s. 122; przeł. na jęz. ang. jako *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*, red. G. Roth, C. Wittich, wyd. 2 (Berkeley: University of California Press 1978) s. 946. Więcej na ten temat: Anthony T. Kronman, *Max Weber*, Londyn 1983; P. Hamilton, *Max Weber: Critical Assessments*, wyd. 4, Londyn 1992.

<sup>15</sup> Należałoby w tym miejscu rozróżnić autorytet formalny i nieformalny. W pierwszym przypadku autorytet istnieje, ponieważ miały miejsce pewne procedury, które go ustanowiły, w drugim również jest to kwestia procedury, jednak mającej

Francuski tomista Jacques Maritain dokonał rozróżnienia pomiędzy „autorytetem” a „siłą/władzą” oraz pomiędzy „autorytetem usankcjonowanym” a „dominacją” (lub despotcją). Według niego autorytet oznacza „posiadanie prawa do kierowania i dowodzenia, a także do bycia słuchanym przez innych, którzy gotowi są się podporządkować”, podczas gdy władza jest „siłą, której można użyć i która zmusza innych do posłuszeństwa”<sup>16</sup>. „Wszelki autorytet potrzebuje wsparcia w postaci jakiejś siły”, a „wszelka siła/władza, która nie posiada autorytetu, jest nikczemna”<sup>17</sup>. Kluczowa różnica pomiędzy autorytetem a siłą/władzą polega jednak na tym, że autorytet ma za sobą „słuszność”.

Rozróżnienie, jakiego dokonał Maritain, nie jest jednak niczym wyjątkowym. Dla św. Tomasza, na przykład, władza to po prostu posiadanie siły lub mocy – czyli posiadanie gwarancji co do uległości innych; autorytet zaś legitymizuje lub usprawiedliwia działanie lub spełnianie władzy<sup>18</sup>. Także Weber, podobnie jak wielu innych (np. Hobbes, Rousseau, Kant i Hegel)<sup>19</sup>, odróżniał autorytet od władzy [*Macht*]<sup>20</sup>. Niemniej jednak to właśnie Maritain rozwija myśl św. Tomasza w świetle nowożytnej refleksji filozoficznej. Dla Maritaina bycie autorytetem oznacza posiadanie przekonania, że sposób, w jaki się postępuje, jest godziwy. Bycie u władzy wcale takiego przekonania nie generuje. Usankcjonowanie autorytetu jest więc związane z moralnością. Autorytet państwowy jest potrzebnym i naturalnym pomocnikiem w osiągnięciu najważniejszego celu w państwie, jakim jest do-

---

charakter testu posłuszeństwa, a więc osoba posiada autorytet o ile istnieją inni, którzy jej podlegają.

<sup>16</sup> Zob. J. Maritain, „Democracy and Authority” w: *Scholasticism and Politics*, Londyn 1954, s. 73.

<sup>17</sup> *Idem*, s. 74.

<sup>18</sup> Zob. *Summa theologiae* I-II, 92, 1, 4; ST I-II, 90, 4, 2.

<sup>19</sup> Zob. np. T. Hobbes, *Leviathan*, rozdz. 15; J. J. Rousseau, *Contract social*, ks. I, rozdz. 8; I. Kant, *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, rozdz. 1, par. 2; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 45.

<sup>20</sup> Zob. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, def. 16, s. 28.

bro wspólne<sup>21</sup>. Nie chodzi zatem ani o własne interesy, ani sentymenty, ani o dobro własne. Maritain podkreśla, że autorytet powinien opierać się na prawie i sprawiedliwości, powinien dbać o dobro wspólne, a nie wykorzystywać fakt, że znajduje się u władzy<sup>22</sup>.

## IV

Jak powyższe definicje mają się do obecnej sytuacji kryzysu autorytetu i kryzysu zaufania autorytetem?

Dla wielu ludzi autorytet jest tym, czym jest on dla Hobbesa: słuszność autorytetu jest ostatecznie uzależniona od woli konkretnej osoby. Dla Hobbesa autorytet może posiadać ten, kto ma pełną władzę nad samym sobą, ten, kto jest „autorem” lub „przedstawicielem”. Rząd ma władzę tylko dlatego, że istnieją pewne regulacje prawne, na mocy których może on rościć sobie do niej pretensje (w dalszej procedurze to jednak rząd może tę władzę przekazać dalej lub kogoś do niej delegować, ponieważ niesprawowanie władzy byłoby niewłaściwe). Jednak sam Hobbes już się zorientował, że możliwe jest zachowanie władzy i objęcie urzędu ponownie wbrew temu, co stanowi prawo<sup>23</sup>, jednak wówczas suwerenność albo sytuacja rządu są niestabilne.

Dla innych, tak jak dla Webera, autorytet istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje posłuszeństwo. I tak też w pewnym sensie jest. Tutaj władza autorytetu ma charakter relacyjny. Zachodzi relacja pomiędzy tym, kto sprawuje władzę i wydaje polecenia, a tymi, którzy tej władzy podlegają. Ta zasada nie wynika jednak z żadnego przepisu,

---

<sup>21</sup> Encyklopedia Katolicka podaje za Suarezem (*De legibus*, LII, xi, 7), że celem władzy państwowej jest „naturalne szczęście wynikające z doskonałości, samowystarczalności jednostek jako członków wspólnoty, w której możliwe jest życie spokojne i sprawiedliwe, w której wystarczy środków do zachowania godnego życia, a także moralnej prawości niezbędnej dla osiągnięcia pokoju i szczęśliwości”, por. J. Rickaby, „Civil Authority”, w: *The Catholic Encyclopedia*, t. 2, Nowy Jork 1907.

<sup>22</sup> Zob. J. Maritain, *Man and the State*, Chicago 1951, s. 126-127.

<sup>23</sup> Zob. W. Sweet, „Hobbes, Jaume et les droits inalienables”, w: *Carrefour*, 2(1991), s. 121-135.

jest to jedynie posłuszeństwo, które „uzasadnia” moc autorytetu. Nie ma wówczas wątpliwości, że należy się podporządkować autorytetowi władzy.

W obu powyższych koncepcjach autorytet władzy jest czymś arbitralnym, subiektywnym, niekoniecznym, a nawet wątplym. Cokolwiek więc, co ograniczałoby się tylko do władzy, byłoby również arbitralne, subiektywne i niekonieczne. Ponadto, pomimo że autorytet różni się od władzy, to jednak różnica ta nie jest duża. Autorytet bowiem, zgodnie z przedstawionymi powyżej poglądami, również może stać się despotyczny i autorytarny, bowiem w tych przypadkach jakiegokolwiek sprawowanie władzy oparte jest na strachu, a nie na rozumie. Autorytatywność wiąże się więc nie z posiadaniem prawa do wzbudzania uzasadnionego respektu, ale raczej z siłą, bądź też z usposobieniem. Kiedy jednak mija strach przed takim autorytetem, wówczas jego władza staje się nieefektywna i dochodzi do usilnego poszukiwania „sfabrykowanej” słuszności. Nic więc dziwnego, że dla kogoś, kto przyjmuje jedną z dwóch powyższych koncepcji autorytetu i władzy, instytucje te wzbudzają podejrzenia, łatwo dochodzi do kwestionowania ich kompetencji, a nawet do odrzucenia ich słuszności.

Nie można jednak zanegować potrzeby istnienia władzy i autorytetu. Zdaniem Maritaina „konieczność istnienia autorytetu we wspólnocie społecznej i politycznej jest wpisana w samą ich naturę”<sup>24</sup>. „Wspólnota polityczna ma niejako swoją własną rzeczywistość, własną jedność, żyje własnym życiem i przez to znajduje się ponad jednostkami, które w jej ramach funkcjonują, a także wymaga hierarchicznego podziału władzy”. W istocie, niektóre części tej wspólnoty „powinny posiadać właściwe sobie funkcje, które utrzymywałyby jedność wspólnej pracy i wspólnego dobra i które posiadałyby władzę nad innymi”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Zob. J. Maritain, „Democracy and Authority”, w: *Scholasticism and Politics*, s. 78.

<sup>25</sup> *Idem.*

Instytucja autorytetu jest również niezbędna w edukacji, w nauce, a także w sferze religijnej. Przyczyny są te same, potrzebne jest jednak uzasadnienie jego obowiązywalności. W przeciwnym razie stanie się on arbitralny, subiektywny i niekonieczny. A autorytet, który jest zgodny z prawem, nie może być sprawą indywidualnych preferencji. Musi istnieć zatem jakaś zasada, która usprawiedliwia władzę autorytetu w wymienionych dziedzinach.

Zarówno Akwinata, jak i Maritain sugerują, że autorytet/władca musi mieć co najmniej trzy cechy, żeby być prawomocnym i usankcjonowanym.

Po pierwsze, celem władzy musi być bezwzględnie dobro wspólne. Dla Maritaina dobrem wspólnym jest dobro osoby, jednak nie dobro konkretnej osoby. Władza ma zatem charakter normatywny. Co więcej, cel władzy określa i zarazem ogranicza działania tych, którzy tę władzę posiadają.

Po drugie, osoba posiadająca władzę musi być kompetentna. Nie chodzi jedynie o posiadanie praktycznych umiejętności – do wydawania poleceń, skutecznego i sprawnego korzystania z przywilejów – ale także o szanowanie i dbanie o tych, którzy tej władzy podlegają. Autorytet nie może jedynie spełniać się w swej roli. Powinien czynić dobro, być odważny i współczujący.

Po trzecie, autorytet nie może być jedynie usankcjonowany, ale musi być postrzegany jako autorytet i za niego uznany. Jest to niezwykle istotne, aby mógł on wywiązywać się ze swoich obowiązków w sposób kompetentny i owocny. Osoba sprawująca władzę powinna – choć nie jest to bezwzględnie wymagane, a jedynie wskazane – stanowić autorytet moralny, musi być świadoma swoich ograniczeń i akceptować je.

Te wszystkie cechy stanowią filozoficzne podstawy koncepcji autorytetu politycznego i moralnego. Autorytet jest wyraźnie związany z władzą, z przywództwem. Dla chrześcijanina autorytetem jest Chrystus, który „uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę” (Mt 7:29; Mk 1:22, Lk 4:32) i który „przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i udzielił im władzy” (Mt 10:1; Mk 6:07; Łk 9:1). Przykład nauczania

Chrystusa jeszcze bardziej uwyrażnia różnicę, jaka zachodzi pomiędzy rozumieniem autorytetu w ujęciu Maritaina i Tomasza z Akwinu a koncepcją Hobbesa, Webera i im podobnych.

## V

Kryzysowi autorytetu i kryzysowi wiary w autorytet – przynajmniej z perspektywy ostatnich wydarzeń w Kanadzie – niełatwo zaradzić. Korzenie tego problemu sięgają bardzo głęboko, jest on ponadto wszechobecny, dlatego też trudno wskazać rozwiązanie, które byłoby realistyczne. Można natomiast spekulować na temat rozwiązań, które doprowadziłyby do ponownego uznania autorytetu czy też przywrócenia mu statusu legalnej władzy. Posłużę się przykładem kryzysu, który ma miejsce w Kanadzie i który dotyczy sfery religijnej. Zasugetuję trzy strategie, które, moim zdaniem, mogą przywrócić rangę autorytetu.

Po pierwsze, skoro każda władza posiada konkretny cel, to również autorytet religijny jest w tym względzie określony: ma on głosić Dobrą Nowinę oraz wskazać drogę do zbawienia. Jego celem jest zatem dobro wspólne społeczności religijnej. Nie chodzi więc tylko o to, by mówić o wierze, ale także o to, by wyraźnie wskazać, czym jest ona w praktyce. Należy tak mówić o zbawieniu, by jednocześnie dostrzegalny był jego związek z naturą człowieka, by wyjaśniać sens zbawienia w oparciu o prawdziwą antropologię. Należy głosić Dobrą Nowinę, jednocześnie odsłaniając jej przejawy obecne w praktyce życia, w rozmaitych instytucjach, a także w konkretnej kulturze. Nade wszystko chodzi więc o to, by nauczać, jak właściwie żyć.

W obecnych czasach kanadyjscy hierarchowie kościelni muszą sobie przypomnieć, że ich celem nie jest zachowanie urzędów i poszczególnych struktur, ale głoszenie Ewangelii i wskazywanie sposobu jej przeżywania. Wymaga to skupienia się na tym, co pozytywne, podkreślenia dobra, nie zaś wytykania błędów i formułowania zakazów. Kościół powinien wzywać do świętości życia, która manifestuje

się np. poprzez bycie dobrym małżonkiem, czy dochowanie czystości. Powinien także wskazywać ideały, których naśladowanie może pomóc w godnym życiu. Dodatkowo ważne jest dostrzeżenie centralnej roli, jaką pełni właściwa edukacja.

Po drugie, autorytet religijny musi pokazać, że jest kompetentny. Nie chodzi jednak o usilne przekonywanie ludzi, że jest się uprawionym do bycia autorytetem, ale o bycie wiarygodnym. Chodzi więc o to, aby autorytet religijny był świadomy swojej roli w realizacji celu ostatecznego, jakim jest zbawienie, aby wiedział, jakie środki są do tego niezbędne. Ma on nie tylko udzielać sakramentów i nauczać, ale także pomagać potrzebującym i tym, którzy zblądzili. Nie jest to bowiem tylko dobry uczynek, ale przede wszystkim obowiązek. W Kanadzie strategia ta miałaby się przejawiać w większym zaangażowaniu biskupów w sprawy i problemy, które dotyczą życia codziennego, w widocznej aktywności na rzecz społeczności katolickich, a tym samym w byciu bardziej dostępnym dla ludzi (pozwoliłoby to zbudować większe zaufanie, które jest konieczne, aby autorytet moralny był skuteczny). Wspomniane większe zaangażowanie polegać by miało także na uczestniczeniu w budowaniu profilu edukacji katolickiej poprzez np. starania, aby powstał konkretny program nauczania w szkołach, które dbają o to, by ich uczniowie znali tradycję, historię oraz by aktywnie uczestniczyli w życiu Kościoła. Krótko mówiąc, chodzi o to, aby biskupi objęli swoich wiernych opieką oraz by pokazali im, że ich działania na rzecz wspólnoty są skuteczne.

Po trzecie, ważne jest aby autorytety Kościoła podkreślały nieustannie, czym jest dobro, a także aby to dobro czyniły, dbając o wiernych w konkretny sposób, a nie na zasadzie deklaracji. W odpowiedzi na skandale, jakie miały miejsce w Kanadzie, kardynał Thomas Collins z Toronto powiedział, że Kościół kanadyjski musi wziąć za nie moralną odpowiedzialność, musi uznać swoje błędy i przyznać się do słabości. Może to oznaczać, że władze kościelne w Kanadzie przechodzą przez okres kenozy, a więc uniżenia i skruchy. Dzięki temu, a także dzięki konkretnym działaniom na rzecz wspólnoty wiernych, zaufanie moralnym autorytetom może zostać odbudowane.

W innym kontekście i w innych czasach druga i trzecia strategia być może nie byłyby konieczne, ale dziś w Kanadzie nie wystarczy, że istnieją moralne autorytety. Autorytet religijny bowiem musi być autentycznie autorytatywny, musi dbać o innych i być kompetentny. Idealem dla chrześcijan jest Chrystus. Istnieją także inni, jak np. bł. Jan Paweł II, którego działania przynosiły zdumiewające efekty. Wzorcowy autorytet, który zarysowałem powyżej, powinien stanowić odniesienie dla kanadyjskich katolików.

## VI. Podsumowanie

Podobnie jak w wielu innych krajach świata zachodniego, tak też w Kanadzie istnieje wyraźny kryzys autorytetu i władzy. Wynika to z błędnego rozumienia natury autorytetu. Powszechnie sądzi się, że uznanie kogoś za wzór jest kwestią indywidualnego wyboru czy subiektywnych przekonań. Dodatkową przyczyną kryzysu jest błędne pojmowanie natury autorytetu usankcjonowanego czy też legalnego.

Coraz powszechniejszy brak zaufania do autorytetu lub do autorytetów wynika po części z niemożności odróżnienia autorytetu od władzy, a po części z niemożności odróżnienia tych, którzy posiadają władzę w sposób legalny i ze względu na cel autorytetu, od tych, którzy będąc u władzy, są wprawdzie traktowani jako autorytety, ale podchodzą do władzy w sposób niekompetentny lub dla własnych korzyści.

Prawdziwy autorytet opiera się czy to na legalnym, czy słusznym, czy sprawiedliwym posiadaniu władzy, dzięki czemu autorytet ten posiada władzę na rzecz dobra wspólnego (nie dla prywatnych lub osobistych zysków), a ci, którzy są u władzy, troszczą się o tych, którzy podlegają władzy, czyli o wspólnotę.

W odpowiedzi na kryzys autorytetu, patrząc z perspektywy Kanady, należy wezwać władze do prawidłowego realizowania celu, jakim jest dobro wspólne, a także do takiego zachowania, aby inni mogli uznać funkcjonujące autorytety za wiarygodne i działające zgodnie



z prawem. Sprawujący władzę powinni promować dobro, a także realizować zadania, które należą do ich kompetencji. Jeśli tego nie będą czynić, wówczas kryzys autorytetu z pewnością się nie skończy, a wręcz się pogłębi.

tłum. Joanna Kiereś-Łach

## **Authority: a perspective from Canada**

### Summary

In this paper, the author wishes to identify some examples of the crisis of authority in the Canadian context, but also suggests what Canadians might do about it. After a brief survey of some contemporary challenges to authority in Canada, he looks at the roots of this crisis as well as some of its presuppositions. Then he notes that it is important to understand what, exactly, authority is, and distinguish it from some related notions. Finally, the author emphasizes the necessity of authority, and suggests in broad terms how Canadians might be able to respond to the crisis in their own country.



**Imelda Chłodna**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Autorytet rodziny – dobro czy przeżytek?**

Odpowiadając na pytanie postawione w tytule, najpierw należy wyjaśnić, jakie rozumienie rodziny i autorytetu mamy na myśli. Oba te pojęcia są bowiem dzisiaj różnie definiowane. Rodzinę będziemy rozumieć jako „wspólnotę życia i miłości, która ma ważne znaczenie w procesie wychowawczym, czyli w procesie umacniania i rozwijania człowieczeństwa dzieci przez budzenie zaufania, przykład życia i kształtowanie wzorców osobowych”<sup>1</sup>. Natomiast jeśli chodzi o pojęcie autorytetu, trzeba zaznaczyć, iż jest ono wieloznaczne, może bowiem oznaczać zarówno jakąś cechę, właściwość, jak i podmiot własności. Ponadto możemy wyróżnić autorytet osobowościowy, instytucjonalny, ideowy<sup>2</sup>. Inny jeszcze bardzo ważny podział autorytetów to autorytety „naturalne”, które rodzą się „z natury rzeczy”, oraz autorytety arbitralne – wprowadzone z zewnątrz. Autorytet rodziców wobec dzieci zaliczyć należy do kategorii naturalnej<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule skupimy się na autorytecie rodziny w jej wymiarze społecznym – jako podstawowej komórce społecznej, a także na rodzinie w wymiarze osobowym – jako wspólnocie tworzących ją osób.

---

<sup>1</sup> Za: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, nr 48.

<sup>2</sup> B. Pociąg, *Potrzeba wielkich autorytetów*, w: „Ethos”, nr 37 (1997), s. 176.

<sup>3</sup> Zob. N. Davies, *Autorytet i krytycyzm*, w: „Ethos”, nr 37 (1997), s. 184.

## 1. Kryzys rodziny

Nasze rozważania rozpoczniemy od przeanalizowania podstawowych źródeł kryzysu rodziny. We współczesnym świecie rodzina jest bowiem narażona na poważne niebezpieczeństwa. Historycznie rzecz biorąc, ważną, modyfikującą rolę w stosunku do małżeństwa i rodziny odegrały industrializacja, urbanizacja, wzmożona ruchliwość społeczna, ideologie społeczne, szybki rozwój nauki i oświaty, sekularyzacja, laicyzacja, przemiany kulturowe<sup>4</sup>. Obserwuje się w związku z tym liczne kierunki przemian tradycyjnej rodziny. Współczesna rodzina nie jest już zazwyczaj rodziną wielką, lecz małą, partnerską, z małą ilością dzieci, które usamodzielniają się stosunkowo wcześniej. Relacje pomiędzy członkami w rodzinie są bardziej narażone na osłabienie ze względu na dużą ich mobilność, elastyczność, zmiany zatrudnienia. Osłabiony jest również charakter sakralny rodziny, dlatego nazywana jest laicką.

Początków zasadniczych zmian dokonujących się w rodzinie należałoby szukać w czasach przemian rodziny z wielopokoleniowej do tzw. nuklearnej<sup>5</sup>. Rodzina wielopokoleniowa, łącząca co najmniej dwa pokolenia, oparta była na mocnych więziach rodzinnych. Więzy te wytwarzane były nie tylko przez świadczenie sobie wzajemnej pomocy, ale również poprzez opowiadania starszego pokolenia młodszemu o swoich przeżyciach i doświadczeniach z dzieciństwa i czasów młodości. Młodzi członkowie rodzin poznawali w ten sposób historię własnej rodziny, co w znaczny sposób przyczyniało się do poczucia własnej tożsamości oraz umacniania więzi z własną rodziną. W nowych warunkach życia wielkość rodziny przestaje mieć znaczenie. Liczy się natomiast posiadanie

---

<sup>4</sup> N. P. Wons, *Tradycyjny model małżeństwa i rodziny a współczesne jego formy alternatywne*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, red. D. Krok, P. Landwójtowicz, Opole 2010, s. 68.

<sup>5</sup> B. Więckiewicz, *Zagrożenia dla rodziny i dziecka w dobie przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, dz. cyt., s. 81.

odpowiedniego zawodu oraz umiejętność radzenia sobie samemu poza rodziną pochodzenia<sup>6</sup>.

Rzeczą zmienną jest też to, że wiele funkcji pełnionych wyłącznie przez rodzinę zostaje dzisiaj przejętych przez państwo. Jako przykład można podać funkcję zabezpieczenia społecznego i opiekę nad tymi osobami z rodziny, które pozostają bez środków do życia. Rodzice nie muszą już liczyć wyłącznie na opiekę własnych dzieci, lecz mogą korzystać z opieki państwowych ośrodków pomocy. Jest to kolejny czynnik, który sprzyja rozpadowi dużej rodziny wielopokoleniowej, a zwłaszcza więzi pomiędzy starszym a młodszym pokoleniem. Obserwuje się w związku z tym nowe, nieznane dotąd w historii rodziny zjawisko, a mianowicie, że zarówno czynniki ekonomiczne, jak i pokrewieństwo stanowiące podstawowy element wiążący członków danej rodziny, tracą swoje znaczenie<sup>7</sup>. Zanika zatem podstawa wzajemnej zależności pokoleń wewnątrz jednej dużej rodziny. Ponadto traci na znaczeniu możliwość wywierania wpływu przez starsze pokolenie na młodych, na płaszczyźnie przyszłych wyborów życiowych dzieci, jak i wnuków. W ten sposób tworzy się zupełnie nowa rodzina, usamodzielniona i niezależna zarówno od najbliższych krewnych, jak i zależności sąsiedzkich<sup>8</sup>. Postępujący proces atomizacji i zarazem anonimowości powoduje, że tracą na znaczeniu dawne wartości rodzinne.

Jedną ze zmian systemu wartości w rodzinie jest coraz mniejsze znaczenie dziecka jako wartości nadrzędnej. Przykładem tego jest coraz mniejsza dzietność nie tylko w Polsce, ale również we wszystkich krajach europejskich.

Znakiem obecnych czasów jest nie tylko późniejszy okres wstępowania w związek małżeński oraz mniejsza liczba dzieci w rodzinie, ale również to, że coraz częściej związek ten ulega rozpadowi, co nie

---

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 82.

<sup>8</sup> F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 152.

pozostaje obojętne dla funkcjonowania i rozwoju dziecka w rodzinie<sup>9</sup>. Związane jest to z tym, iż instytucja małżeństwa w wielu społeczeństwach traci na znaczeniu.

Ponadto żyjemy dzisiaj w kontekście toczącego się sporu o wychowanie, w którym to sporze donośnie rozbrzmiewa głos tzw. antypedagogiki<sup>10</sup>. Wyrasta ona z ideologii liberalistycznej i jej haseł: wolności, pluralizmu, tolerancji. Głosi ona, że jakiegokolwiek wychowanie jest zamachem na ludzką wolność, że dziecko jest niejako gotowe, autonomiczne w swoich decyzjach i nie potrzebuje żadnego wychowawcy (rodzica ani nauczyciela) i żadnego prowadzenia w życiu. W wyniku lansowania takich poglądów wielu wychowawców, w tym także rodziców, naiwnie akceptuje w wychowaniu konieczność tzw. opcji wolnościowej, według której naturą człowieka jest wolność rozumiana negatywnie: jako brak przeszkód w decyzjach i działaniach wychowanka. Skutkiem tego jest zagubienie zarówno samych wychowawców, jak i wychowanków, którzy nie znajdując oparcia, poszukują sensu i dookreślenia gdzie indziej, u rozmaitych idoli czy w subkulturach i narkotykach. W obliczu tych zagrożeń ważne jest, aby odbudować prestiż tradycyjnej rodziny, w której rodzice cieszyliby się autorytetem. Warto, aby rodzice nie stracili tego czasu, kiedy mają wpływ na własne dzieci, aby włączali się także w życie szkoły.

Z poglądami antypedagogów idą w parze tendencje do osłabiania trwałego charakteru małżeństwa i zastępowania go związkami nieformalnymi. Wielkie zagrożenie stanowią także próby uznania za rodzinę związków między osobami tej samej płci<sup>11</sup>, brak poszanowania prawa do życia nienarodzonych oraz propagowanie w wychowa-

---

<sup>9</sup> B. Więckiewicz, *Zagrożenia dla rodziny i dziecka w dobie przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>10</sup> B. Kiereś, *Jak wychowywać?*, Lublin 2006, s. 7.

<sup>11</sup> Więcej na ten temat zob. X. Lacroix, *Spór o rodzinę*, Kraków 2006. Książka wpisuje się w debatę na temat równouprawnienia związków homoseksualnych i adopcji dzieci przez gejów i lesbijki. Zob. także: J. Ratzinger, *Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycję ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, ORp 1992, nr 10.

niu dzieci i młodzieży postaw i zasad sprzecznych z ideałami życia małżeńskiego i rodzinnego. Zwracał na to uwagę Jan Paweł II w 1987 roku w Szczecinie, podczas homilii w czasie Mszy św. odprawionej dla rodzin, kiedy pytał: „Czy w obszarze małżeństwa i rodziny nie doznajemy zarazem w szczególnej mierze zagrożenia? Tej moralnej klęski, którą ponosi człowiek: kobieta, mężczyzna, dzieci! A zarazem społeczeństwo, a zarazem naród. I państwo też. Nie można »rozchwiać« tej »małej« wspólnoty, może słabej, może niewystarczającej, która jednak jest u korzenia wszystkich wspólnot, ażeby całe życie społeczne i narodowe nie doznało strat i szkód niepowetowanych. Nie ma skuteczniejszej drogi odrodzenia społeczeństw, jak ich odrodzenie poprzez zdrowe rodziny. (...) Dlatego też Kościół – słowami adhortacji *Familiaris consortio* – otwarcie i z mocą broni praw rodziny przed niedopuszczalnymi uzurpacjami ze strony społeczeństwa i instytucji państwowych”<sup>12</sup>.

Przestrzega przed tym także papież Benedykt XVI: „W życiu społecznym panuje od pewnego czasu niepokojące zagubienie; bezkarnie atakuje się świętość małżeństwa i rodziny, ulegając presjom, które mogą wyrzucić negatywny wpływ na proces legislacyjny; w imię prawa do wolności indywidualnej usprawiedliwia się niektóre zbrodnie przeciw życiu; znieważa się godność człowieka; szerzy się plaga rozwodów i wolnych związków”<sup>13</sup>. Do źródeł tej trudnej sytuacji papież zalicza: upowszechniane dwuznaczne wizje człowieka, wolności i ludzkiej miłości, wzrastającą liczbę separacji i rozwodów zagrażających trwałości rodziny, stopniowe starzenie się społeczeństwa, lęk przed ojcostwem i macierzyństwem, hedonizm, który banalizuje ludzkie więzi oraz pozbawia je autentycznej wartości i piękna. Aby ocalić rodzinę, jak twierdzi papież, trzeba bardzo często iść pod prąd dominującej kultury, a to wymaga cierpliwości, wysiłku, poświęcenia

<sup>12</sup> Cyt. za: K. Pagór, *Kryzys rodziny – kryzysem współczesnej kultury*, Jan Paweł II o ‘wartościach rodzinnych’, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Musimy być wiernymi sługami słowa*. Spotkanie z biskupami brazylijskimi, 11 maja 2007, ORP 2007, nr 7-8, s. 25.

i nieustannego dążenia do wzajemnego zrozumienia. Według papieża jedność i trwałość rodzin pomaga społeczeństwu przyswajać sobie autentyczne wartości ludzkie i otwierać się na Ewangelię<sup>14</sup>.

Jeśli chodzi o inne jeszcze źródła kryzysu autorytetu rodziny, to badania wskazują, iż w dużej mierze są one podobne do tych zdiagnozowanych w społeczeństwie amerykańskim<sup>15</sup>. Należą do nich m.in. radykalny feminizm, deprecjonujący rolę ojca w rodzinie, propagowanie profesjonalizmu, prowadzące do dobrowolnego zrzekania się autorytetu przez rodziców, którym przy różnych okazjach wmawiano, że nie są kompetentni w zakresie opieki i wychowania młodego pokolenia. Kryzys rodzicielskiego autorytetu znacznie się pogłębił w czasach rewolucji kulturowej po 1968 roku. W rezultacie doprowadziło to do wytworzenia się tzw. społeczeństwa rówieśniczego<sup>16</sup>. W społeczeństwie takim nie ma podziału na starszych przekazujących swą wiedzę młodszym. Znika także dzieciństwo, bowiem dzieci już od najmłodszych lat żyją problemami dorosłych. „Młodzi są jakby przedwcześnie dorośli, a starsi »chronicznie« niedojrzali – ponieważ jednocześnie wydłuża się okres młodości, nie mają bodźców do dorastania, czyli nabycia odpowiedzialności”<sup>17</sup>. Z tym bardzo mocno związane jest osłabienie pozycji ojca w rodzinie, narastająca krytyka jego roli i autorytetu. Młode pokolenie odrzuca swoich ojców, nie ma ochoty ich naśladować ani w przyszłości zająć ich miejsca. Wybiera zamiast tego rzeczywistość wirtualną,

---

<sup>14</sup> Zob. Benedykt XVI, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*. Przemówienie Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny, ORp 17 (2006), nr 8; tenże, *Rodzina niezastąpionym dobrem dla narodów*. Homilia Benedykta XVI wygłoszona podczas czuwania modlitewnego, ORp 2006, nr 9-10; tenże, *Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 27 stycznia 2007 r., ORp 2007, nr 5; ks. R. Mazurkiewicz, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, w: *Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. ks. S. Tymosz, Lublin 2008, s. 35-54.

<sup>15</sup> Zob. J. Petry-Mroczkowska, *Autorytet czy autonomia – perspektywa amerykańska*, w: „Ethos”, nr 37 (1997), s. 205-206.

<sup>16</sup> Tamże, s. 205.

<sup>17</sup> Tamże.



będącą w zasięgu ręki, a jedyną motywacją zachowań młodzieży jest konformizm względem rówieśników.

Głównie pod wpływem środków społecznego przekazu wielu ludzi, zwłaszcza młodych, nie odczuwa dziś potrzeby osobowych autorytetów rodziców czy rodzeństwa – młodzież jest przeświadczona, że wszystko sama wie lepiej. Rozciąga się to również na dziedzinę moralności, gdzie zauważyć można lekceważenie priorytetu dobra odpowiadającego godności człowieka – ważne staje się to, co wydaje się doraźnie i materialnie korzystne. Na ten stan rzeczy ma wpływ także charakterystyczna dla współczesnej kultury postawa subiektywizmu, w której nie liczy się obiektywna prawda o człowieku i hierarchii dóbr<sup>18</sup>. W myśl tego założenia wszelki autorytet traktuje się jako zagrożenie dla subiektywnie przeżywanego autonomii człowieka. Uznanie jakiegoś autorytetu – w tym autorytetu rodziców – zdaje się ograniczać indywidualną swobodę, spontaniczność i wolność. Pokolenie młodych, będąc pod dużym wpływem rozmaitych środków masowego przekazu, wolność pojmuje dziś jako nieskrępowanie i swobodę. W myśl tego przekonania młodzi ludzie starają się za wszelką cenę uwolnić od krępujących ich swobodę rodziców.

Niezwykłe „pomocne” są w tym względzie telewizja i przymysł rozrywkowy. Obalają one autorytet rodziców, gloryfikują swobodę seksualną, dyskredytują instytucję małżeństwa. Oglądanie telewizji niszczy życie rodzinne, wyręczając niejako rodziców od trudu wychowania. Bardzo niebezpieczne dla rodziny są także konsekwencje powszechnej dziś filozofii „mieć”, czyli konsumpcyjny styl życia. Stanowi on bowiem zagrożenie dla relacji międzyludzkich, w tym relacji rodzinnych, a także tradycyjnych wartości osobowych.

Jak więc można zauważyć, szybkie zmiany społeczno-kulturowe wpływają na destabilizację utrwalonych dotąd norm i wartości życia

---

<sup>18</sup> Zob. Z. Perz, *Autorytet, jego uwarunkowania i nieodzowność*, w: „Ethos”, nr 37 (1997), s. 182.

rodzinnego. Niektóre funkcje rodziny ulegają nie tylko modyfikacji, ale także całkowicie są zatracane<sup>19</sup>.

## 2. Potrzeba rodziny

W obliczu zdiagnozowanych oznak i źródeł kryzysu przejdziemy teraz do ukazania, jak ważną rolę w rozwoju każdego człowieka pełni prawidłowo funkcjonująca rodzina. Należy zacząć od tego, iż człowiek rozwija się pod wpływem otoczenia zewnętrznego. Stojąc w obliczu świadomości, iż jest istotą niedoskonałą, niedokończoną i że sam sobie nie wystarcza, zdaje sobie sprawę, że do swojego wzrostu potrzebuje wspólnoty, stanowiącej kontekst jego życia. A zatem człowiek z natury jest istotą społeczną<sup>20</sup>. Będąc bytem potencjalnym, dąży do osiągnięcia doskonałości. Jednakże nie osiągnie jej poza ramami życia społecznego. Ludzie tworzą więc różne wspólnoty – a każda istnieje dla dobra jej członków<sup>21</sup>. Podstawową wspólnotą jest rodzina, która jest naturalną jednością rodziców i dzieci. Można zatem powiedzieć, że życie społeczne opiera się na rodzinie. Istnieje ona w każdej kulturze, choć ma nieraz różną strukturę i zadania. Fundamentem rodziny zaś jest małżeństwo, będące aktem dobrowolnej decyzji dwojga

<sup>19</sup> Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.

<sup>20</sup> „Homo naturaliter est animal sociale”, św. Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, I, 1.

<sup>21</sup> Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995. Św. Tomasz z Akwinu w swoich zasadach filozofii społecznej postawił tezę, że rodzina jest społecznością naturalną, tzn. postulowaną przez społeczną naturę człowieka, który dla swojego normalnego i pełnego rozwoju musi istnieć i rozwijać się w społeczności domowej. Rodzina zatem jako społeczność oparta na naturze człowieka jest związkiem koniecznym, trwałym i stałym, a nie związkiem przygodnym, chwilowym i przemijającym, który powstaje i znika w zależności od warunków społeczno-gospodarczych. Metafizyczny punkt oparcia dla życia społecznego tkwi w potencjalności natury ludzkiej, w zdolności do rozwoju i doskonalenia się. Tu rodzi się konieczność współpracy i współdziałania z innymi ludźmi dla osiągnięcia pełni człowieczeństwa pojedynczego człowieka. Więcej na ten temat zob.: W. Piwowarski, *Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*, w: „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) 2, s. 89-111.

ludzi. Jest ona szczególną wspólnotą, bo wspólnotą osób, gdzie jej członkowie oddziałują wzajemnie na siebie. Wszyscy wnoszą swój wkład w jej tworzenie<sup>22</sup>. Rodzina zmienia się, rozwija, dojrzewa, scala się, jednoczy bądź też dezintegruje (rozkłada).

To w rodzinie następuje humanizacja człowieka. To tu każdy z jej członków uczy się być człowiekiem. Dzieci uczą się tego od rodziców, ale i rodzice uczą się tego od dzieci. Rodzina stanowi więc pierwszą zasadniczą szkołę człowieczeństwa. Tu przede wszystkim dzieci uczą się życia: miłości do Boga i ludzi, samostanowienia o sobie, rozumnej wolności, rzetelnej pracy, właściwego stosunku do dóbr materialnych; dojrzewają intelektualnie, moralnie i emocjonalnie. Tu powinny także mieć możliwość rozwijania cnót, a także swoich szczególnych uzdolnień, które rodzice we właściwym momencie zauważą i odpowiednio ukierunkują. To rodzice, najpierw jako opiekunowie i autorytety, które dziecko naśladuje, a następnie jako doradcy, mają wpływ na rozwój konkretnych zainteresowań swoich dzieci. Powinni oni umiejętnie rozbudzać i podtrzymywać owe zainteresowania. Rodzice pełnią więc rolę kochających opiekunów odpowiedzialnych za rozwój swoich dzieci. W zapisach soborowych czytamy: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”<sup>23</sup>. Rola rodziców jest pierwszoplanowa i tak doniosła, że braki w tej dziedzinie z trudnością dają się zastąpić. Świadome

---

<sup>22</sup> Św. Tomasz w swoim dziele pt. *Contra impugnantes Dei Cultum et Religionem* podaje następującą definicję społeczności naturalnej – w tym społeczności rodzinnej: „Społeczność jest to nic innego, jak zjednoczenie ludzi wokół jakiegoś dobra, będącego celem wszystkich członków grupy”, dz. cyt., c. 3. Społeczności naturalne różnią się między sobą celem, do którego dążą. W przypadku społeczności rodzinnej celem, który jednoczy jej członków, jest stworzenie warunków dla zaistnienia, rozwoju fizycznego i duchowego człowieka, czyli wykonywania czynności codziennego życia, takich jak: rodzenie, wyżywienie i wychowanie. W odniesieniu do celu Akwinata konstruuje następującą definicję społeczności domowej (rodzinnej): „Społeczność domowa jest to społeczność naturalna, ustanowiona na całe życie dla wykonywania czynności codziennego życia”, w: tenże, *I Polit.*, I, 1.

<sup>23</sup> Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3.

podjęcie misji rodzicielskiej, a tym samym wychowawczej, powinno mieć miejsce w świadomości i przeżyciach obojga rodziców już od samego początku istnienia dziecka<sup>24</sup>. Gdy dziecko żyje już poza łonem matki, ale jeszcze w symbiozie z nią – potrzebna jest mu ta symbioza dla prawidłowego rozwoju fizycznego i psychicznego. Już wtedy potrzebny jest dziecku również wybór właściwej metody wychowawczej.

Rodzina jest pierwszym środowiskiem, w którym dziecko nawiązuje relacje społeczne. Spełnia ona zatem bardzo ważną rolę zarówno w życiu jednostki, jak i społeczeństwa. Z jednej strony przysparza bowiem społeczeństwu nowych członków, z drugiej natomiast w rodzinie dokonuje się proces przekazu młodemu pokoleniu podstawowych wartości kulturowych i wprowadzania go w życie społeczne, czyli tzw. proces socjalizacji<sup>25</sup>.

Ów proces socjalizacji zaczyna się od najwcześniejszego okresu życia dziecka i dokonuje się jednocześnie w kilku sferach: biologiczno-popędowej, psychiczno-uczuciowej, społeczno-kulturowej i świadomościowo-moralnej<sup>26</sup>. To rodzina zapewnia dziecku opiekę i pomoc materialną od pierwszych chwil jego przyjścia na świat, aż do momentu usamodzielnienia się, oddziałuje na jego psychikę, kształtuje charakter i osobowość, umożliwia uzewnętrznianie jego potrzeb uczuciowych, decyduje o tym, w jakiej formie dokona się późniejsze wejście człowieka w społeczeństwo. Rodzice stanowią pierwszy, a w początkowym okresie życia dziecka wyłączny, model zachowań moralnych. Rodzice uosabiają w tym okresie dla dzieci jedynie słuszne wzory postępowania, najwyższe wartości, kształtując ich pojęcia etyczne, a także religijne. Systemy wartości reprezentowane przez rodziców stanowią dla dzieci swoisty kodeks norm określających, co

---

<sup>24</sup> Zob. ks. J. Dzierżanowski, *Wychowawcze powołanie rodziny a komunikacja w rodzinie*, w: *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, Opole 2003, s. 66.

<sup>25</sup> F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: *Rodzina wspólnotą miłości*, red. I. Kraińska-Rogała, Kraków 1999, s. 5.

<sup>26</sup> Zob. W. Jacher, *Funkcje socjalizacyjne rodziny*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 101 n.

dobre, a co złe, co wolno, a czego nie wolno czynić<sup>27</sup>. Rodzice są zatem dla dzieci autorytetem, ważnym szczególnie w pierwszych latach jego życia, zanim pojawią się inne, pochodzące z zewnątrz modele zachowań. Szczególnie matka, która stanowi dla dziecka uosobienie bezinteresowności, miłości i poświęcenia. Jednak nawet wówczas, gdy na dziecko zaczęły oddziaływać takie środowiska, jak szkoła, rówieśnicy, środki masowego przekazu, ukształtowane w rodzinie zręby moralności i wzorce zachowań są pewnym kryterium oceny nowych norm i wartości.

Małżonkowie i członkowie rodziny wzajemnie sobie pomagają, obdarowują siebie dobrami, które prowadzą do stosownego rozwoju wszystkich uczestników tej wspólnoty<sup>28</sup>. Dzięki tak bliskim związkom może następować właściwe dojrzewanie człowieka, jego uduchowiecie i uświęcenie. A zatem rolę wszystkich członków wspólnoty jest służenie, a sens wspólnego życia wpisany jest w naturę ludzką.

Rodzina jest zatem wzorem budowania wszystkich innych ludzkich społeczności. Jest to jednak wspólnota specyficzna. Jako swoista jedność suwerennych osób ma wspólny cel, świat wartości, kulturę, materialne dobra. To tu, gdzie człowiek jest tak blisko z drugim człowiekiem, musi się nauczyć odpowiadać za drugiego i za siebie, musi się do drugiego dopasować, musi wyzbyć się swego egoizmu. To tu istnieją najlepsze warunki, aby człowiek rozwinął się jako człowiek, a tym samym spełnił się jako osoba.

### 3. Wychowanie w rodzinie

To do rodziny i samego człowieka należy w pierwszym rzędzie obowiązek realizacji (aktualizowania) uprawnień człowieka do edukacji, który uzyskawszy dojrzałość, stoi przed wyzwaniem doskona-

---

<sup>27</sup> F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, dz. cyt., s. 11.

<sup>28</sup> Zob. W. Dłubacz, *Człowiek w rodzinie*, w: „Człowiek w Kulturze” nr 12 (1999), s. 118.

lenia siebie. W tym miejscu należy podkreślić, iż z punktu widzenia filozofii klasycznej metoda wychowawcza polega na sprzężeniu wychowania i samowychowania. Wychowanie klasyczne, w przeciwieństwie do antypedagogiki, zaleca pielęgnowanie samorzutnego rozwoju skłonności i zdolności dziecka ku temu, co jest dobre i szlachetne, z tym jednak, że pielęgnowanie tych nabytych skłonności i zdolności wymaga pomocy rodziców i wychowawców. Pomoc ta polega na usuwaniu przeszkód, których dziecko samo nie potrafi pokonać, oraz na zachęcaniu go do pracy nad sobą. Dokonuje się to poprzez wskazanie dobra (celu działania) i skutecznych metod jego osiągnięcia. Szczególnie ważne jest odślonięcie wartości (ideałów) społecznych oraz wspólna praca nad nimi. Wrodzone skłonności, uzdolnienia stanowią cenny budulec, którego nie wolno zmarnować, stąd nie można ich ignorować ani traktować despotycznie<sup>29</sup>. Rola rodziny jest tu więc niezastąpiona.

Arystoteles pisał, iż: „wyszktałenie jest w chwilach pomyślności ozdobą, a w chwilach nieszczęścia schronieniem”. Rodziców, którzy kształcili swe dzieci, uważał za „godniejszych szacunku od tych, którzy je tylko spłodzili, bo ci drudzy dali im tylko życie, z ci pierwsi – piękne życie”<sup>30</sup>. Człowiek zaciąga zobowiązania wobec tych, którzy ofiarują mu pomoc w edukacji, przede wszystkim wobec rodziców. Dług ten jest wielki, a starożytni myśliciele określali go nawet takim długiem, którego człowiek nigdy do końca swego życia nie jest w stanie spłacić.

Należy w tym miejscu podkreślić, że aby rodzina mogła w sposób prawidłowy spełniać swą funkcję, rodzice muszą być świadomi celów wychowania rodzinnego i zadań rodziny w dziedzinie wychowania. Nie mogą oni rezygnować z wychowania rodzinnego przez przekazywanie go instytucjom pozarodzinnym, które nie są w stanie zapewnić wystarczających warunków pełnego i prawidłowego rozwoju młodego człowieka. Powinni ponadto stale troszczyć się o doskonalenie

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 22.

<sup>30</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 264.

swoich oddziaływań wychowawczych poprzez pogłębianie wiedzy teoretycznej i wzbogacanie doświadczenia praktycznego.

Rodzice pierwsi, przed takimi instytucjami, jak szkoła, Kościół, uczą swoje dzieci podstawowych prawd o Bogu, człowieku i o świecie. Zaspokajają ich potrzeby intelektualne i moralne. Do tych intelektualnych zaliczyć należy przede wszystkim zdolność mowy. Jest ona narzędziem, przy pomocy którego człowiek może nawiązywać kontakty z innymi ludźmi i korzystać z kulturowego dorobku ludzkości. O wiele bardziej konieczna jest społeczność rodzinna dla moralnego rozwoju człowieka, czyli wychowania. Znajduje on w niej bowiem kierownictwo, w postaci nakazów czy sankcji, dla wykonywania aktów cnót<sup>31</sup>.

#### 4. Rodzina jako miejsce rozwijania cnót

Jak już zostało wspomniane, rodzina, jak każda wspólnota, powstaje z uwagi na dobro jej członków – osób. Co jest tym dobrem? Jest nim osobowy rozwój człowieka. Rodzina okazuje się być miejscem dojrzewania człowieka – człowieczeństwa w człowieku. Tak więc jej wpływ na rozwój człowieka jest ogromny.

Wpływ ten zaznacza się między innymi w pielęgnowaniu cnót, które dziecko nabywa w procesie wychowania. Zwraca na to uwagę św. Tomasz, który mówi: „Natura nie tylko popycha do rodzenia dzieci, ale także do ich prowadzenia i rozwoju aż do stanu doskonałego człowieka jako człowieka, a to jest stan posiadania cnoty”<sup>32</sup>. Cnota – oto cel edukacji. To znaczy, zdobycie sprawności, które pomagają dobrze działać i zmierzać do szczęścia. Powrót we współczesnej edukacji do cnót jest niezwykle potrzebny.

---

<sup>31</sup> Zob. W. Piwowski, *Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*, w: „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960) 2, s. 107.

<sup>32</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *IV Sent.* d.26, q.1, a.1 in c.

Już w okresie starożytnej Grecji dostrzeżono, że człowiek posiada szereg zdolności, które mogą się stać trwałymi sprawnościami, jeśli podda się je ćwiczeniu i systematycznej uprawie. Usprawnione zdolności określono właśnie mianem cnót (gr. *arete*, łac. *virtus* lub *habitus*). Człowiek jest bytem spotencjalizowanym, dynamicznym i podlegającym wielorakiemu rozwojowi, dzięki któremu osiąga cele, które sam poznał i jakie sam postanowił urzeczywistnić<sup>33</sup>. Realizowanie tych celów, w jakiegokolwiek dziedzinie życia (w nauce, moralności, sztuce czy religii), jest związane z działaniem, a działanie nie może być byle jakie czy przypadkowe. Aby było świadome i celowe, człowiek musi podejmować ciągły trud nabywania stosownych cnót-doskonałości. Człowiek jest z natury zdolny do nabywania cnót, a jedyną drogą ich nabywania jest ich nieustanne praktykowanie, co wymaga zarówno wiedzy o cnotach – o istocie cnoty, o rodzajach cnót i ich hierarchii – jak i określonego wysiłku w ich pozyskiwaniu i utrwalaniu; cnota, której się nie podtrzymuje, słabnie lub zanika, w jej miejsce pojawia się wada<sup>34</sup>.

To właśnie jest zadanie dla rodziców, aby poprzez swój wychowawczy wysiłek pomagali dziecku rozpoznawać i rozwijać cnoty, a także eliminować dostrzeżone wady<sup>35</sup>. Rodzice bowiem z jednej strony są plastycznym przykładem dla swoich dzieci, a z drugiej strony są ich przewodnikami duchowymi na drodze życia moralnego. To im, a zwłaszcza ojcu, z tytułu głowy rodziny, przysługuje stosowanie względem dzieci krnąbrnych i nieposłusznych pewnego rodzaju sankcji, jak choćby upomnienia. Sankcje te Akwinata określa jako *disciplina paterna*<sup>36</sup>. Sankcje ojcowskie są bardziej skuteczne względem dzieci dobrych i cnotliwych. Lecz mogą zdarzyć się dzieci, które wy-

---

<sup>33</sup> Por. H. Kiereś, *U podstaw wychowania: aretologia czy aksjologia?*, w: „Cywilizacja” nr 22 (2007), s. 17.

<sup>34</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, 1103 b 23; 1105 b 11.

<sup>35</sup> Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, red. J. Kołtąj, Kraków 1961, s. 33-34.

<sup>36</sup> Św. Tomasz z Akwinu, I-II, q. 95, a. 1 c.



bierają raczej zło niż dobro, naruszając przez to porządek społeczny. Wobec tych dzieci stosuje się prawa i sankcje społeczności państwowej<sup>37</sup>. Jednak są to raczej wypadki sporadyczne. W zasadzie do dobrego wychowania dziecka wystarcza społeczność domowa. Jak zatem widać, najłatwiej ową pomoc dla praktykowania cnoty człowiek może uzyskać od rodziców. Okazują mu ją oni poprzez pouczenie, przykład własnego życia oraz napomnienie<sup>38</sup>. Dlatego konieczne jest istnienie społeczności rodzinnej dla osiągnięcia doskonałości moralnej.

Należy podkreślić, że każda dziedzina ludzkiej działalności jest powiązana z określonymi dzielnościami-cnotami. Istnieją więc cnoty naturalne, np. zdrowie, i kulturowe, związane z poznaniem, postępowaniem, wytwarzaniem i religią. Jedne z nich są usprawnieniami rozumu teoretycznego, np. mądrość, nauka, inne zaś praktycznego, np. roztropność czy sztuka. Są także cnoty woli, czyli cnoty etyczne, np. sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo. Wyróżnia się cnoty indywidualne oraz społeczne (kardynalne), cnoty przyrodzone oraz wlane (wiarą, nadzieją, miłość). Akcentuje się wagę cnót teoretycznych, ponieważ wiedza jest fundamentem i uzasadnieniem celowości ludzkiego działania, ale należy dodać, że samo działanie jest owocem usprawnień i samo usprawnia (doskonali) człowieka<sup>39</sup>.

Zatem wychowanie, a w szczególności wychowanie w rodzinie, polega na aktualizacji cnót w człowieku, która dokonuje się dzięki temu, że człowiek żyje we wspólnocie innych osób. Cnoty nie tylko usprawniają człowieka w kluczowych momentach jego działalności kulturowej (w sferze nauki, sztuki, moralności oraz religii), lecz także przemieniają go, czynią go szlachetnym i dobrym (gr. *aristos*, *agathos*). Sens wychowania nie polega na tym, aby uczynić z człowieka sprawne narzędzie działania, doskonałego specjalistę w jakiejś wąskiej dziedzinie, lecz aby zaktualizować w nim człowieczeństwo (gr. *paideia*, łac. *humanitas*). Należy dodać, że wychowanie jest sztuką,

<sup>37</sup> Tenże, VIII *Ethic.*, I, 1.

<sup>38</sup> Zob. W. Piwowarski, *Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 108.

<sup>39</sup> H. Kiereś, *U podstaw wychowania: aretologia czy aksjologia?*, dz. cyt., s. 19.

a sztuka działa celowo i dopełnia zastane w człowieku braki. Każdy człowiek jest inny, przejawia różne uzdolnienia, talenty, a więc dla każdego należy znaleźć stosowną zasadę wychowawczą i odpowiednią drogę rozwoju. A to zadanie należy w pierwszym rzędzie do rodziców.

## 5. Autorytet rodziców

Jak zaznaczyliśmy powyżej, decydującą rolę w tworzeniu autorytetu ma wychowanie. Człowiek kształci się na co dzień właśnie w rodzinie. Rodzice-wychowawcy są odpowiedzialni za przekonania swoich wychowanków. To m.in. w rodzinie realizuje się cnota *docilitas* – uczenia się od innych, „ludzi starych, doświadczonych i roztropnych”<sup>40</sup>. Później rolę tę przejmują nauczyciele – szkolni i akademiccy. Okres dzieciństwa ma tu kluczowe znaczenie. Jest to bowiem czas, w którym przekazywany powinien być dorobek pokoleń. Jest to bowiem gwarancją, że swoje dorosłe życie osoba poświęci na dalszy rozwój, a nie na odkrywanie tego, co już od dawna poznane, sprawdzone i opisane. Może się to dokonać jedynie w oparciu o autorytet, jakim rodzice cieszą się w oczach swoich dzieci. Przyjęcie przez dzieci autorytetu rodziców jest koniecznym warunkiem ich prawidłowego rozwoju. Rodzice są zwykle dla dziecka wzorcami osobowości, z którymi dziecko bezwiednie się identyfikuje. Trzeba jednak zaznaczyć, że musi to być oddziaływanie, które nie neguje i nie ogranicza autonomii dziecka. Oddziaływanie wychowawcze powinno mieć na celu dojrzewanie osobowości dziecka, w związku z czym należy eliminować z jego otoczenia pseudoautorytety, czyli autorytety pozorne, na przykład mające na celu ukrytą indoktrynację lub zabierające głos w zupełnie nieznanym sobie dziedzinie wiedzy.

---

<sup>40</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, II-II, q. 49, a. 3, corp.

Autorytet może mieć charakter wyzwalający lub też ujarzmiający. Pierwszy z nich wpływa w sposób inspirujący i konstruktywny na postępowanie i zachowanie osób, a także pogłębia poczucie odpowiedzialności za własny rozwój. Z kolei autorytet ujarzmiający wpływa z wygórowanej ambicji oraz żądzy władzy<sup>41</sup>. Szczególnie muszą o tym pamiętać rodzice, którzy tłumaczą i wyjaśniają swoim dzieciom wiele nowych i nieznanych dotychczas przedmiotów i pojęć. Dla najmłodszych osób bowiem rodzice są kimś szczególnym i najważniejszym, komu wierzy się w sposób bezgraniczny.

Dziecko ma zatem potrzebę przynależenia do rodziny i podziwiania swoich rodziców. Dla dziecka czymś naturalnym jest to, że chce się z kimś identyfikować. Szczególnie mocno potrzeba ta dochodzi do głosu w okresie dzieciństwa i na etapie dorastania<sup>42</sup>. Okres dzieciństwa charakteryzuje się tym, że autorytet naśladujemy na drodze emocjonalnej. Potem odbywa się to już na drodze rozumu, która jest zwykle dłuższa i bardziej złożona<sup>43</sup>. Szczególnego znaczenia w procesie wychowania nabiera autorytet moralny, przez który rodzice – obdarzeni tym przymiotem ze względu na swoje cechy charakteru – stają się wzorem do naśladowania. W tym przypadku nie tyle ważne jest posiadanie przez nich wiedzy i kwalifikacji zawodowych, ale przede wszystkim chęć niesienia pomocy i służenia radą tym, którzy potrzebują wsparcia. Przez takie właśnie zachowanie rodzice wywierają pozytywny wpływ na sposób myślenia i podejmowanie prawidłowych decyzji przez młode pokolenie<sup>44</sup>. Z tego też względu prawidłowe postawy rodziców są niezastąpionym czynnikiem w prawidłowym rozwoju dzieci.

---

<sup>41</sup> J. Zimny, *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Stalowa Wola-Rużomberok, 2008, s. 5.

<sup>42</sup> A. Rynio, *Autorytet osób znaczących w kształtowaniu osobowości dojrzałej*, w: „Ethos”, nr 37 (1997), s. 125.

<sup>43</sup> Tamże, s. 129.

<sup>44</sup> B. Więckiewicz, *Zagrożenia dla rodziny i dziecka w dobie przemian społecznych, kulturowych, ekonomicznych*, w: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian*, dz. cyt., s. 80.

Zachowanie takie dynamizuje rozwój osobowościowy oraz wywiera istotny wpływ na poczucie przynależności, akceptacji i bezpieczeństwa dziecka<sup>45</sup>.

Autorytet rodziców spełnia swoją rolę, gdy wyzwala w dziecku w konsekwencji inicjatywę samowychowania i własnego twórczego rozwoju. Dzieje się to wówczas, gdy młody człowiek, stojący u progu dojrzałego życia, dobrowolnie wciela w życie zasady wyniesione z domu rodzinnego.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że małżeństwo i rodzina to podstawa życia człowieka i wspólnot jakie on tworzy. Bez rodziny nie ma narodu ani zdrowego państwa. Człowiek bowiem zawsze jest w rodzinie: czy tej podstawowej, o której tu mówimy, czy tej poszerzonej, jaką jest naród („rodzina rodzin” – Jan Paweł II) i ostatecznie cała „rodzina” ludzka. Tak więc rodzina jest wyjątkową wspólnotą, o której zachowanie i prawidłowy rozwój trzeba się troszczyć. Rodzina jest jak twierdza – jeśli ona pada, to wszystko, co ludzkie, powoli chyli się ku upadkowi. Zagrożony jest wtedy nie kto inny, ale sam człowiek – bo pozbawia się go wtedy naturalnego środowiska rozwoju. Broniąc rodziny, bronimy siebie.

## **The Authority of Family – the Good whether the Relic?**

### Summary

In this article the authoress explains, what is the meaning of the concepts “family” and “authority”. She emphasizes that both these concepts are today variously defined. We should understand family as “the community of life and love which has an important role in educational process, that is in the process of strengthening and spreading the children’s nature by awakening the confidence, example of life and formation of the personal patterns”. The concept of authority is ambiguous; it can signify some feature, propriety and the subject of property. Moreover we can distinguish

---

<sup>45</sup> M. Klimek, *Rola autorytetu rodziców w procesie socjalizacji*, w: J. Zimny (red.), dz. cyt., s. 162.

---

personal, institutional, ideological authority. Another very important division of authorities is: the “natural” authorities, which arise “with nature of thing”, as well as the arbitrary authorities – introduced from outside. The parents’ authority belong to natural category. The authoress focuses on the authority of family in her social dimension – as the basic social unit, and also on the family in personal dimension – as a community of persons.



**Zbigniew Pańpuch**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Początki rozumienia autorytetu w starożytności**

### **Ogólna charakterystyka autorytetu**

Autorytet jest szczególnym rodzajem relacji międzyosobowej, polegającej na poddaniu się człowieka lub grupy ludzi pod wpływ innej osoby lub grupy pewnych osób, słuchaniu ich, przyjmowaniu ich opinii, działaniu zgodnie z ich sugestiami czy wytycznymi, ew. rozkazami. Zasadniczo słowo to pojawiło się w kręgu kultury rzymskiej, jak wskazuje etymologia słowa – łac. *auctoritas* oznaczało wpływ, powagę, znaczenie, władzę<sup>1</sup>. Wiązało się szczególnie z władzą polityczną i rodzicielską. Śmiało można powiedzieć, że jakakolwiek władza bez autorytetu nie istnieje, gdyż w takim przypadku opierać się będzie wyłącznie na zorganizowanej i usankcjonowanej przemocy, która w normalnie funkcjonującym społeczeństwie jest konieczna w formie tzw. sprawiedliwości karnej jedynie wobec jednostek szkodliwych dla wspólnoty, wykraczających przeciw porządkowi życia społecznego, jego regułom czy prawom. Przemoc zastosowana wobec wszystkich obywateli staje się zwykłą tyranią, a więc całkowitym wypaczeniem życia społecznego i zatraceniem jego sensu, a także negacją natury osobowej każdego człowieka, jako jednostki wolnej, suwerennej i rozumnej w swym życiu i podejmowanych decyzjach. W tym kontekście autorytet władzy jest pewną normą, ew. wyższym czy doskonalszym

---

<sup>1</sup> Zob. K. Wroczyński, *Autorytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.1, Lublin 2000, s. 425.

stadium życia społecznego, kiedy o porządku społecznym nie decyduje już tylko przemoc i strach przed możliwymi sankcjami ze strony władzy. Podobnie w życiu konkretnych ludzi następuje proces „dojrzenia do autorytetu” czego skutkiem jest zrozumienie porządku społecznego i podporządkowanie się jego regułom, ale nie ze względu na strach przed władzą i możliwymi sankcjami z jej strony.

Dlatego już w początkach cywilizacji łańskie, u samych podstaw narodzin refleksji intelektualnej na terenie starożytnej Grecji można znaleźć w literaturze filozoficznej rozważania nad genezą państwa, jego zadań i celu oraz roli różnorodnych władz, cech władcy, rodzajów ustroju państwowego. Dopiero po zarysowaniu pewnych podstaw intelektualnych życia społecznego i upowszechnieniu ich w świadomości społeczeństwa, czyli po zaistnieniu pewnej kultury intelektualno-politycznej możliwe jest życie społeczne w oparciu o autorytet i uszanowanie osobowe, tj. rozumnej i wolnej natury ludzkiej.

### **Historyczno-ideowe tło kształtowania się życia politycznego**

Zasadnicze znaczenie dla życia i rozwoju antycznej Grecji miał fakt organizowania się całego życia obywateli w obrębie miasta – państwa (gr. *polis*). Obok kultury szlacheckiej i feudalnej swój wpływ na życie ludzi zaznaczyła kultura miejska. Z czasem zajęła ona przewodnią rolę<sup>2</sup>. Jedną z najistotniejszych spraw był fakt, iż *polis* była centrum nie tylko życia państwowego, ekonomicznego, czy ogólnie społecznego. Była również centrum życia duchowego obywateli w specyficznym sensie, ponieważ ogarniała ona wszystkie dziedziny materialnego i duchowego życia obywateli i wpływała decydująco na jego kształt<sup>3</sup>. Taki sposób życia – właśnie politycznego – znalazł

<sup>2</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1962; s. 107.

<sup>3</sup> „Wszystkie odgałęzienia życia kulturalnego wyrastają we wczesnym okresie dziejów greckich bezpośrednio z tego jednego pnia, którym jest życie społeczności.



odzwierciedlenie w utworach poetyckich i prozie, i stanowił pewien wzór pozostający nie bez wpływu na życie dalszych pokoleń.

Podstawą życia obywatelskiego była posiadana przez obywateli cnota (gr. *arete*) obywatelska, która koncentrowała się na *polis* i wokół jej spraw, a jej dobro stawało się kryterium słuszności i dobroci postępowania. Najwyższym wyrazem cnoty była heroiczna miłość ojczyzny, polegająca na walce za nią i oddaniu jej w razie potrzeby wszystkiego, włącznie z oddaniem za nią swego życia. Taka śmierć jest najpiękniejsza, bowiem podkreślenie cnoty obywatelskiej łączy się z wywyższeniem i szczególną rolą *polis* jako miejsca dziania się wszystkich spraw – boskich i ludzkich. W ten sposób dobrostan *polis* stał się najwyższym dobrem, a wobec tego cnota obywatelska utożsamiała się z heroicznym męstwem, w wymiarze obywatelsko – politycznym.

Nieodłącznym elementem funkcjonowania społeczności jest prawo, zaś terminy *themis* i *dike* funkcjonowały jako kluczowe słowa języka prawniczego. *Themis* przysługiwała królom i panom jako zwierzchnie prawo sędziowskie, była czymś autorytatywnie wiążącym i ustanowionym z góry<sup>4</sup>. Słowo *dike* wywodzi się z języka procesowego<sup>5</sup>. Strony toczące spór sądowy były zaangażowane niejako w swego rodzaju spór, co wiązało się z daniem i przyjmowaniem odszkodowania. Sędzia był przydzielającym *dike* : ustalał wielkość

---

(...) Zobrazować więc życie greckiej *polis* znaczy tyle, co przedstawić całokształt życia Greków” – Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 107.

<sup>4</sup> Przez bóstwo, zob. *Iliada*, 2, 206, tłum. F. K. Dmochowski, Warszawa 1990: „Król, którego sam Jowisz powagą przyodział / I nam dał posłuszeństwo, jemu władzę i podział”. Więcej o kontekstach występowania tych słów w dziełach Homera zob. D. Dembińska – Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 49 – 50.

<sup>5</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 130. Nowsze badania wskazują jednak na związek z porządkiem wszechświata: A. McIntyre cytuje zdanie „Słowo *dike* oznacza zasadniczo porządek wszechświata” z pracy *The Justice of Zeus* H. Lloyd – Jonesa, 1971, s. 161. Zaś *dikaios* to człowiek sprawiedliwy żyjący w zgodzie z tym porządkiem. U Homera znaczyło to nie przekraczać ustalonego porządku: społecznego i naturalno – kosmicznego. Zob. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 248.

zobowiązań i należności. Zasadniczym znaczeniem tego słowa (określano nim również rozprawę, wyrok i karę) był przypadający komuś dział lub część. Słowo to z czasem zaczęło oznaczać roszczenia lub samą zasadę dającą do nich podstawę w przypadku wyrządzenia szkody przez kogoś. Znajdujemy tu pierwotne intuicje genezy autorytetu jako uczestnictwa w boskiej władzy i boskim porządku i stanie na jego straży.

Obywatelskie „poczucie prawa” rozszerzało się stopniowo na inne dziedziny życia, nie tylko te związane ze sprawiedliwością w dziedzinie dóbr materialnych, jak majątek i temu podobne. W toku życia społecznego zwrócono uwagę na konieczność pewnej cechy charakteru, dzięki której człowiek unika różnych przestępstw i przestrzega właściwych zasad postępowania: określano ją słowem *dikaioosyne* – sprawiedliwość<sup>6</sup>. Z czasem stała się ona nową, ogólną cnotą, gdy zauważono, że właściwość ta musi łączyć ze sobą inne, takie jak umiarkowanie czy pewne wyczucie sytuacji, stałość i niezłomność działania, dotąd bowiem zazwyczaj termin cnota oznaczał poszczególne zalety człowieka. Utrwalone przez zapis prawo zwyczajowe (gr. *nomos*) dało obiektywną miarę tego, co prawe i dobre. Sprawiedliwość zatem polegała na posłuszeństwie wobec takich praw państwowych<sup>7</sup>. *Polis* znalazła swój wyraz w prawie, a ono stało się jakby królem<sup>8</sup>, który sięgał swoimi normami we wszystkie dziedziny życia, dawniej należące do woli każdego<sup>9</sup>. Prawo stało się niezwykle silnym źródłem wpływu

<sup>6</sup> W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 23 wskazuje na rozróżnienie B. Snella: *dike* to prawo, każdemu przypadająca część, oddawanie każdemu, co mu się należy – *suum cuique*. Natomiast *dikaioosyne* – sprawiedliwość – to dążenie, aby w kręgu swoich współobywateli dbać o to, by każdy otrzymywał swoje i nikt nie wkraczał w obce obszary. Zob. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Goettingen 1975, s. 163.

<sup>7</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 130, n. Autor zaznacza, że to przekonanie było powszechne w V i IV w. prz. Chr. na obszarach kultury greckiej. Wątek ten jest obecny u Arystotelesa w rozważaniach na temat sprawiedliwości jako ogólnej własności postępowania człowieka.

<sup>8</sup> Zob. Pindar, frg. 169 a 1, n., w: *Pindari carmina cum fragmentis*, pars II: *Fragmenta. Indices*, post B. Snell ed. H. Maehler, Leipzig 1975.

<sup>9</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 136.

wychowawczego na jednostki<sup>10</sup>. Podkreślenia wymaga fakt, że prawo nie było jakąś abstrakcyjną konstrukcją czy owocem spekulacji, ale opracowaniem żywej tradycji, obyczaju czy w ogóle kulturalnego dorobku narodu<sup>11</sup>. Właśnie to ukształtowanie i wychowanie człowieka w kręgu odpowiedniej kultury, w duchu prawa i pewnych dyspozycji do przestrzegania pewnego porządku społecznego jest niezbędnym korelatem dla autorytetu jakiejś władzy czy instytucji.

Konieczność odpowiednich zachowań społecznych ludzi dostrzegali już starożytni i tak np. poematy Solona przestrzegały przed niesprawiedliwym bogaceniem się i łamaniem zasad praworządności, czego skutkiem nie jest nieurodzaj czy pomór (jak u Hezjoda, były tam traktowane jako kara bogów), lecz zakłócenie funkcjonowania organizmu *polis*<sup>12</sup>. Od takiego stanu rzeczy nie sposób się wyizolować i prędzej czy później skutki przestępstw osiągną samych sprawców<sup>13</sup>. Upadek miasta nie jest zrzędzeniem boskim czy jakąś koniecznością losu, to sami obywatele gubią je nierozsądnym postępowaniem<sup>14</sup>. Solon zerwał z fatalistyczną bezsilnością wobec zrzędzeń losu i wezwał obywateli do świadomego i odpowiedzialnego postępowania<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> „Prawo jest najważniejszym etapem na drodze kultury greckiej od czysto arystokratycznego ideału stanowego do teoretycznego i filozoficznego ideału człowieka. Późniejsza filozoficzna etyka i teoria wychowania nawiązuje co krok pod względem ideowym i formalnym do dawniejszych prawodawstw”. – Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 137.

<sup>11</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 137. Autor wyraził tam swój sąd, że „prawo jest u Greków etapem wstępnym poprzedzającym pojawienie się filozofii”. Dodatkowo towarzyszyło temu przekonanie, że prawo ludzkie jest tylko naturalnym przedłużeniem prawa natury, pojętego jako zespołu reguł, według których ona działa i której częścią jest człowiek. Stąd wynika konieczność podporządkowania się jej, zaś ostatecznie porządek natury jako swego rodzaju przeznaczenie ustanowiony został przez bogów. Zob. D. Dembińska – Siury, dz. cyt. s. 76.

<sup>12</sup> Zob. Solon, frg. 4, 17, n. w: *Iambi et elegi Graeci*, vol. 2., ed. M. L. West, Oxford 1972.

<sup>13</sup> Zob. Solon, frg. 4, 28, n.

<sup>14</sup> Zob. Solon, frg. 4, 1, n. Przekonanie to było już obecne w utworach Homera. Zob. uwagi D. Dembińskiej – Siury do fragmentu *Odysei* I, 38 – 40 w dz. cyt., s. 53.

<sup>15</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 170.

W ten sposób cnota człowieka zyskała wymiar polityczny: jeśli *polis* jest mu koniecznie potrzebna do życia, gdyż tylko sprawnie funkcjonujący organizm polityczny umożliwia w ogóle życie<sup>16</sup> i daje szansę na jego udoskonalenie, wtedy sposób życia ludzi musi być zgodny z sensem *polis* i nie mogą oni swym postępowaniem doprowadzić do rozkładu wspólnoty, gdyż przez to szkodziliby samym sobie. Stąd każdy obywatel musi w swym postępowaniu uwzględniać dobro swej wspólnoty politycznej, co zasadniczo sprowadza się do zgodnego życia z innymi współobywatelami i unikania niesprawiedliwości. Jeśli wszyscy starają się tak postępować, wtedy życie w takiej *polis* staje się błogosławieństwem, a nawet istnieje możliwość ciągłego doskonalenia się. U Solona życie indywidualne i publiczne stanowią dwie dopełniające się dziedziny<sup>17</sup>.

Pojawienie się sofistów – wędrownych nauczycieli – w życiu kulturalnym starożytnej Grecji zaowocowało dość istotnym przełomem. Prawo, jako zasada życia zbiorowego, w naukach sofistów okazując się tworem ludzkim utraciło boską sankcję<sup>18</sup>. Natomiast częste kontakty z innymi krajami, gdzie funkcjonowały różne ustroje, a także podróże do kolonii, które prosiły często o nadanie im praw, potwierdzały tylko pewien pluralizm prawny, spowodowany różnicami w ro-

<sup>16</sup> Podkreśla to wyraźnie potem Platon i Arystoteles. U pierwszego filozofa *polis* jest w ogóle warunkiem przeżycia, dzięki ochronie przed niebezpieczeństwami natury i współpracy w wytwarzaniu i wymianie koniecznych do życia dóbr. Dla drugiego prawa ta jest tak oczywista, że kwituje ją tylko jednym zdaniem, iż poza wspólnotą może żyć tylko Bóg (bo jest doskonały i niczego nie potrzebuje) lub człowiek niespełna rozumu (wtedy jego życie staje się podobne do zwierzęcego).

<sup>17</sup> „Dzięki temu połączeniu stworzył na całą przyszłość swego plemienia idealny wzorzec prawdziwego Ateńczyka”. – W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 175.

<sup>18</sup> B. Witte wskazuje, że pod wpływem sofistów (szczególnie Antyfona, którego był uczniem) Perykles zastąpił w mowie pogrzebowej bojaźń bożą prawem i strachem przed karą: „(...) szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom (...)” – Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991, 2, 37, 3. Perykles dodawał jednak dalej: „(...) zwłaszcza tym nie pisanym, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę” (tamże), zatem nie doszło jeszcze do skrajności czystego legalizmu, jest tylko tradycyjne odniesienie do opinii społecznej. Zob. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Boesen*, Berlin 1970, s. 17.

zumieniu świata i tego, co dobre dla państwa i ludzi w nim żyjących<sup>19</sup>. Z czasem więc okazało się, że nauczane przez sofistów umiejętności formalne<sup>20</sup> nie mogą zastąpić wiedzy przedmiotowej i nie są w stanie wspomóc pewnych rozstrzygnięć, zasadne bowiem staje się chociażby pytanie, który ustrój proponuje najlepsze rozwiązania.

Jeśli pozostawi się je bez odpowiedzi<sup>21</sup> lub zaneguje choćby jej możliwość, ostateczną konsekwencją będzie dowolność działań, biorąca się z różnorodności opinii nt. ich słuszności, co podważa same podstawy racjonalnego porządku. Jeśli zaś zabraknie rozumu, pozostaje tylko ślepe chcenie kończące się skrajną niewolą – tyranią bądź jednostki uzbrojonej w narzędzia przemocy nad innymi, czy też własnych żądz i namiętności. Jasne jest więc, że jakaś prawda istnieje i nasuwa się konieczność pokazania podstaw racjonalnego porządku rzeczywistości. Ta niedoskonałość nauczania sofistów, jak i niektóre głoszone przez nich poglądy (prawo silniejszego, utylitaryzm, relatywizm, hedonistyczne utożsamienie dobra z przyjemnością, przewaga konwencji nad naturą) stały się punktem wyjścia dla działalności Sokratesa, a także nauk Platona i jego następców<sup>22</sup>. W swych dialogach

---

<sup>19</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 57.

<sup>20</sup> Oczywiście nie wszyscy sofisci ograniczali się tylko do umiejętności formalnych, jednak niektóre głoszone przez nich poglądy stały się przedmiotem radykalnej krytyki Platona, szczególnie w *Gorgiaszu* i *Politei*. W. Jaeger stwierdza, że w tamtym czasie słowo „retor” nie miało swego formalnego znaczenia: przedmiotem mowy publicznej mogły być tylko sprawy państwa, co było dla wszystkich oczywiste. Zob. *Paideia*, t. 1, s. 306.

<sup>21</sup> „Brak jest jednak u Protagorasa kryterium, przy pomocy którego można by rozstrzygnąć, co jest dobre, a co jest złe”, W. Wróblewski, dz. cyt., s. 50.

<sup>22</sup> „Wychodząc z takich założeń, Platon i Arystoteles podważyli z czasem cały system wychowania sofistycznego”, *Paideia*, t. 1, s. 309. W pewnym sensie poważna część twórczości Platona (jak i oczywiście działalność Sokratesa) była skierowana przeciwko sofistom, szczególnie dialog tytułem nawiązujący do nich – *Sofista*. Zob. także: „Ci zaś z sofistów, co przyrzekają nauczyć tej sztuki (rządzenia państwem – przyp. aut.), zdają się być bardzo dalecy od tego. W ogóle nie wiedzą nawet, czym ona jest ani czego się tyczy; wszak inaczej nie stawiliby jej na równi z retoryką, lub nawet niżej jeszcze (por. Isokrates, *Mowa* 15, 80), i nie sądziliby, że łatwo jest nadawać prawa łącząc w jedną całość (różne) prawa cieszące się powszechnym uznaniem (por.

posuwał się jednak dalej i wykazywał szkodliwość ich działalności jako oszustów, którzy obiecywali ludziom nauczyć ich cnoty obywatelskiej, a faktycznie nie mieli o niej pojęcia. Było to o tyle niebezpieczne, że utwierdzało ludzi w złudzeniach posiadania cnoty i współtworzenia wielkiej polityki, która bez oparcia o posiadanie prawdziwej cnoty okazuje się zawsze czymś szkodliwym.

Sofistyczna „cnota” w zamyśle miała być zasadniczo polityczna i stać się swego rodzaju „technologią życia społecznego”<sup>23</sup>, umiejętnością zbliżoną do sztuki lub pewną wiedzą praktyczną o prawidłowym postępowaniu w stosunku do innych ludzi w dziedzinie politycznej<sup>24</sup>, a poprzez nauczanie dostępną niemalże dla wszystkich i nieograniczoną do kręgu ludzi „szlachetnie urodzonych”. W teoretycznych dyskusjach wskazywano na jej podstawę – wrodzoną człowiekowi zdolność (*dike*) – poczucie prawa, którą trzeba doskonalić przez naukę i pouczenia przyjmowane od innych<sup>25</sup>. W praktyce jednak działalność sofistów sprowadzała się do kształcenia przywódców politycznych w ustroju demokratycznym<sup>26</sup>, stąd cnota stała się sprawność-

---

Isokrates, *Mowa* 15, 82 – 3); twierdzą mianowicie, że można wybrać najlepsze, jak gdyby samo dokonanie tego wyboru nie wymagało już zrozumienia i jak gdyby trafny sąd nie był tu rzeczą najważniejszą, jak w dziedzinie muzyki”, Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1181 a 12, n.tłum. D.Gromska; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

<sup>23</sup> „Sztuką zarządzania państwem”, W. Wróblewski, dz. cyt., s. 73. Zob. także s. 107: „(...) podkreśla bowiem znaczenie praktyki i możemy je uważać za charakterystyczne dla całej sofistyki”. W. Jaeger sądzi, że sofisci „byli w pierwszym rzędzie wychowawcami, a później filozofami”, *Humanizm i teologia*, s. 38; tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957.

<sup>24</sup> Według W. Wróblewskiego podstawową treścią protagorejskiej cnoty i zarazem fundamentem państwa jest powstrzymanie się od wyrządzania krzywdy i wychowanie obywateli za pomocą różnych środków, zmierzające do posłuszeństwa ogólnym prawidłom życia społecznego. Zob. dz. cyt., s. 74 – 75. Podobnie Gorgiasz „sprawdliwość sprowadzał do formuły *ouk adikein*”. – Tamże, s. 124.

<sup>25</sup> A ogólnie przez podnoszenie kultury umysłowej. Zob. *Paideia*, t. 1, s. 309.

<sup>26</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 306. Autor podkreśla, że kształcenie przywódców w ustroju demokratycznym było konieczne, gdyż gdyby demokracja rzeczywistości miała być rządem ogółu obywateli w państwie, a nie jakąś formą realizowania decyzji politycznych czy sposobem wyłaniania władzy (jak to jest dzisiaj), sprowadziłaby sama

cią skutecznego przywódcy politycznego, efektywnie realizującego swe zamiary. Miała ona składać się z innych umiejętności jej podporządkowanych<sup>27</sup>, jak retoryka, gramatyka, znajomość poezji i prawa, które miały być odpowiednio wykorzystywane w owej „technologii”. Problem jednak polegał na tym, że były nadużywane i uczniowie sofistów nie zawsze dobrze postępowali, co powinno wszakże mieć miejsce, gdyby posiadli cnotę polityczną, nierozdzielnie związaną ze sprawiedliwością, która zakłada słuszność i dobroć postępowania<sup>28</sup>.

Działalność sofistów pomimo słusznej i zasłużonej krytyki miała jednak pewien pozytywny uboczny skutek, a mianowicie wyraziła i utrwaliła w powszechnej świadomości trend myślenia o tym, co nazywamy autorytetem obecny już od początków kultury greckiej. Mianowicie bycie przywódcą politycznym powinno być oparte o właściwe dla niego umiejętności, zbiorczo określane mianem cnoty obywatelskiej rządzącego, a zatem jego autorytet powinien mieć pewne obiektywne podstawy. To charakterystyczne dla greckiej kultury powiązanie autorytetu z cnotą, a więc pewnymi zaletami duszy, charakterystycznymi dla spełnianej funkcji przywódczej, stanowiło podstawę kultury politycznej i życia społecznego w różnych dziedzinach. Posiadana cnota pozwalała w danej dziedzinie na wykonywanie swych funkcji w sposób możliwie najdoskonalszy, przez co dany człowiek mógł pretendować do roli przywódcy, pociągał własną osobowością i był przykładem dla innych, jak również był w stanie podejmować

---

siebie do absurdu. Z tego też względu nauczanie sofistów kierowało się w stronę przyszłych władców, mężów stanu. Ponieważ w demokracji największą siłą decyzyjną dysponowało zgromadzenie ludowe, stąd naturalnie wynika dominująca rola sztuki wymowy, mogącej przekonać jego członków do różnorodnych opinii i wpływać w ten sposób na decyzje ludzi. Słowa „retor” i „polityk” stały się synonimami w epoce klasycznej.

<sup>27</sup> Kształcenie umysłu miało postać albo formalną w postaci wyrabiania różnych sprawności (Prodikos z Kos) lub też materialną poprzez podawanie konkretnych wiadomości (Hippiasz z Elidy). Protagoras stworzył trzeci typ kształcenia – wychowanie, a więc już nie tylko kształcenie umysłu, ale formowanie człowieka w całości w jego egzystencjalnych powiązaniach, jako członka pewnej społeczności. Zob. W Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 308 – 309.

<sup>28</sup> Zob. Platon, *Gorg.* 460 b, n., 502 e, n., 514 e, n., w: Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992 i stwierdzenie podsumowujące 519 c – 520 b.



konieczne decyzje w sposób racjonalny i korzystny dla wspólnoty. Blizsze określenie natury poszczególnych cnót charakterystycznych dla przywódców politycznych odbywało się w drodze dyskusji i sporów o charakterze filozoficznym.

## Protagorejska koncepcja podstaw cnoty obywatelskiej

Protagoras w swych naukach odwoływał się do mitu o Prometeuszu, od którego ludzie otrzymali mądrość techniczną wraz z ogniem<sup>29</sup>, lecz przede wszystkim umiejętność (gr. *techne*) polityczną. Umożliwiają one ratunek od zła przez zgodne współbycie we wspólnocie państwowej i obronę przed dzikimi zwierzętami, a jej elementy – wstyd i sprawiedliwość (poczucie prawa – *dike*)<sup>30</sup> – są równo rozdzielone pomiędzy wszystkich, jako że ich posiadanie tylko przez nieliczne jednostki uniemożliwiłoby powstanie i funkcjonowanie *polis*. Natomiast osobniki wyrodne i niezdolne do wstydu i prawości, będące powodem swego rodzaju choroby *polis*, izoluje się czy nawet zabija<sup>31</sup>. Polityczna cnota, posiadana przez wszystkich obywateli, okazała się warunkiem istnienia *polis*<sup>32</sup>. Metafora boskiego pochodzenia cnoty nasuwa myśl o pewnych naturalnych predyspozycjach każdego człowieka do zgodnego funkcjonowania w społeczności.

Jednakże sofista odżegnywał się od naturalnego pochodzenia cnoty (wtedy nie można byłoby jej nauczać), zaś z natury pochodziłyby tylko pewne zarodki, pewne warunki czy zdolności (możności) jej nabycia, których pozbawione byłyby jednostki w pewien sposób upośledzone lub wadliwe, będące jakąś „pomyłką” natury.

A zatem jakiś stopień obecności cnoty występuje u każdego: większy u jednych, a mniejszy u innych. Wszyscy zaś starają się, aby

---

<sup>29</sup> Sama tylko mądrość bez narzędzia jej realizacji (ognia) byłaby bezużyteczna. Zob. Protagoras 321 d 4, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999.

<sup>30</sup> Zob. Platon, *Protagoras* 322 b 5.

<sup>31</sup> Zob. Platon, *Protagoras* 322 d 4.

<sup>32</sup> Zob. Platon, *Protagoras* 323 a 5.



posiąść ją najpełniej, ponieważ od tego zależy los całej społeczności, a wtórnie danej jednostki: sprawiedliwość u każdego przynosi wspólny pożytek wszystkim, dlatego wszyscy wzajemnie pouczają się, co jest sprawiedliwe i zgodne z prawem<sup>33</sup>. Nawet człowiek najmniej podatny na wychowanie i uważany za niesprawiedliwego, o ile wychowywał się wśród ludzi i w atmosferze szacunku do prawa, byłby uważany za sprawiedliwego i fachowca w tej dziedzinie, jeśli porównać go z ludźmi bez kultury, wychowania, sądów, prawa i żadnej konieczności zmuszającej ich do starania się o cnotę, a którzy byłiby dzicy i agresywni.

### **Niebezpieczeństwo pozornej cnoty zagrożeniem dla autorytetu**

Gorgiasz uchodził za mistrza retoryki<sup>34</sup>, która musiała znaleźć się w polu zainteresowań Platona, który postaci Gorgiasza i jego koncepcjom poświęcił jeden ze swoich dialogów. Retoryka albo miałyby być narzędziem nauczania i nabywania cnoty lub też samo jej opanowanie czyniłoby człowieka dobrym, jak twierdzili sofści, a za nimi szerokie koła społeczeństwa. Dobroć ta miała swoje znaczenie: skuteczność na arenie politycznej i publicznej w ogóle, co wiązało się z tradycyjnym rozumieniem cnoty obywatelskiej. Czy jednak opanowanie umiejętności retorycznych byłoby równoznaczne z posiadaniem cnoty lub w jakiś sposób do niej przydatne? Czy retoryka daje wiedzę o swym przedmiocie i jakiego rodzaju jest umiejętnością?

Jest to sztuka wymowy, a jej posiadacz może uczynić innych zdolnymi do jej uprawiania, jest zatem przekazywana na sposób nauczania. Tak jak każda sztuka, ma ona własny przedmiot zainteresowania i powinna również być wiedzą o swym przedmiocie: są nim mowy<sup>35</sup>. Z da-

<sup>33</sup> Zob. Platon, *Protagoras* 327 b 1.

<sup>34</sup> Dziś powiedzielibyśmy – mistrza propagandy i znawcy PR-u.

<sup>35</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 449 d 9.

niem Gorgiasza retoryka zajmuje się najwyższymi i najlepszymi z czynów ludzkich. Jednakże to określenie okazało się niewyraźne, ponieważ różni ludzie odmiennie wartościują poszczególne dobra: zdrowie, piękno ciała czy bogactwo. Pozostaje zatem problem, które z dóbr miałyby jednocześnie stać najwyższą, aby być właściwym przedmiotem retoryki.

Wytwarzanie przekonań w duszach ludzi<sup>36</sup> pretenduje do zajęcia najwyższego miejsca, gdyż miałyby to dawać człowiekowi wolność i możliwość panowania nad innymi. Z kolei powstaje pytanie o przedmiot przekonań, ponieważ one zawsze też czegoś dotyczą. Również inne sztuki, ucząc o swym przedmiocie, z konieczności wytwarzają jakieś przekonania o nim. Ostatecznie w dialogu okazało się, że retoryka dotyczy przekonań na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Przekonanie może pochodzić z nauczania dającego wiedzę lub z wiary czy ufności. Zasadniczo stany te różnią się tym, że wiara może być fałszywa lub prawdziwa, wiedza zaś tylko prawdziwa i uzasadniona. Zatem istnieją dwa rodzaje przekonań: pochodzące z wiedzy oraz te wywodzące się z wiary bez rozumienia<sup>37</sup>. Retoryka zajmuje się wzbudzaniem tego drugiego rodzaju przekonań, nie zaś nauczaniem prowadzącym do wiedzy. Pojawiła się w tym miejscu inna niż wiedza postać znajomości dobra i tego, co dobre – jest nią przekonanie (zaufanie, mniemanie). Czy mniemanie<sup>38</sup> (słuszne) pełni podobną rolę w kierowaniu postępowaniem ludzkim jak wiedza? Zagadnienie to zostało dookreślone przez Platona w dialogu *Menon*.

Zdarza się, że wobec ludzi nie znających się na danym przedmiocie mówca wydaje się nawet bardziej wiarygodny od fachowca, lecz wobec znających się na rzeczy jest bezradny. W związku z tym powstają pytania: Czy tak samo byłoby z retoryką? Czy chcąc być retorem i móc

<sup>36</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 453 a 3.

<sup>37</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 454 e 3.

<sup>38</sup> W *Gorgiaszu* Platon użył słowa *peithos* (przekonanie, zaufanie, zawierzenie), w *Menonie* zaś *doksa*. Zasadnicza różnica polegałaby tu na tym, że stan umysłu określanej pierwszym słowem jest wynikiem perswazji, przekonywania, jakiegoś zaufania do mówcy, czyli zabiegów innych ludzi, co w przypadku drugiego słowa nie jest konieczne, do mniemań człowiek dochodzi niejako sam z siebie, coś mu się po prostu „zdaje”, „wydaje”.

kogoś nauczać swej sztuki, potrzeba znać to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, aby rzecz miała się podobnie jak w przypadku innych sztuk, (bowiem retoryka to właśnie miała za przedmiot – mowy sądowe – w początkach jej powstawania), czy też wystarczy stworzyć pozory znawstwa? Czy znajomość przedmiotu konieczna jest do nauczenia sztuki?

Gorgiasz twierdził, że pouczał też o sprawiedliwości. „Dialogowy” Sokrates zakładał, że kto wyuczył się sprawiedliwości, staje się człowiekiem sprawiedliwym (analogicznie jak w przypadku innych sztuk, np. lekarzem, szewcem, budowniczym), postępuje zatem sprawiedliwie i nigdy nie będzie chciał postępować niesprawiedliwie<sup>39</sup>, zatem i retoryki używa sprawiedliwie. To akurat stało w opozycji do wcześniejszego ustalenia dyskutantów, że w innych przypadkach nauczyciel zasadniczo nie jest winien nadużywania sztuki przez ucznia. Retoryka nie mogłaby być nadużywana przez uczniów w działalności politycznej, gdyby uczyła o sprawiedliwości (i czyniła ucznia sprawiedliwym). Jednak przeczyły temu fakty z życia publicznego i powszechne przekonanie ludzi o tym, że daje ona jej znawcy wielką moc i że dzięki niej można osiągnąć dowolny cel poprzez przekonanie ludzi do każdej opinii, niezależnie od sprawiedliwości.

Zdolność nauczania sprawiedliwości i jej znajomość u Sofisty stanęła pod znakiem zapytania. Nadto i sama retoryka pozbawiona znajomości zasad: prawdy (z powodu braku oparcia na wiedzy) i sprawiedliwości zaczęła wydawać się podejrzanym procederem, ponieważ mogłaby zostać użyta do wytwarzania zarówno pożytecznych jak i szkodliwych przekonań. Niemalże oczywistą trudnością, która jawi się jako konsekwencja dialogu, jest problem kryterium osądu słuszności przekonań, wytwarzanych u słuchaczy dzięki retoryce. Skoro zajmuje się ona wytwarzaniem przekonań opartych na wierze bez rozumienia i wiedzy (czyli konsekwentnie bez znajomości prawdy o przedmiocie), nie jest ona w stanie dostarczać takiego kryterium. W związku z tym domaga się pewnej umiejętności dodatkowej, która będzie w stanie dać adeptom

<sup>39</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 460 c 3.

tej sztuki jakieś wyznaczniki słusznego jej użycia i uchroni ich przed nadużyciami. Właśnie owa umiejętność dodatkowa byłaby miejscem nauczania czy kształtowania prawdziwej cnoty. Sama zaś znajomość i biegłość w sztuce retoryki zredukowana została do roli narzędzia<sup>40</sup>, czasem bardzo niebezpiecznego w rękach ludzi nieodpowiedzialnych, zepsutych czy pozbawionych wszelkich zasad.

Skoro jednak sztuka ta bywa nadużywana, to być może jej nauczyciele nie potrafią pouczyć uczniów o sprawiedliwości. Istotnie, w dialogu okazało się, że retoryka nie jest żadną sztuką, lecz tylko jej załącznikiem, czymś, z czego dopiero może narodzić się sztuka – mianowicie doświadczeniem<sup>41</sup> i pewną rutyną, które dotyczą sprawiania przyjemności i rozkoszy<sup>42</sup>, podobnie jak schlebianie podniebieniu, upiększanie ciała i sofistyka, zwane ogólnie pochlebstwem i nie będące czymś chwalebny<sup>43</sup>.

Retoryka odnosiłaby się tylko do pewnej części polityki i byłaby jej złudzeniem, zwidem<sup>44</sup>, widmem, fałszywym wyobrażeniem. Zdrowie ciała i duszy jest przedmiotem medycyny wraz z gimnastyką, a także polityki, która dzieli się na prawodawstwo (odpowiednik gimnastyki) i sprawiedliwość (karną) – (odpowiednik medycyny). Pochlebstwo próbuje być namiastką sztuk, obiecując przyjemności, płynące zazwyczaj z realnych dóbr. Jednak w ich miejsce namiastki stwarzają pozory, wykorzystując głupotę i nieznajomość rzeczy u ludzi. Kuchnia schlebienia podniebieniu, kosmetyka stwarza złudzenia zdrowia organizmu, sofistyka próbuje wyprzeć prawodawstwo, zaś retoryka czynienie sprawiedli-

---

<sup>40</sup> Czy wręcz narzędzia walki, broni: Zob. Platon, *Gorgiasz* 456 c 7.

<sup>41</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 462 b 10.

<sup>42</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 462 c 9.

<sup>43</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 463 a 2.

<sup>44</sup> Czym jest *eidolon* określał Platon w *Sofistcie* 240 a 9 – „Czymże innym, moglibyśmy powiedzieć, jest wizerunek, jak nie tym tylko, że to jest coś podobnego do tego, co prawdziwe, ale ono jest czymś innym takim”. – Tłum. W. Witwicki w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999. Zob także *Sofista* 260 c 3: „Bo przyjmowanie niebytu w sądzie albo zdaniu – to jest fałsz tworzący się w myśli i w słowach. (...) A jeśli istnieje fałsz, to i wprowadzanie w błąd (...). A jeśli wprowadzanie w błąd, to już wszędzie musi być pełno wizerunków i podobizn, i wyglądów złudnych”.

wości. Te namiastki sztuk są o tyle niebezpieczne, że stwarzają pozory uczestnictwa w prawdziwych dobrach (również w cnocie), oddalając ludzi od rzetelnej troski o nie, tak jak „kosmetyka złoczysta, oszukańcza, nieszlachetna i niewolnicza, kształtami i barwami, wyglądem i strojem oszukuje tak, że stwarza obce piękno odciągając od własnego, które mogliby osiągnąć przez gimnastykę”<sup>45</sup>.

Retoryka całkowicie została odarta z jakiegokolwiek godności: nie dość, że wytwarza w słuchaczach przekonania bez wiedzy i rozumienia, to jeszcze czyni to w sposób daleki od sztuki i wiedzy, bazując tylko na doświadczeniu i pewnej wprawie. Zatem retorzy jako pochlebcy w ogóle nie są (nie powinni) być poważani w społeczeństwie<sup>46</sup>. Klóciło się to z powszechną opinią o ich społecznym znaczeniu w *polis*. Ich wpływ na życie państwowe dorównywał bowiem mocy tyrańskiej: możliwe było np. przekonanie sądu praktycznie do każdej tezy, nawet o konieczności kary śmierci dla jakiegoś człowieka<sup>47</sup>. Dialogowy Sokrates jednak kwestionował taką władzę – możliwość, jeśli nie jest ona wynikiem działania płynącego z wiedzy, a tylko z przekonania o tym, że to, co się czyni, jest najlepsze. Nie trzeba wielkiej wyobraźni by pomyśleć, jak wyglądałby świat i życie w nim, gdyby każdy człowiek nieodpowiedzialny, szalony czy zły działał na podstawie swego przekonania o tym, co mu się zdaje najlepsze, będąc dodatkowo wyposażony w jakąś władzę nad innymi. Nadużywana retoryka czy propaganda kreująca fałszywy autorytet okazują się poważnym zagrożeniem dla życia publicznego. Nieodpowiedni ludzie sprawujący odpowiedzialne funkcje mogą przez to doprowadzić innych i całe państwo do zguby.

Posiadanie wielkiego znaczenia i mocy, do czego środkiem miała być znajomość retoryki<sup>48</sup>, jest pewnym dobrem dla posiadacza. Jednak nie może być dobrym postępowanie bez rozumu, kierowane tylko mniemaniem, chyba, że przez przypadek, gdyż związek mniemania ze swym

<sup>45</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 465 b 4.

<sup>46</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 466 a 9.

<sup>47</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 466 b 11.

<sup>48</sup> Dzisiaj umiejętnie posługiwanie się środkami masowego przekazu. Zob. P. Jaroszyński, *Podstawy retoryki klasycznej*, s. 11, Warszawa 1998.

przedmiotem nie jest oczywisty, stały i konieczny, jak w przypadku wiedzy. Ludzie tak działający po prostu nie robią tego, czego naprawdę chcą (albo co chcieliby, gdyby znali prawdę o dobru), ponieważ zazwyczaj nie chce się tego, co się akurat robi (chyba, że jest to akurat chciany cel), lecz tego, ze względu na co podejmuje się działanie, czyli osiągnięcia jego celu. Tak została sformułowana zasada celowości działania<sup>49</sup>, rozwinięta potem przez Arystotelesa: wiedza zakłada zrozumienie przyczyn i powodów tego, ze względu na co i dla czego podejmuje się pewne działania<sup>50</sup>. Bez tego niemożliwe jest w pełni świadome działanie, czyli płynące z woli, a założeniem było, że chce się tylko dobra lub ewentualnie mniejszego zła, które staje się wtedy jakby dobrem.

Tak więc chcenie zostało ograniczone do dziedziny racjonalnego pożądanego (woli), połączonego z wiedzą o dobru. Dobroć zatem z konieczności musi wiązać się ze słusnością i nie wystarczy tylko samo mniemanie, że coś będzie dobre (a więc intencja) i samo pragnienie czegoś<sup>51</sup>. Postępowanie kierowane mniemaniem zdane jest na przypadkowość – mniemanie bowiem może być słuszne lub nie, w zależności od tego, jak ono powstaje w człowieku i kto je wzbudza. Prawdziwie dobre działanie wymaga pewnej sztuki, umiejętności<sup>52</sup>. Ilustracją

---

<sup>49</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 468 b 1 „Dobra zatem szukając i chodzimy, kiedy chodzimy, uważając to za lepsze i przeciwnie, stoimy, kiedy stajemy – dla tego samego, dla dobra. Czyż nie? Tak”. U Arystotelesa jednakże oprócz celowości w działaniu moralnym (intencjonalnej, „zewewnętrznej”) występuje też celowość „wewnętrzna” bytów, realna, związana z ich strukturą i jej racjonalnym i sensownym ukonstytuowaniem. Zasada ta powtarza się w 499 e: „Sokrates: Jeśli pamiętasz, ja i Polos uznaliśmy, że wszystko, co czynimy, winno mieć za cel dobro. Czy ty zatem również uważasz wraz z nami, że taki jest właśnie cel wszystkich naszych czynności – dobro – i że ze względu na nie należy wszystko inne robić, a nie dobro dla wszystkiego innego? Czy dołączasz swój głos do nas dwóch? Kallikles: Dołączam”. Zob. także *Gorgiasz* 500 a 2.

<sup>50</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 500 a 5: „Czy każdy człowiek potrafi wybrać, które są dobre z przyjemności i które złe, czy potrzeba znawcy?”

<sup>51</sup> H. Meyer podkreśla, że tylko przy właściwej wiedzy istnieje zgodność między wiedzą i wolą. Niewiedza sprawia niedobrowolność czynów (*akon*). Tylko z wiedzą stają się one w pełni dobrowolne (*hekon* – *Prot.* 352 b, *Gorgiasz* 460 b). Zob. *Platon und die aristotelische Ethik*, Muenchen 1919, s. 194.

<sup>52</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 501 b 2: „Są pewne i duszy dotyczące zajęcia rozmaite takie: jedne z nich mają charakter sztuk, wymagają pewnego przewidywania i zrozumienia

może tu być sztuka lekarska. Ona bada naturę swego przedmiotu i podaje przyczynę tego, co robi, posiadając o tym wiedzę<sup>53</sup>. Inne zaś działania, mające na celu tylko przyjemność duszy i ciała, czynią to bez sztuki, bez znajomości natury przedmiotu i bez wiedzy, bez kalkulacji, opierając się na praktyce i zapamiętanym doświadczeniu tego, przez co powstaje przyjemność. Tym jest kosmetyka, sztuka kucharska, sofistyka, retoryka. Jako takie są one w najwyższym stopniu niebezpieczne i na ogół szkodliwe, bowiem dobre mogą okazać się tylko przez przypadek, a ten nie zdarza się często.

### Określenie obiektywnych podstaw autorytetu

Zagadnieniem idealnego państwa i doskonałego władcy jako pierwsi z filozofów zajmowali się w starożytności Platon i Arystoteles. Zdaniem pierwszego z nich, wystarczyłoby znaleźć tylko jeden lub kilka punktów, najlepiej jak najmniej doniosłych i dotyczących obecnych ustrojów, przez które źle się dzieje i przez zmianę których jakaś *polis* mogłaby być zarządzana w doskonalszy sposób. Jedną taką zmianą, jednak niemałą i niełatwą, porównywaną przez Platona do największej fali morskiej, lecz możliwą, byłoby uczynienie filozofów królami lub też tych ludzi zdolnymi do filozofii i godnymi jej, którzy są nazywani królami (władcami czy rządzącymi). Ten postulat czy też życzenie zjednoczenia polityki i filozofii Platon dobitnie przedstawił jako warunek konieczny ustania zła w życiu politycznym<sup>54</sup>. Ten dramatyczny postulat straciłby swą wyrazistość, gdyby nie zostało dookreślone to, kto jest prawdziwym filozofem.

---

dla tego, co najlepsze dla duszy, a inne o to nie dbają, a patrzą, podobnie jak tam, tylko tego, co dla duszy przyjemne (...)”.

<sup>53</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 501 a 1. Medycyna jest więc tu już wzorcową sztuką.

<sup>54</sup> Zob. Platon, *Państwo* 473 c 11, w: Platon, *Państwo. Prawa (VII Ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

Okazuje się nim ten, kto kocha oglądać prawdę w całości<sup>55</sup>, pod postacią wszelkich nauk i jest nienasycony w tym, nie zadawała się tylko jakimiś jej fragmentami, ponieważ ten, kto coś kocha, kocha całość, a nie jedynie coś z przedmiotu<sup>56</sup>. Prawdziwe poznanie i ogląd „najprawdziwszego” pozwala przenosić filozofom jak malarzom najdokładniej to, co słuszne, piękne i dobre na *polis*, zaś jeśli potrzeba, zachowywać w niej to, co już trwa. Filozof chce ogarniać całość i wszystko to, co boskie i ludzkie. Ogląda cały zakres czasu, wszystek byt, widzi właściwie proporcje ludzkiego życia i śmierci, która nie jest straszna z takiej perspektywy<sup>57</sup>. Kocha prawdę, dąży ze wszystkich sił do tego, co istnieje prawdziwie i nie ustanie w dążeniu, aż dotknie istoty rzeczy każdego istniejącego. Zbliżając się i łącząc z tym, co prawdziwie istnieje, płodzi rozum i prawdę, poznaje i prawdziwie żyje i tym się karmi<sup>58</sup>. Niestety, ubolewał Platon, najlepsze z możli-

<sup>55</sup> Zob. Platon, *Państwo* 475 e 7.

<sup>56</sup> Zob. Platon, *Państwo* 474 c 9. Miłośnicy prawdy różnią się zasadniczo od praktyków, techników i miłośników słuchania pięknych tonów i oglądania pięknych barw czy postaci oraz wszystkich wytworów z nich zrobionych, bowiem potrafili zbliżyć się do piękna samego i oglądać je. Zob. Platon, *Państwo* 476 b 10. Widzenie rzeczy pięknych i branie ich za piękno samo jest jakby życiem we śnie i posiadaniem złudzenia tylko, że widzi się prawdziwe piękno. Kto dodatkowo widzi je samo, żyje na jawie oraz posiada poznanie i wiedzę. Poznający musi coś poznawać i to coś istniejącego. Co doskonale istnieje, jest doskonale poznawalne, co nie istnieje w żaden sposób, nie może być poznane. Coś istniejącego między bytem a niebytem jest poznawalne na sposób mniemania. Filozofowie zatem kochają prawdziwy byt, rzeczy prawdziwie istniejące, będące zawsze takie same i niezienne i wtedy są miłośnikami mądrości, a nie mniemania – Zob. Platon, *Państwo* 480 a 11.

<sup>57</sup> Próbę pokonania lęku przed śmiercią przez prawdziwego filozofa, jakim niewątpliwie był dla Platona Sokrates, pokazuje dialog *Fedon*. Zob. komentarz R. Legutki w: Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 28.

<sup>58</sup> Zob. Platon, *Państwo* 490 b 3. Do tego aspektu teoretycznego Platon dołączał jeszcze postawę życiową i stworzył w ten sposób ideał filozofa-mędrca, a nie filozofa teoretycznego, naukowca: nie ma do niego dostępu niesprawiedliwość, tchórzostwo i dzikość: jest szlachetny. Łatwo się uczy, pamięta wszystko, trzyma się w postępowaniu właściwej miary. Posiada doskonałą cnotę i (jak można się domyślać) potrafi ją realizować w swym życiu i zgodnie z nią działać w *polis*. Przeciw takim zaletom i takiej naturze nie można postawić żadnych zarzutów. Zob. *Państwo* 487 a, n. Natomiast obiekty ludzi w stosunku do filozofów i filozofii pochodzą stąd, że zajmują się nią niewłaściwi ludzie, wypaczając jej sens i rozpowszechniając jej fałszywy obraz.



wych zajęcie trudno znajdzie poważanie u tych, którzy trudnią się czymś zgoła przeciwnym<sup>59</sup>. I tu chyba kryje się największy problem z możliwością realizacji postulatów Filozofa: prawie że niemożliwe będzie nie tylko rozpoznanie (co jeszcze mogłoby się zdarzyć), ale i uznanie filozofów za rządzących<sup>60</sup>.

Gdyby jednak udało się jakoś zrealizować ten postulat, to w dobrym ustroju nie tylko możliwy stałby się maksymalny rozkwit filozofa – realizacja własnej doskonałości, ale także ocalenie poważnej części z dobra wspólnego<sup>61</sup>. Kiedy prawdziwy filozof znalazłby się w najlepszym ustroju, tak jak i on sam jest najlepszy, okazałby, że jest boski, a wszystko inne tylko ludzkie<sup>62</sup>. Jedynie wtedy *polis*, ustrój i człowiek mogą stać się doskonali, jeśli troską o sprawy polityczne zajmą się prawdziwi filozofowie, a *polis* stanie się im posłuszna, albo też miłość do prawdziwej filozofii natchnie synów dzisiejszych rządzących lub ich samych<sup>63</sup>. Miłośnik mądrości – prawdziwy filozof – obcując z tym, co boskie i uporządkowane, sam staje się taki, na ile to dla człowieka możliwe. Niemożliwe jest bowiem nie naślado-

---

Prawdziwy filozof jest jak sternik patrzący w gwiazdy i wprawdzie dużo mówi, jednak jego umiejętność sternicza zbawia i ludzi, i okręt. To, co działo się ówczesnie w polityce, zadaniem Platona przypominało sytuację statku, w którym pasażerowie nie chcą się poddać jego umiejętności i spierają się z nim, a gdy nie odpowiadają im jego rozkazy, wtedy zamykają go lub zabijają, ponieważ nie wierzą, że można się wyuczyć wiedzy i umiejętności sternicznej, traktując kapitana jak równego sobie. Sternik przecież nie może prosić marynarzy, by go słuchali, ani lekarz pacjentów. To poddani powinni prosić rządzącego, aby nimi kierował, o ile, dodawał Platon, jest on coś wart.

<sup>59</sup> Zob. Platon, *Państwo* 489 c.

<sup>60</sup> Dodatkową trudność stanowi fakt, że natury prawdziwie filozoficzne poddane są wielorakim zagrożeniom środowiskowo – ustrojowym. Analiza tych wpływów społecznych kończy się dość pesymistycznym wnioskiem, że pozostanie tylko niezmiernie mała ilość tych ludzi, którzy godnie zajmują się filozofią (Zob. Platon, *Państwo* 496 a 11) i potrafią przy niej wytrwać. W niewłaściwym ustroju, w atmosferze powszechnej demoralizacji i zdziczenia, nie potrafią oni zbyt wiele dokonać ani dla siebie, ani dla *polis*, a życie miłośnika mądrości bardziej przypomina nieustanne ukrywanie się i raczej unikanie zła: krzywdy ludzkiej i obrazy boskiej, niż czynienie w pełni dobra.

<sup>61</sup> Zob. Platon, *Państwo* 497 a 4.

<sup>62</sup> Zob. Platon, *Państwo* 497 b 7.

<sup>63</sup> Zob. Platon, *Państwo* 499 b 2.

wać tego, z czym się z zapalem przestaje. Wtedy to, czemu oddawał się w kontemplacji, wszczepia w ludzkie zwyczaje indywidualne lub publiczne i nie kształtuje tylko siebie samego, lecz staje się jakby rzemieślnikiem, ale tworzącym umiarkowanie, sprawiedliwość i wszelką ludzką cnotę<sup>64</sup>.

Platon uważał, że byłoby lepiej dla każdego, gdyby rządził nim pierwiastek rozumny i boski, a najlepiej, by każdy miał w sobie taki pierwiastek. W przypadku jego braku powinien on rozkazywać niejako „z zewnątrz”, od kogoś go posiadającego, aby wszyscy mogli być podobni i związani przyjaźnią oraz kierowani tym samym<sup>65</sup>. Tylko bowiem pod panowaniem rozumu może dokonać się jakieś uzgodnienie przekonań oraz porozumienie się i jedynie rozum umożliwi prawdziwą przyjaźń, ponieważ panowanie pożądań – w każdym innych i ku czemu innemu skierowanych – doprowadzić może tylko do niezgody i rozłamu w *polis*, zarówno wewnętrznego, jak i na skalę międzynarodową.

Tak więc dla człowieka, który miałby słaby pierwiastek rozumny w sobie, dopuszczalne i stosowne byłoby nawet niewolnictwo w stosunku do tego, u którego w duszy rządzi pierwiastek boski, aby i z tym słabym stało się podobnie, że zakosztuje kierownictwa rozumu. Kiedy rzeczywiście znalazłby się pod rządami człowieka prawdziwie rozumnego, taka zależność z pewnością nie byłaby dlań czymś szkodliwym<sup>66</sup>. Myśl ta została potem podjęta i rozwinięta przez Arystotelesa w pierwszej księdze *Polityki* w koncepcji niewolnictwa z natury.

W dialogu *Polityk* Platon sprecyzował bliżej, na czym polega umiejętność – cnota polityka. Król i polityk jawi się jako przewodnik dzierzący lejce *polis*, która jest dla niego jak rydwan i posiada w tym właściwą sobie wiedzę<sup>67</sup>. Związek karmienia z powożeniem rydwanem i pasterstwem staje się jasny, gdy zwróci się uwagę na fakt, że w rydwan zaprzęgnięte były zwierzęta, które trzeba było prowadzić

<sup>64</sup> Zob. Platon, *Państwo* 500 d 4.

<sup>65</sup> Zob. Platon, *Państwo* 590 d 4.

<sup>66</sup> Zob. Platon, *Państwo* 590 c 9.

<sup>67</sup> Zob. Platon, *Polityk* 266 e 8, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

po właściwych drogach, wiodących do miejsc z pożywieniem dla nich. Określenie to nawiązuje do greckiego potocznego słowa „karmić”, które przy jednym ze znaczeń oznaczało „wychowywać”.

Powyższe określenie wydawało się Platonowi niedoskonałe, bowiem umiejętność królewska nie została dostatecznie odróżniona od tych innych, które również pretendują do dbania o ludzi w *polis*, jak medycyna, rolnictwo, gimnastyka, rozrywka, itd. Działalność króla została zobrazowana umiejętnością tkacką, produkującą tkaniny wełniane.

Zanim wszakże dojdzie do samego tkania, należy najpierw dokonać przedzenia – sporządzenia osnowy i wątku, które wiąże się z czesaniem – rozłączaniem poplątanych elementów, splataniem, barwieniem i naprawianiem. Tak pojawiło się rozróżnienie na współprzyczynę, przygotowującą proces i będącą dlań narzędziem oraz przyczynę właściwą powstawania<sup>68</sup>. Ta dokonuje czynności właściwych z materiałem. Dzielą się one na czyszczenie, barwienie, ulepszanie i przygotowanie samej wełny, to zaś na rozłączanie i wiązanie, które może być splataniem i skręcaniem. Daje ono albo osnowę – twardą nić, albo luźne skręcenia (wątek). Ich połączenie plecione tworzy wełnianą tkaninę.

Tej umiejętności tkackiej towarzyszy inna – miernicza, ta zaś dzieli się z kolei na dwie części: porównującą wielkości względem siebie i część związaną z czymś koniecznym do powstawania<sup>69</sup>. Przekraczanie zaś w słowach i czynach natury czegoś stosownego lub bycie przekraczaniem przez to, co jest rzeczywistym stawaniem się, wyznacza różnicę między złymi i dobrymi<sup>70</sup>. Rozróżnienie to jest ważne, bowiem porównywanie względne mniejszego i większego nigdy nie prowadzi do odnalezienia tego, co ma stosowną miarę. Porównywać można tylko do właściwej miary i to jest charakterystyczne dla sztuk, które są przyczynami powstawania czegoś. Zapomnienie o tej mie-

<sup>68</sup> Zob. Platon, *Polityk* 281 d 11.

<sup>69</sup> Zob. Platon, *Polityk* 283 d 7.

<sup>70</sup> Zob. Platon, *Polityk* 283 e 4.

rze niszczy wszystko. Punktem odniesienia jest zatem powstawanie czegoś stosownego<sup>71</sup>. Podobnie jak w przypadku tkactwa, gdzie wyróżniono współprzyczyny i przyczyny właściwe, tak samo jest z czynnościami polityki. Wszystkie współprzyczyny są konieczne, bo bez nich nie zaistnieje *polis* ani sztuka polityczna, jednak nie stanowią one samej polityki<sup>72</sup>.

Ten tylko ustrój będzie słuszny, w którym rządzący posiadają wiedzę prawdziwą, a nie wydają się takimi<sup>73</sup>. Cokolwiek więc zrobią: jeśliby nawet zabijali czy wypędzali, aby oczyścić *polis* dla jej dobra, czy przesiedlali, czy też sprowadzali ludzi, to dopóki kierują się wiedzą oraz sprawiedliwością i ocalając *polis* czynią ją lepszą z gorszej w miarę możliwości, wtedy ustrój może zwać się jedynym i właściwym<sup>74</sup>. Inne są tylko lepszym lub gorszym naśladownictwem tego najlepszego. Odpowiednia wiedza polityka, będąca istotą jego cnoty, legitymizuje jego panowanie w *polis* i jest podstawą jego autorytetu. Konieczne stało się zatem bliższe dookreślenie natury tej wiedzy.

## Problem autorytetu prawa

Skoro zatem wiedza i umiejętność polityczna rządzącego (będąca jego cnotą) została postawiona przed wszystkim, z konieczności nasuwało się pytanie o rolę praw w życiu wspólnoty politycznej, gdyż powszechnym było przekonanie, że *polis* będzie sprawiedliwa, jeśli to prawa w niej będą sprawiedliwe i respektowane, czyli gdy okaże się „pań-

---

<sup>71</sup> Umiejętności miernicze zatem można podzielić na te mierzące wielkości czegokolwiek względem ich przeciwieństw, jak i na te, które szukają tego, co w miarę, co stosowne, o czasie i właściwe, i wszystko, co ma miejsce między dwiema skrajnościami. Zob. Platon, *Polityk* 284 e 5. Sztuka miernicza dotyczy wszystkich rzeczy powstających i każdego przedmiotu jakiegokolwiek sztuki. Zob. Platon, *Polityk* 285 a 2. Myśli te antycypują późniejszą Arystotelesa teorię cnoty opartą na znalezieniu właściwego środka w działaniach.

<sup>72</sup> Zob. Platon, *Polityk* 287 d 2.

<sup>73</sup> Zob. Platon, *Polityk* 293 c 5.

<sup>74</sup> Zob. Platon, *Polityk* 293 e 1.

stwem prawa”. Platon przyznawał, że stanowienie praw z pewnością należy do umiejętności królewskiej, jednak najlepiej byłoby, gdyby to nie prawo miało władzę, ale człowiek królewski z roztropnością (wiedzą)<sup>75</sup>. Uzasadnia się to przez wskazanie na fakt, że dla prawa niemożliwe jest, aby ująć dokładnie to, co jednocześnie dla wszystkich będzie najlepsze i najsprawiedliwsze oraz nakazać to, co najwłaściwsze<sup>76</sup>. Ludzie są do siebie niepodobni, różnią się ich działania, nadto nic w sprawach ludzkich nie pozostaje w spokoju i spoczynku. Żadna sztuka nie jest więc w stanie w sposób prosty, wyczerpujący i na zawsze ustalony coś adekwatnie przedstawić. Niemożliwe jest, aby dobrze się miało coś zawsze prostego w stosunku do rzeczy, które nigdy nie są proste.

Czy jednak został zakwestionowany w ten sposób w ogóle sens prawa? I dlaczego się je stanowi, skoro nie jest najlepsze<sup>77</sup>, pytał Platon? Rozróżnił on dwa przypadki: kwestię użyteczności prawa dla prawdziwego polityka oraz rolę wychowawczą ustaw i przepisów. Filozof w *Prawach* kilkakrotnie zaznaczał, że celem praw jest cnota (dobroć) obywateli<sup>78</sup>, zaś omawiając ustawy dotyczące zranień i zabójstw zauważył, że w związku ze wszystkimi takimi przypadkami konieczne jest stanowienie praw i życie zgodnie z nimi, bo inaczej ludzie niczym nie będą się różnić od najdzikszych zwierząt<sup>79</sup>. Następnie podał dwie przyczyny takiego stanu rzeczy: żadna natura ludzka nie jest od urodzenia wyposażona w taką zdolność, by nie tylko rozpoznawała, co będzie korzystne dla ludzi we wspólnocie, a rozpoznawszy to, nadto chciała i miała siłę, żeby to czynić.

Po pierwsze zatem trudno jest rozpoznać, że z pomocą polityki i innych prawdziwych sztuk nie troszczymy się tylko o jednostkę, ale z konieczności o to, co wspólne. Podobnie jak w *Politei* Filozof powtórzył

<sup>75</sup> Zob. Platon, *Polityk* 294 a 7.

<sup>76</sup> Zob. Platon, *Polityk* 294 a 10.

<sup>77</sup> Zob. Platon, *Polityk* 294 c 10.

<sup>78</sup> Zob. Platon, *Prawa* 963 a 2, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960. Pozostałe fragmenty wymienione są w: Platon, *Werke*, bd. 8/2, Darmstadt 1990, s. 491 – *Prawa* 630 e 1, także 688 a, n.; 705 d, n.; *Leg.* 770 c 7.

<sup>79</sup> Zob. Platon, *Prawa* 874 e 9.

tu, że to, co wspólne jednoczy *polis*, zaś to, co jednostkowe i indywidualne rozkłada ją. Zarówno dla wspólnoty jak i jednostki oraz dla nich zarazem korzystne jest to, żeby najpierw wspólne sprawy dobrze się układały, a potem dopiero indywidualne<sup>80</sup>. Po wtóre zaś, gdyby nawet ktoś to poznał, że z natury tak się mają te sprawy i uwzględnił to w swej sztuce, mogąc rządzić bez odpowiedzialności i samowładnie w *polis*, z pewnością nie byłby zdolny wytrwać w tych zasadach i całe życie iść za tym, co wspólne, a to, co swoje uznając tylko ze względu na to, co wspólne<sup>81</sup>.

Jedynie boskie zrządzenie może sprawić, że jakiś człowiek urodzi się z takimi zdolnościami, a wtedy nie potrzebowałby żadnych praw do rządzenia. W stosunku do królewskiej wiedzy ani prawo, ani żaden rozkaz nie jest ważniejszy i większy. Również rozum nie może być poddany czy zniewolony jakimiś prawami zwyczajowymi czy opinią, ale rządzi wszystkim, o ile prawdziwie jest wolny i w zgodzie z naturą rzeczy. Przypadek takiego człowieka zdarza się jednak rzadko i na krótko, toteż pozostaje do wyboru drugie w kolejności rozwiązanie, mianowicie zastosowanie porządku i prawa, które ogląda i dogląda wiele (przypadków), ale niestety nie może ująć ich wszystkich<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Zob. Platon, *Prawa* 875 a 6.

<sup>81</sup> Zob. Platon, *Prawa* 875 b 1, n. Filozof dalej tak uzasadniał swe stwierdzenia: „Z powodu zachłanności i prywaty śmiertelna natura popędza człowieka zawsze do bezrozumnej ucieczki przed bólem i pogni za przyjemnością i sprawią, że to, co sprawiedliwe i lepsze ma dla niej mniejsze znaczenie w działaniu. W końcu gdy już sama pograży się w ciemnościach, wtedy napelni złem i samą siebie i całą *polis*”. Tłum. M. Maykowska.

<sup>82</sup> Zob. Platon, *Prawa* 875 d 3. Podobnie dzieje się w przypadku zbiorowych ćwiczeń gimnastycznych, gdzie zakłada się, że niemożliwe jest opracować i nakazać to, co byłoby wskazane dla każdego z osobna ciała, lecz tylko „z grubsza”, „jak zazwyczaj” i dla wielu ciał zarządza się to, co korzystniejsze. Zob. *Polityk* 294 e 1. Charakterystyczny zwrot *hos epi to poly* powtarza się później b. często w pismach Arystotelesa. Wszyscy więc poddawani są takim samym obciążeniom, równocześnie kończą i zaczynają ćwiczenia, co dla niektórych może okazać się szkodliwe. Podobnie prawodawca mający na uwadze sprawiedliwość we wzajemnych umowach i nakazując wszystkim, nie będzie zdolny stać się rozjemcą w sprawach każdej jednostki. Zob. *Polityk* 294 e 8. Tak też i on układa prawo dla wielu, ogólnie, „z grubsza” i wyraża w piśmie oraz w niepisanych tradycjach, zwanych potem zwyczajami ojców.

To podkreślenie niedomagań prawa w stosunku do potrzeb jednostek staje się kontrastowym tłem dla umiejętności prawdziwego polityka. Trudno bowiem byłoby siedzieć przy każdym przez całe życie i nakazywać mu to, co słuszne. Jest to praktycznie niewykonalne, bowiem powstawałby ciąg w nieskończoność, bo i komuś nakazującemu z kolei ktoś musiałby nakazywać, itd. Wyjścia są dwa: albo jedynie sam Bóg mógłby być do tego zdolny, albo człowiek sam musi to rozznawać, za czym opowiadał się Arystoteles, który opracował wzór „człowieka roztropnego”. Platon zaś stwierdzał, że gdyby nawet potrafił to zrobić ktoś posiadający sztukę królewską (będąc prawie jak Bóg), wtedy nie pętałby sam sobie rąk spisaniem praw. Następnie Platon rozwinął myśl, że podstawą działania prawdziwego polityka nie mogą być tylko raz ustalone prawa, lecz mając na uwadze to, co lepsze, należy uwzględnić jednostkowość ludzi i sytuacji oraz złożoność spraw i rzeczy<sup>83</sup>.

Cokolwiek więc czynią rozsądni rządzący, nigdy nie będzie chybione, o ile strzegą wielkiej zasady, żeby zawsze postępowali zgodnie z rozumem i sztuką, rozdzielając to, co najsprawiedliwsze ludziom żyjącym w *polis*, ocalając ich i siebie oraz prowadząc od gorszego ku lepszemu w miarę możliwości<sup>84</sup>. Stąd sprawą najważniejszą dla życia we wspólnocie politycznej wydaje się to, by u steru *polis* stali

---

<sup>83</sup> Wyższość wiedzy i umiejętności nad nakazami prawa demonstrował Filozof w dialogu za pomocą przykładu lekarza lub gimnasty dbającego o kondycję fizyczną, którzy zmuszeni udać się w podróż dla pamięci spisują ludziom swe zalecenia. Byłoby śmieszne, gdyby po powrocie nie mogli działać stosownie do zmienionych okoliczności i zgodnie z własną wiedzą i sztuką, nawet wbrew swoim wcześniejszym ustaleniom i nakazom. Podobnie stałoby się w przypadku stanowienia prawa, tu jednak ludzie dodatkowo domagają się przekonania ich, że nowe prawa będą lepsze od starszych. To jednak nie może mieć istotnego znaczenia, o ile rzeczywiście dobro rządzonych będzie celem, podobnie jak sternik dba o okręt, a lekarz o pacjenta. Nikt nie nazywa wszak przymusem ich działań, a nawet, gdy dzieje się to wbrew komuś, nie może on powiedzieć, że doznał gwałtu i niesprawiedliwości, jeśli doznali dobra: statek dopłynął bezpiecznie do portu, a pacjent wyzdrowiał.

<sup>84</sup> Zob. Platon, *Polityk* 297 a 5.

prawdziwie kompetentni ludzie<sup>85</sup>. Nasuwa się jednak wątpliwość, czy można kogoś uszczęśliwić wbrew jego woli lub wiedzy? I czy jest to dozwolone? Wszak poddanie się sztuce lekarza czy sternika zakłada jakąś świadomość ludzi korzystających z nich i pewien stopień zaufania do wykonujących je, a które rzeczywiście w określonych przypadkach może zostać nadużyte<sup>86</sup>.

Platon oczywiście nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tych zależności i wskazywał, że podstawą działania polityka jest zgodność umysłów (*homonoia*) rządzonych, wyrażająca się w prawdziwym i utrwalonym mniemaniu, dotyczącym zarówno piękna i dobra, jak i zła, a osiągnięcie tego stanu jest jego podstawowym działaniem w *polis*. To jednak dzieje się w stosunku do ludzi odpowiednio wychowanych i wykształconych, a niemożliwe jest w stosunku do wszystkich<sup>87</sup>, wśród których zdarzają się jednostki o złej naturze i takie, które niezdolne są do pojęcia i zrozumienia pewnych spraw. Postulat doprowadzenia ogółu obywateli do przekonania o słuszności swoich

---

<sup>85</sup> Współcześnie po licznych doświadczeniach dyktatury kładzie się nacisk na ograniczenie władzy przez system prawa i podział władz, aby niemożliwe stało się przejęcie rządów przez samowładnego dyktatora i czynienie wielkiego zła. Nie ulega wątpliwości, że byłoby to również przeszkodą w przypadku czynienia wielkiego dobra, gdyby znalazł się król – polityk – filozof, postulowany i opisywany przez Platona, co również i on sam stwierdzał kilkakrotnie.

<sup>86</sup> W. Witwicki w: Platon, *Dialogi*, t. 2, s. 553, zaznacza, że okrutni sternicy to częsty motyw literacki antycznej Grecji i wskazuje kilka miejsc: *Odyseja* 3, 270; Herodot, *Dzieje*, I, 24; *Politeia* 488 b – d, choć tu rzecz dotyczyła raczej zbuntowanych marynarzy. Nie wiadomo, jak było z lekarzami (Platon wspominał, że z czasem odeszli od pierwotnych wskazań Asklepiosa: *Politeia* 407 d, n.), ale chyba nie ulega dla nikogo wątpliwości, że choć i dziś niejedno już napisano, to zapewne dałoby się jeszcze wiele napisać. Nie neguje to jednak samego sensu tych sztuk. Pozostaje tylko praktyczny problem znalezienia godnego zaufania fachowca. Ponadto, ponieważ szczęście jest ostatecznie sprawą osobistą, jako że trzeba chcieć odpowiednio żyć, aby być szczęśliwym, to żadne zewnętrzne li tylko działanie nikogo nie uszczęśliwi, a co najwyżej umożliwi czy pomoże w tym. Pretendowanie przez kogoś do roli dawcy szczęścia bez wysiłku ze strony zainteresowanych oraz głoszenie czegoś takiego jest czystą głupotą, możliwą do zaistnienia tylko w przypadku jeszcze większej głupoty słuchaczy.

<sup>87</sup> Nie mówiąc już o możliwości posiadania wiedzy, a nie tylko mniemania. Zob. *Polityk* 297 b 7.



zamiarów jest praktycznie niewykonalny i sparaliżowałby wszelkie działania polityczne. Stąd może wywodzą się posądzenia Platona o mniej czy bardziej świadome przyzwolenie dla totalitaryzmu, które w tym miejscu są zupełnie chybione. Prawdziwe mniemanie dopuszcza wszak możliwość dyskusji, argumentów, przekonywania, zaś w totalitaryzmie nie ma miejsca na żadną dyskusję: jedynie słuszna „prawda” jest już z góry ustalona. Problem ten zresztą występuje tylko w takiej koncepcji polityki, natomiast Arystoteles starał się go ominąć przez wskazanie na samoorganizowanie się ludzi w *polis* ze względu na dobro (lub też przez zorganizowanie ich przez wspólny cel – dobro). Roztropność, umożliwiającą jego osiągnięcie, staje się sprawą wszystkich zainteresowanych, co wszakże nie wyklucza jakichś przywódców, którzy najlepiej jako „rządzący z natury” powinni posiadać pełnię cnoty. Jednak wtedy ich rola nie jest już tak silnie akcentowana. Zapewne jest to echo i skutek późnych teorii platońskich z *Praw*, gdzie postulowane wcześniej kompetencje i wiedza polityka – króla rozdzieliły się na kilkunastu członków „nocnego zgromadzenia”.

W przypadku braku człowieka (czy ludzi) dysponujących sztuką królewską konieczne staje się posłuszeństwo prawu, chociaż to nie jest najlepsze wyjście. Bowiem gdyby raz ustalić prawem reguły postępowania nie tylko w *polis*, ale i w każdej innej dziedzinie praktycznej lub teoretycznej i zakazać zmieniać cokolwiek, wtedy taki konserwaryzm byłby zabójczy dla rozwoju nauk i sztuk, które z konieczności musiałyby ulec stagnacji. Z drugiej wszakże strony, gdyby – przeciwnie – z kolei ktoś chciał działać bez względu na prawa, wynikające z długiego doświadczenia i mądrego doradztwa, popełniłby o wiele większy błąd, który zniszczyłby wszystkie działania i to jeszcze bardziej, niż sztywno stosowane spisane przepisy<sup>88</sup>.

Dlatego wszyscy podejmujący się stanowienia praw i ich spisania, czyli określenia drugiego w kolejności ustroju po pierwszym najlepszym, tj. rządach prawdziwego króla, muszą starać się o to, aby ani jednostki, ani grupy nigdy w żaden sposób nie działali wbrew pra-

<sup>88</sup> Zob. Platon, *Polityk* 300 b 5.

wom<sup>89</sup>. Te bowiem są pewnym naśladownictwem prawdy, spisany w miarę możności przez tych, którzy posiadali wiedzę. Toteż wszystkie ustroje różnią się od najlepszego sposobem jego naśladowania i chcąc dobrze to robić, powinny bezwzględnie zachowywać prawa pisane i tradycję ojców. W arystokracji czyni to niewielu bogatych, w oligarchii dzieje się to bez troski o prawa, w monarchii jeden rządzi z zachowaniem praw, naśladowując prawdziwego króla lub sam nim będąc. Tyran w przeciwieństwie do niego nie trzyma się praw, kieruje się żądzą i głupotą, chcąc udawać prawdziwego króla w swym szalonym wychodzeniu poza prawo.

W takim stanie rzeczy celem wszystkich stanowiących ustaw powinna być cnota obywateli i to wszystko, co do niej prowadzi, a każda ustawa powinna zostać rozpatrzona pod kątem jej przyczynku do cnoty<sup>90</sup>. Obok bowiem znajomości celu dla życia politycznego czymś podstawowym jest znajomość sposobu jego osiągnięcia i rozpoznanie pewnych zasad doń prowadzących oraz ludzi mogących stać się ewentualnymi doradcami. Bez nich, jako swego rodzaju zmysłów i rozumu, życie poddane będzie tylko przypadkowi<sup>91</sup>. Połączenie prawa z cnotą jest jedyną szansą jeśli nie uniknięcia trudności z nim związanych, to przynajmniej ich złagodzenia i „uratowania” *polis*.

## Podstawy autorytetu władcy

Jeśli jednak nie dzieje się tak, by u ludzi rodził się ktoś z natury odróżniający się od innych ciałem i duszą, kto byłby predysponowany

---

<sup>89</sup> Zob. Platon, *Polityk* 300 c 1. Słynna metafora drugiego żeglowania znajduje się jeszcze w *Fedonie* 99 c 9, gdzie oznacza inny sposób dotarcia do pierwszej przyczyny wszystkiego, z powodu niemożności bezpośredniego kontaktu z nią czy zrozumienia wprost; ponadto w *Filebie* 19 c 2 – „pięknie jest mądrymu wiedzieć wszystko, ale drugim żeglowaniem wydaje się nie zapominać siebie samego”. Zob. Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

<sup>90</sup> Zob. Platon, *Prawa* 836 d 2.

<sup>91</sup> Zob. Platon, *Prawa* 962 b.

do królowania, jak to ma miejsce w życiu pszczoł, to ludzie nie wierzą, by ktoś taki mógł się znaleźć i być godny całej władzy. Zapewne wydrwiliby go sądząc, że podobnie jak oni zabijałby kogo chciał, przysparzał szkód i cierpień. Gdyby jednak ktoś taki się znalazł, byłby kochany i szczęśliwie kierowałby całym, tylko tym słusznym ustrojem, chcąc i będąc w stanie rządzić przy pomocy cnoty i wiedzy, rozdzielając wszystkim słuszenie to, co sprawiedliwe i święte<sup>92</sup>.

Skoro zaś nie ma kogoś takiego, nie można się dziwić wielorakiemu złu, jeśli o biegu spraw w *polis* decydują prawa i obyczaj, a nie wiedza i umiejętność. Również jeśli każda inna umiejętność zaniedbywana w taki sposób dawno by zginęła, to w takim stanie rzeczy należy się dziwić, że wspólnoty polityczne i ustroje wciąż trwają, choć niektóre giną i tak będzie nadal. Dzieje się tak za sprawą rządzących, którzy posiadają tylko złudzenia co do własnej wiedzy, a nie ją samą. Jeśli chodzi o życie w poszczególnych ustrojach, to zdaniem Platona najlepiej żyje się w monarchii, gdzie szanowane jest prawo, najgorzej zaś, gdy go zabraknie. Gdy zaś panuje ogólne bezprawie, najlepszą do życia okazuje się demokracja, ponieważ władza w tym ustroju jest rozproszona. Gdy zaś panuje prawo i porządek, życie w niej staje się nieznośne.

Wszyscy biorący udział w rządach w każdym ustroju z wyjątkiem najlepszego nie są politykami, tylko partyjniakami<sup>93</sup>, nakazującymi wielkie złudzenia, są największymi naśladowcami tylko i zaklinaczami, największymi sofistami<sup>94</sup>. W ten sposób wyjaśnia się mit o jaskini z piątej księgi *Politei* w aspekcie politycznym: *polis* może być więzieniem, kiedy fałszywi politycy pętają ludzi przez swoje „zaklinanie” złudzeniami i nakazywanie niesłusznego postępowania, czyniąc ich gorszymi i oddalając od prawdy. Poeci naśladowczy dopełniają złego dzieła, mając ludzi swoimi wytworami, również składającymi się z pozorów prawdy i przedstawiając to jako praw-

<sup>92</sup> Zob. Platon, *Polityk* 301 d 3.

<sup>93</sup> *Stasiastikos* to ktoś wprowadzający podziały na stronnictwa, wichrzyciel i buntownik, zatem rozkładający jedność *polis* i w końcu powodujący chaos.

<sup>94</sup> Zob. Platon, *Polityk* 303 b 8.

dę. Wtedy ludzie, żyjąc wśród pozorów, oddają się fikcyjnym zajęciom, nie mają kontaktu z rzeczywistością i prawdą. Życie zaczyna przypominać zły sen, z czasem wręcz koszmar. Prawdziwy polityk ze wszystkich sił powinien starać się tego unikać, zapobiegać i przeciwdziałać temu przez wskazywanie drogi do prawdy oraz właściwe przewodnictwo.

W procesie rozróżniania wiedzy i umiejętności politycznej od wszystkich innych pozostało już tylko oddzielenie umiejętności najbardziej pokrewnych sztuce królewskiej: strategii, retoryki i sprawności sędziowskiej. Różni się ona od nich tym, że jest kierownicza, gdyż określa, kiedy i w jaki sposób należy używać tamtych. Strateg bowiem nie decyduje, czy prowadzić wojnę i z jakim przeciwnikiem, a z kim należy zawrzeć pokój, lecz tylko prowadzi do zwycięstwa. Retor przekonuje ludzi do działania za pomocą innych środków niż nauczanie, ale nie podejmuje decyzji, jakich ludzi i do czego przekonywać. Sędzia rozstrzyga spory na podstawie istniejących praw, ale ich nie stanowi.

Umiejętność królewska nigdy nic nie wykonuje, lecz jedynie rozkazuje działać innym, zdolnym do tego oraz zna początek i przebieg największych spraw w *polis*, odpowiednie i nieodpowiednie chwile. Natomiast inne wykonują to, co zostało przez nią nakazane<sup>95</sup>. Ze wszystkich umiejętności żadna nie panuje nad pozostałymi ani nad samą sobą, królewska natomiast troszczy się o prawa i o wszystkie inne sztuki oraz splata z nich jakby jedną tkaninę, obejmując ich zdolności. Dobra tkanina powstaje natomiast z umiejętnego połączenia pewnych przeciwstawnych materiałów. W przypadku wełny była to miękka osnowa i twardy wątek. W umiejętności politycznej chodzi o splatanie nie tylko sztuk i umiejętności, ale i ludzi dysponujących przewagą przeciwnych skłonności, tj. u których cnota skłania się ku dominacji jednej z jej części. Pewnymi przeciwieństwami, choć częściami jednej ogólnej cnoty ludzkiej są męstwo i umiarkowanie

---

<sup>95</sup> Zob. Platon, *Polityk* 305 d 1. Do myśli o polityce jako nauce kierowniczej nawiązał Arystoteles na początku *Etyki Nikomachejskiej*.

(rozwaga)<sup>96</sup>. W bardzo wielu sprawach są sobie wrogie i zwalczają się wzajemnie<sup>97</sup>, choć zazwyczaj uważa się, że między częściami cnoty panuje przyjaźń i że są współrodne.

Te dwie przeciwne skłonności czy postaci charakteru toczą jakby ze sobą wojnę i nigdy nie mieszają się w działaniach, a ludzie je posiadający wyraźnie odróżniają się od siebie. Bywa to powodem licznych niechęci między nimi w codziennym życiu, bowiem każdy stroni od obcego mu przeciwieństwa i niechętnie się z nim zgadza, jednak w przypadku spraw najważniejszych stanowi to poważną chorobę *polis*. Bowiem nadmierna zgodność współzycia i spokój obniżają zdolności bojowe, co w ciągu dłuższego czasu staje się w końcu przyczyną popadania w zależność od innych, a w skrajnym przypadku nawet w niewolę. Ludzie zaś mężni ze względu na zaczepność i bojowość, pragnący silnych wrażeń i agresywni, popadają w nieprzyjaźń z wieloma partnerami i to nawet mocniejszymi, co również w przypadku konfliktu prowadzi do zguby i niewoli. Takich ludzi o przeciwnych tendencjach charakteru dzielić będzie zawsze największa nienawiść i walka. Części cnoty niemało się zatem od siebie różnią i tych, którzy je posiadają, również czynią takimi<sup>98</sup>.

Jeśli więc sztuka królewska ma te dwa rodzaje natur doprowadzić do harmonii i współpracy w celu wytworzenia z nich jednej postaci dla dobra *polis*, musi ona najpierw odrzucić składniki nieprzydatne do tego, podobnie jak to się dzieje w każdej ze sztuk. Nie można bowiem dobrowolnie zestawiać *polis* ze złych i dobrych ludzi, tylko należy najpierw zbadać ich przy pomocy zabaw i gier, a potem oddać wychowawcom i nauczycielom. Ci powinni ich tak wychowywać i ćwiczyć, aby powstawały z nich tylko charaktery nadające się do zmieszania.

Ludzi, którzy nie będą zdolni nabyć jakiegś części cnoty czy to w postaci męstwa czy opanowania (rozwagi) i innych składa-

<sup>96</sup> Zob. Platon, *Polityk* 306 a 12.

<sup>97</sup> Zob. Platon, *Polityk* 306 b 10.

<sup>98</sup> Zob. Platon, *Polityk* 308 b 8.

jących się na cnotę, lecz zostaną wrzuceni przez przemoc ich złej natury w bezbożność, pychę i niesprawiedliwość, należy pozbyć się przez wyroki śmierci, banicję i okryć największą niesławą<sup>99</sup>. Natomiast staczających się w nieuctwo, małoduszność i depresję należy oddać w jarzmo niewolnictwa<sup>100</sup>. Pozostali o szlachetnej naturze i zdolni do wychowania będą nadawać się do splecenia z innymi: ci o skłonności do męstwa będą stanowili jakby osnowę, umiarkowani i rozważni – wątek tej osobliwej politycznej tkaniny. Umiejętność królewska będzie ich współharmonizować, a także pilnować, aby charaktery męzne nigdy nie oddzielały się od umiarkowanych<sup>101</sup>.

Charaktery bowiem umiarkowane są ostrożne, sprawiedliwe i troskliwe, brak im zaś pewnej gwałtowności, gorliwości i ostrości działania, którymi z kolei cechują się męzne. Bez współdziałania tych własności w *polis* niemożliwe jest dobro ani dla jednostki, ani dla wspólnoty<sup>102</sup>. Zadaniem sztuki polityczno – tkackiej będzie więc splecenie charakterów męźnych i umiarkowanych przez wytworzenie zgody umysłów i zaprzyjaźnienie ich, doprowadzające do wspólnego życia, czyli najwspanialszej tkaniny obejmującej również pozostałych: wolnych i niewolników, która jakby ich okrywa. Na ile to możliwe dla *polis*, by stała się szczęśliwą, ona nigdy tego nie zaniedbuje, rządząc i dogładając wszystkiego<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Zob. Platon, *Polityk* 308 e 9.

<sup>100</sup> Prawdopodobnie ten fragment również zainspirował Arystotelesa do jego pomysłu o „niewolnictwie z natury”.

<sup>101</sup> Zob. Platon, *Polityk* 310 e 8. Należy tego dokonywać za pomocą wspólnych zaszczytów i pochwał oraz więzi, jakie sobie sami nałożą, aby powstała z nich tkanina dobrze utkana, a różne władze i urzędy w *polis* powinno się im tak powierzać, aby je wspólnie sprawowali. Wskazane byłoby, aby pojedyncze stanowiska obejmowali ludzie posiadający obydwie te cechy charakteru zharmonizowane, tam zaś, gdzie sprawuje się władzę zbiorowo, powinni znaleźć się jedni i drudzy.

<sup>102</sup> Zob. Platon, *Polityk* 311 b 5.

<sup>103</sup> Zob. Platon, *Polityk* 311 b 7.

## Arystotelesa koncepcja podstaw autorytetu władcy

Arystoteles jako wieloletni uczeń Platona pozostawał pod znacznym wpływem jego myśli, również w dziedzinie koncepcji politycznych. Zrazem jednak i tu zaznaczyła się jego filozoficzna indywidualność, co wyraziło się w odejściu od niektórych koncepcji Mistrza. Mimo to wiele elementów obecnych w nich daje się zauważyć u Stagiryty, włącznie z naczelnym nastawieniem do polityki jako do funkcjonalnej jedności z etyką, jej kontynuacji, szczególnie w funkcji wychowawczej i rozszerzenia jej na wszystkich ludzi żyjących we wspólnocie.

Na początku *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles zsyntetyzował dwa wątki platońskie: myśl o polityce jako nauce kierowniczej z *Polityka* i postulat z końcowych partii *Praw* skierowania się i spoglądania ku czemuś jednemu przez strażników prawa podczas stanowienia ustaw<sup>104</sup>, a mianowicie cnota obywateli. Arystoteles zaś w swych badaniach rozpatrywał wszelką ludzką aktywność poznawczą, praktyczną i wytwórczą z punktu widzenia dobra, które zawsze jawi się jako cel wszelkiego dążenia. Skoro czynności i ich wytwory są podporządkowane jedne drugim, a naczelną nauką kierowniczą w *polis* jest polityka, zatem jej przedmiotem jest dobro ostateczne, a cel jej, jako nadrzędny w stosunku do celów innych nauk, jest najwyższym i ostatecznym dobrem człowieka<sup>105</sup>. To właśnie jego osiągnięciu ma służyć cnota.

W porównaniu jednak do Platona, który za pierwsze i ważniejsze uznawał dobro *polis* jako pewnej całości i jedności czy nawet wręcz organizmu<sup>106</sup>, Arystoteles utożsamiał cel polityki z celem poszczególnego człowieka. Tym zaś jest szczęście, z czym, jak sądził, wszyscy zgadzają się przynajmniej co do nazwy<sup>107</sup>. Filozof określił je ogólnym stwierdzeniem, że polega ono na tym, aby dobrze żyć i dobrze działać.

---

<sup>104</sup> Dodatkowo wskazuje na to użycie nawet tej samej metafory luczników strzelających w jednym kierunku.

<sup>105</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1094 a 28.

<sup>106</sup> Przynajmniej to powinno być celem polityki i rządzących, aby mieć na względzie całą wspólnotę polityczną, a nie tylko jakąś jedną grupę społeczną.

<sup>107</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1095 a 15.

Odpowiedzi na pytanie o to, co dokładniej znaczy dobrze żyć i działać, czyli być cnotliwym człowiekiem oraz na czym polega szczęście, udzielił on w dalszych partiach swej *Etyki Nikomachejskiej*. W *Polityce* tylko zaznaczył, że wszyscy zgodzą się, iż tym samym jest szczęście dla jednostki i całej wspólnoty politycznej<sup>108</sup>.

W związku z obwarowaniem *polis* pewnymi warunkami co do jej funkcjonowania, zyskała ona jakby pewien status normatywny: nie każda wspólnota pretendująca do tej nazwy może być i jest nią rzeczywiście. Tak jak według koncepcji platońskiej istnieć mogła tylko jedna właściwa *polis*, a wszystkie inne były jej lepszym lub gorszym naśladownictwem, tak też i Arystoteles pisał wyraźnie, iż pozostaje jasne, że troska o cnotę obywateli powinna istnieć w prawdziwej *polis*, a nie tylko w tej z nazwy<sup>109</sup>. Podobnie nie wystarczy zawarcie przymierza wojennego między obywatelami (byłby to wtedy związek wojskowy), ani wspólna troska o dobrobyt materialny czy szanowanie wzajemnych umów (w tym przypadku byłyby to jakaś spółka handlowa czy akcyjna). Do tego, aby można było mówić o prawdziwej *polis*, potrzebna jest wspólnota dobrego życia, obejmująca domostwa i rody, istniejąca w celu ukształtowania i osiągnięcia autarkicznego (doskonałego) życia<sup>110</sup>, aby w ten sposób, obejmując również i wioski (gminy), prowadzić je do życia szczęśliwego i pięknego moralnie<sup>111</sup>. Nie chodzi w niej tylko o wspólne życie, jak definiował Platon pierwotną *polis*, ale o piękne czyny<sup>112</sup>, czyli realizację cnoty. Stąd jasno wynika, że jeśli wspólnota polityczna nie spełnia tej podstawowej funkcji, nie umożliwia tego obywatelom, może zostać jak najśluszniej rozwiązana czy w ogóle sama z siebie ulega rozpadowi bez żadnej oficjalnej deklaracji, co daje ten sam skutek.

---

<sup>108</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1324 a 6, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

<sup>109</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1280 b 6.

<sup>110</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1280 b 32.

<sup>111</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1281 a 2.

<sup>112</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1281 a 5.



Skoro więc dobre życie i osiągnięcie szczęścia wymaga cnoty, jej rola polityczna jest absolutnie podstawowa, a z drugiej strony troska o nią jest najważniejszym zadaniem *polis*. Arystoteles uważał, że skoro polityka posiada najwyższy cel, zatem dokłada największych starań, by ludzi uczynić dobrymi i zdolnymi do czynów moralnie pięknych<sup>113</sup>. Jednakże nie chodzi tu o cnotę ludzką w ogólności – ulega ona w sposób naturalny swoistej specyfikacji. Ponieważ dotyczy ona ludzi jako tworzących domostwa, które z kolei składają się na *polis*, należy zatem rozważać cnotę w odniesieniu do całości *polis*. Z konieczności zatem należy zwracać uwagę i mieć na względzie ustrój w procesie wychowania nie tylko samych mężczyzn, ale również kobiet i dzieci, o ile ma stanowić to jakąś różnicę dla dobra *polis*, czy także kobiety i dzieci będą dobre<sup>114</sup>. Tak jest z pewnością w opinii Filozofa, jako że kobiety stanowią połowę wolnej ludności, z dzieci natomiast wyrastają dorośli obywatele.

Kontynuując wątek stosownego sposobu życia w *polis* Arystoteles stwierdzał, że jeśli w danym przypadku mają miejsce relacje między równymi, przeciwne naturze i niesprawiedliwe byłoby panowanie despotyczne, jako że w przypadku podobieństwa sprawiedliwość i piękno polega na podziale władzy między równymi i podobnymi. Co zaś jest nierówne, jeśli zostanie przydzielone równym i co niepodobne – podobnym, wtedy staje się to wbrew naturze, a jako takie nigdy nie będzie piękne (dobre)<sup>115</sup>. Tylko gdyby znalazł się człowiek przewyższający innych pod względem cnoty i zdolności do najlepszego działania, iść za nim byłoby dobre, a słuchać go sprawiedliwe. Istotne znaczenie obok dobroci i cnoty u takiego człowieka pełniłaby zdolność do działania, zgodnie zresztą z wcześniejszymi ustaleniami z *Etyki Nikomachejskiej*, że cnota musi kierować działaniem, jeśli chce się mówić o szczęściu, ponieważ polega ono na dobrym działaniu.

<sup>113</sup> Zob. Arystoteles *Etyka Nikomachejska* 1099 b 30.

<sup>114</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1260 b 14.

<sup>115</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1325 b 9.

Uzasadnienie tożsamości szczęścia jednostki i *polis* pozwoliło Arystotelesowi przejść do rozpatrywania warunków zewnętrznych i podstaw koniecznych do tego, by zrealizować *polis*, która miała być urządzona zgodnie z najlepszymi życzeniami obywateli. Tak jak szczęśliwość jednostki niemożliwa będzie bez pewnych zewnętrznych warunków, tak samo nie powstanie najlepszy ustroj bez współmiernych środków<sup>116</sup>. Podobnie jak wcześniej jego Mistrz, Stagiryta przywołał analogię czynności polityka, względnie prawodawcy z czynnościami tkacza czy budowniczego okrętów, zwracając uwagę na jakość materiału, który decyduje o pięknie dzieła sztuki.

Stwierdził on, że spośród właściwych ustrojów najlepszym byłby taki, którym zarządzaliby najlepsi<sup>117</sup>. Może się bowiem zdarzyć, że znajdzie się jakiś jeden człowiek wybitny, albo pewna ich ilość lub nawet większość i potrafią dobrze urządzić *polis* tak, by prowadzić najlepsze życie. Początkowo przed ostatecznym krokiem – wyniesieniem *polis* na szczyty – czyli stwierdzeniem, że i obywatele powinni być najlepsi, powstrzymało go poczucie realizmu. Stagiryta stwierdził bowiem, iż niemożliwą byłoby rzeczą, aby składała się ona z samych najlepszych ludzi. Jednak aby spełniała ona swoje zadania, czyli dobrze funkcjonowała<sup>118</sup>, jej członkowie muszą być dobrymi obywatelami: jeśli bowiem ma ona do wykonania swoje zadania, ktoś musi je realizować w możliwie najlepszy sposób, podobnie jak marynarze na okręcie muszą w wystarczającym stopniu spełnić swe zadania, by doprowadzić go pomyślnie do portu. Stąd słusznie pojawiło się pytanie, czy cnotę dobrego obywatela można utożsamić z cnotą dobrego człowieka<sup>119</sup>.

Analizując to zagadnienie, Arystoteles zgodnie ze swą funkcjonalną koncepcją cnoty zauważył, że w wersji politycznej musi ona być związana z ustrojem. Skoro jest więcej rodzajów ustrojów, nie może istnieć jakaś jedna najdoskonalsza cnota dobrego obywatela. Ma to

---

<sup>116</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1325 b 36.

<sup>117</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 a 32.

<sup>118</sup> Czyli była najlepszą *polis*: Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 a 4.

<sup>119</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 18.

miejsce tylko w przypadku dobrego człowieka<sup>120</sup>. A zatem można być dobrym obywatelem, nie będąc przy tym w pełni dobrym człowiekiem – twierdził filozof. Wydaje się to być spojrzeniem realistycznym: jeśli cel *polis* ma polegać na umożliwieniu obywatelom prowadzenia dobrego życia, a to niemożliwe jest bez cnoty, jednym z podstawowych zadań *polis* będzie troska o wychowanie obywateli. A to zakłada, że nie są oni jeszcze w pełni doskonali i nie posiadają jeszcze wszystkich dyspozycji, które umożliwiają dobre życie.

Arystoteles nie chciał się jednak łatwo zgodzić na to, aby ostateczna ludzka cnota nie była polityczną i stał w obliczu pewnych trudności: z jednej strony klóciłoby się to z powszechnie panującym przekonaniem, że ambicją każdego obywatela było pomyślne i owocne spełnianie funkcji publicznych, skąd między innymi brała się popularność sofistów. Z drugiej strony ideałem życia ludzkiego było życie kontemplacyjne na miarę boskiego pierwiastka w nas. Po trzecie to u Platona najlepszy człowiek (ewentualnie najlepszy z ludzi) – filozof (czy filozofowie) musiał się stać z konieczności mężem stanu, aby *polis* i ustrój mogły być jak najlepsze.

Argumentację swą opierał Stagiryta na rozróżnieniu relacji władzy między rządzącym a rządzonymi. Zaznaczył, że roztropność jest cnotą właściwą tylko rządzącemu, rządzonym natomiast ona nie przysługuje, lecz tylko prawdziwe mniemanie, pozostałe zaś cnoty są im wspólne<sup>121</sup>. W *polis* jednakże władza nie ma charakteru despotycznego, lecz jest wykonywana nad wolnymi i równymi. Równość i sprawiedliwość domagają się więc, aby móc uczestniczyć we władzy i na tym też polegała wcześniej zaproponowana definicja obywatela. Stąd też dobry obywatel powinien posiadać wiedzę i zdolność potrzebną do rządzenia, jak i do bycia rządzonym, a na tym polega jego *cnota*, aby posiadać wiedzę o stosunkach władzy nad wolnymi niejako „z obydwu stron”, czyli bycia rządzącym, jak i rządzonym. Jednakże to samo

<sup>120</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 31.

<sup>121</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 b 25.

zachodzi w przypadku dobrego człowieka<sup>122</sup>. Musi on też posiadać roztropność, która charakterystyczna była właśnie dla rządzącego.

Różnica zatem polegałaby na tym, jaką rolę w danym momencie spełnia w *polis* konkretny obywatel. Będąc tylko rządzonym, nie może on realizować się jako w pełni dobry człowiek pomimo tego, iż posiada ku temu odpowiednie dyspozycje. Zgodnie bowiem z wcześniejszym rozróżnieniem z *Etyki Nikomachejskiej* ważne jest nie tylko posiadanie dyspozycji, ale jej spełnianie. Stwierdzając później, że w najlepszej *polis* z konieczności cnota dobrego człowieka i obywatela jest tym samym<sup>123</sup>, jeśli najlepsza ma być ta, w której rządzą najlepsi. Jednak owa tożsamość cnoty obywatelskiej i ludzkiej w sensie ścisłym zachodzi tylko w przypadku takich ludzi, którzy aktualnie sprawują władzę. U pozostałych jest ona potencjalna, aczkolwiek posiadana dyspozycja w każdej chwili może się zaktualizować, kiedy nastąpi wymiana sprawujących władzę. Tak więc zgadza się to z wcześniejszymi wywodami Stagiryty, że niemożliwe jest, by wszyscy w *polis* byli dobrymi ludźmi, bo nawet w najlepszej z nich nie wszyscy mogą być rządzącymi, a tylko takie zadanie umożliwia wydoskonalenie się w roztropności i ujawnienie jej w najlepszej postaci.

### **Blizsze określenie podstaw autorytetu władcy u Arystotelesa**

W księdze IV *Polityki* Arystoteles podjął próbę analizy warunków i możliwości realizacji najlepszego ustroju w świetle wcześniejszych ustaleń. Analiza ta wykazuje charakter głęboko realistyczny, bowiem zostały w niej uwzględnione wszystkie istotniejsze uwarunkowania praktyczne. Filozof rozpoczął od wskazania na właściwości, jakimi powinien charakteryzować się mąż stanu i prawodawca, bowiem ich roztropność powinna obejmować nie tylko znajomość

<sup>122</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1277 b 13.

<sup>123</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 1.

najlepszego ustroju, ale także sposoby jego realizacji. Muszą oni także wiedzieć, który i w jakiej postaci byłby najlepszy w danych okolicznościach. Po trzecie powinni znać ustroje wychodzące od pewnych założeń, kiedy potrzeba jakiś ustrój urządzić od początku i zapewnić mu trwałość. Przedmiotem zastosowania tej wiedzy byłby taki przypadek, gdy jakaś *polis* nie ma ani najlepszego ustroju, ani możliwości do tego, ani nawet jakiegoś na miarę własnych warunków, tylko gorszy.

Oprócz tego wszystkiego wymagana jest ponadto wiedza na temat pewnych urządzeń ustrojowych, które zgadzają się ze wszystkimi rodzajami *polis*, jako że wielu pięknie tylko mówi o tym, ale myślą się co do praktycznych zastosowań<sup>124</sup>. Nie wystarczy bowiem rozważać tylko najlepszy ustrój, ale również możliwy, łatwy do wprowadzenia i wspólny dla większości społeczności<sup>125</sup>. Nadto trzeba wiedzieć, jak można naprawiać istniejące ustroje, jakie są różnice między nimi, jak przekonywać i przeskalać ludzi, jakie prawa będą odpowiednie dla danego ustroju, bowiem to ustrój jest nadrzędny względem prawa, ponieważ stanowi on o porządku i celu *polis*. Arystoteles stwierdzał, iż niemożliwe jest, by te same prawa były korzystne dla każdego ustroju, kiedy tych jest więcej rodzajów<sup>126</sup>.

Te filozoficzne w swym charakterze rozważania Arystoteles ukonował bardziej szczegółowymi wskazaniem dla władcy w *Liście do Aleksandra Wielkiego*. Najważniejszą sprawą dla władcy wydawało się filozofowi połączenie 2 cech w stosunku do swych poddanych: mianowicie miłości własnego narodu i podziwu za swe dokonania. Te bowiem cechy pozwolą na zdobycie rzeczywistej władzy i godności, które umożliwią kierowanie ludem i zdobycie posłuszeństwa możnych<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 34.

<sup>125</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1288 b 40.

<sup>126</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* 1289 a 23.

<sup>127</sup> Zob. Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, frg. 5; tłum. B. Świtalska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

## **The Origine of Understanding Authority in the Antiquity**

### Summary

The author starts with the general characteristic of authority. Then he sketches philosophical background which shaped the political life in the ancient Greece. He discusses the Pythagorean conception of the grounds of civil virtue, reveals the danger of delusive virtue which undermines authority, determines the objective grounds of authority with analyzing such conceptions as ideal republic, perfect ruler, and the authority of law in the light of the considerations of Plato and Aristotle.

Andrzej P. Stefańczyk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Pater Familias

...jeżeli ci chodzi o dzielność mężczyzny, łatwo powiedzieć, że dzielność mężczyzny polega na tym, aby być zdolnym do zajmowania się sprawami państwa. A jeżeli chcesz mówić o dzielności kobiety, to nietrudno ją opisać: kobieta powinna dobrze gospodarować, dbać o wszystko w domu i być poddaną mężowi. (Platon, *Menon* 71 E, przekład W. Witwicki)

*Musa, mihi causas memora, quo numine laeso,  
quidve dolens, regina deum tot volvere casus  
insignem pietate virum, tot adire labores  
impulerit. Tantaene animis caelestibus irae?*<sup>1</sup>

Muzo, wskaż mi przyczyny, jaki żal kryjomy  
Lub boleść skłania bogów królową, iż **męża**  
**Zbożnego** tylu przygód i prac uciemieża  
Brzemieniem? Więc gniew taki i niebian pierś pali?<sup>2</sup>

Wergiliusz<sup>3</sup> w narodowej epepei Rzymian *Eneidzie* jej bohatera, Eneasza<sup>4</sup>, protoplastę narodu i ojca – założyciela państwa, obdarza

<sup>1</sup> Vergilius, *Aeneis*, I, 8-11.

<sup>2</sup> Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1980, s. 3-4.

<sup>3</sup> Publius Vergilius Maro, 70-19 a. Ch. n., najwybitniejszy obok Horacego poeta rzymski. Wergiliusz jest autorem poematu dydaktycznego *Georgiki* oraz *Bukolik*, utworów o tematyce wiejskiej i pasterskiej. Trwałą sławę zyskał epepeją o początkach państwa rzymskiego *Eneidą*. Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 473-476.

<sup>4</sup> Eneasza, łac. Aeneas, w mitologii greckiej i rzymskiej syn Anchizesa i Afrodyty, Trojańczyk. Razem z Hektorem uchodził za najdzielniejszego z obrońców. Z rozkazu

jako główną cechą i cnotą *pietas*. Czym jest owa *pietas*? Otóż, pomijając na razie złożoność tego pojęcia, o czym powiemy później (III), *pietas* należy do katalogu cnót związanych w najgłębszym znaczeniu z rodziną. Jest to miłość do najbliższych, do własnej ojczyzny, troskliwa opieka nad ludźmi sobie powierzonymi i nabożny szacunek wobec bogów<sup>5</sup>. Scena, w której Eneasza wiezie ze sobą swego syna i żonę, unosząc jednocześnie z płonącej Troi na plecach ojca Anchizesa<sup>6</sup>, po-

---

bogów uszedł z płonącej Troi z ojcem Anchizesem, synem Askaniuszem i grupą towarzyszy. Opuściwszy Troję, długo wędruje, aż dociera do Kartaginy, gdzie miejscowa królowa Dydona ofiaruje mu swą rękę. Na rozkaz bogów Eneasza jednak opuszcza Kartaginę, ponieważ zgodnie z wolą niebian ma być założycielem nowego potężnego państwa. Gdy dociera do Italii przy ujściu Tybru, zostaje przyjęty w gościnę przez króla Lacjum Latynusa i poślubia jego córkę Lawinię. Po szczęśliwym zwycięstwie nad Rutulami i ich wodzem Turnusem Eneasza pozostaje w Italii i buduje miasto, nazwane na cześć żony Lawinium. Eneasza jest bohaterem *Eneidy* i był uważany przez Rzymian za ich protoplastę i przodka rodu julijskiego, przez syna Askaniusza – Iulusa. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 135.

<sup>5</sup> Por. S. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1983, s. 195. Wymowny pod tym względem jest obraz Eneasza uchodzącego z Troi, który dźwiga na swych ramionach ojca Anchizesa i wiezie za rękę małego Iulusa – Askaniusza z żoną Kreuzą. Troszczy się również o sługi i pamięta o domowych Penatach, które ma wziąć Anchizes, ponieważ sam bohater jest zbrukany krwią w bitwie. *Aeneis*, II, 707- 720:

‘ergo age, care pater, ceruici imponere nostrae; . . . ,’Nuże więc! na me plecy wsiadaj, ojcze drogi! ipse subibo umeris nec me labor iste grauabit; . . . . Sam podstawię me barki, nie czując mozołu. quo res cumque cadent, unum et commune periculum, . . . Cokolwiek będzie, jedna nas groza pospołu una salus ambobus erit. mihi paruus Zulus. . . . . I jeden triumf złączy. Niech Julius nie zwleka sit comes, et longe seruet uestigia coniunx. . . . . Towarzyszyć mi; żona w ślad pójdzie z daleka. uos, famuli, quae dicam animis aduertite uestris. . . . Wy, słudzy, zauważcie dobrze, co wam powiem: est urbe egressis tumulus templumque uetustum. . . . Jest wzgórze poza miastem, otoczony pustkowiem desertae Cereris, iuxtaque antiqua cupressus . . . . Cererychram, zaś obok cyprys, wśród szarugi religione patrum multos seruata per annos; . . . Wydarzeń pieczę ojców chronion przez czas długi: hanc ex diuerso sedem ueniemus in unam. . . . W to jedno miejsce zejdziem się z różnych dróg wielu. tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis; . . . . Penaty święte w dłonie przyjmij, rodzicielu! me bello e tanto digressum et caede recenti . . . . . Mnie, który z takiej bitwy i rzezi tu gonię. attrattare nefas, donec me flumine uiuo . . . . . Nie godzi się ich dotknąć, póki żywe tonie abluero.’

Nie obmyją mnie.” (przekł. T. Karyłowski)

<sup>6</sup> Anchizes, mityczny syn Kapysa i Temis, władca miasta Dardanos na Idzie w Troadzie. Synem Anchizesa i Afrodyty był Eneasza. Zeus miał go oślepić, rząc piorunem za nieutrzymanie w tajemnicy miłości Afrodyty do siebie. Z Troi wyniósł go Eneasza, któremu towarzyszył w tułaczce aż do swej śmierci na Sycylii (por. *Aeneis*,



kazuje jak ważna dla Rzymian była rodzina. Więzy rodzinne miały znaczenie zarówno od strony emocjonalnej, jak i od strony organizacji wzajemnego wsparcia i pomocy. Rodzinna więc *pietas* stanowiła również rodzaj wzajemnego obowiązku (*officium*), wyrażającego się w materialnej, finansowej i osobistej opiece rodziców i dzieci, ale także innych członków *familiae Romanae*. Sens tego obowiązku nie był jedynie rodzajem uczucia wynikającego z więzów krwi, ale był też przedmiotem emocjonalnego zadowolenia wykraczającego daleko poza wspólną obligację do okazywania szacunku i przestrzegania zobowiązań<sup>7</sup>. Czas spędzony w domu z członkami rodziny był przedstawiany jako przyjemne wytchnienie od trosk życia publicznego. Cicero<sup>8</sup>, na przykład, twierdził, że cieszy się jedynie odpoczynkiem (*requies*), kiedy przebywa razem ze swoją rodziną (*cum uxore et filiola et mellito Cicerone consumitur*), która jest dla niego nagrodą i darem (*fructus domesticus*), jakiego próżno szukać na forum<sup>9</sup>. Chociaż małżeństwa w Rzymie były najczęściej aranżowane przez głowy rodzin (*pater familias*), to jednak uczucie i miłość między mężem i żoną uznawano za ideał. Pliniusz Młodszy<sup>10</sup>, pośród innych zalet, wychwa-

---

III, 709-710), gdzie miał zostać pochowany na górze Eryks. Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 45.

<sup>7</sup> M. A. Shuler, *Shedding Light on Roman Social Life. An Integrative Approach to Domestic Space at Pompeii and Karanis*, Williamsburg 2010, s. 6.

<sup>8</sup> Marcus Tullius Cicero, 106-43 a. Ch. n., mówca, filozof i polityk rzymski. Sławę zyskał jako teoretyk i praktyk sztuki retoryki. Jest autorem dzieł z zakresu filozofii: *Tusculanae disputationes*, *De legibus*, *De re publica* oraz szeregu mów, np. *In Catilinam*, *In Verrem*, *Pro Archia poeta*. Ciekawą lekturą są jego listy adresowane do rodziny (*Epistulae ad familiares*) oraz do przyjaciół i znajomych (np. *ad Atticum*). Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 138-142.

<sup>9</sup> Zob. Cicero, *Ep. ad Att.*, 1, 18; por. także M. A. Shuler, *op. cit.*, s. 6.

<sup>10</sup> Gaius Plinius Caecilius (Minor), *pol.* Pliniusz Młodszy (ur. ok. 61- zm. ok. 113), siostrzeniec i adoptowany syn Pliniusza Starszego (stąd nazwisko Pliniusz; po ojcu nosił nazwisko rodowe Caecilius), pisarz, polityk, adwokat, w r. 112 namiestnik Bitynii; brak dalszych danych o jego życiu pozwala przypuszczać, że zmarł w r. 113. Zachowały się listy (*Epistulae*) w dziewięciu księgach do rodziny i znajomych (wśród nich są tacy adresaci jak Swetoniusz, Tacyt), 1 księga korespondencji Pliniusza z cesarzem Trajanem oraz panegiryk na cześć Trajana wygłoszony z okazji objęcia przez Pliniusza urzędu konsula w r. 100. Listy zawierają wiele cennego materiału ilustrującego życie

la miłość swojej żony do siebie, a opisując jej zainteresowania literackie – jako przykład dbałości o domową harmonię (*concordia*) między dwiema osobami<sup>11</sup> – zauważa, że mają one swoje źródło w jej uczuciu do niego (*quod ex mei caritate concepit*). Jest więc jasne, że rodzina i gospodarstwo domowe stanowiły podstawową jednostkę organizacji społeczeństwa w świecie antycznego Rzymu. Czym zatem była *familia Romana*? Kim był *pater familias*? Czy *auctoritas patris familias* wypływała jedynie z jego umocowania w prawie, czy też pozycja w prawie rzymskim korelowała nie tylko z jego pozycją społeczną, polityczną i ekonomiczną, ale także z kwalifikacjami moralnymi? Odpowiedzi na te pytania są przedmiotem niniejszej prezentacji.

## I. Familia Romana

Różnica pomiędzy gospodarstwem domowym a rodziną u Rzymian jest często trudna do uchwycenia, a rzecz jeszcze bardziej się komplikuje przez fakt, że współczesne pojęcie „rodziny” nie ma prawdopodobnie ekwiwalentu w świecie rzymskim. Rzymska sieć powiązań rodzinnych wykracza daleko poza więzy krwi. Łaciński termin *familia* był przede wszystkim instytucją i pojęciem prawnym, stosowanym tylko w odniesieniu do obywateli rzymskich. To pojęcie było ściśle, jeżeli nie wyłącznie, związane z dziedziczeniem własności i prawną kontrolą nad osobami zależnymi<sup>12</sup>. Spróbujmy przeanalizować rozumienie pojęcia *familia* za Ulpianem<sup>13</sup>, najwybitniejszym jurystą rzymskim przełomu II/III wieku:

---

polityczne, literackie, rodzinne w Rzymie cesarskim, a korespondencja z Trajanem wzbogaca nasze wiadomości o stosunkach w prowincjach rzymskich. Zob. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 373-374.

<sup>11</sup> Zob. Plinius, *Ep.*, 4, 19.

<sup>12</sup> Według *Oxford Latin Dictionary* termin ten może się odnosić zarówno do grupy niewolników gospodarstwa domowego (np. w *villa urabana*) albo posiadłości wiejskiej (*villa rustica*), jak i do związków biologicznych krwi. Por. M. A. Shuler, *op. cit.*, s. 7.

<sup>13</sup> Ulpian (Domitius Ulpianus), zm. 228, wybitny prawnik rzymski, erudyta, doradca cesarza Aleksandra Sewera, prefekt pretorianów. Było to w owym czasie

*Familiae appellatio refertur et ad corporis cuiusdam significationem, quod aut iure proprio ipsorum aut communi universae connotationis continetur. Iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae, ut puta patrem familias, matrem familias, filium familias, filiam familias quique deinceps vicem eorum sequuntur, ut puta nepotes et neptes et deiceps. Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet, recteque hoc domine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam eius, sed et ius demonstramus: denique et pupillum patrem familias appellamus. Et cum pater familias moritur, quotquot capite ei subiecta fuerint, singulas familias incipiunt habere: singuli enim patrum familiarum nomen subeunt. Idemque eveniet et in eo qui emancipatus est: nam et hic sui iuris effectus propriam familiam habet. Communio iure familiam dicimus omnium adgnatorum: nam etsi patre familias habent, tamen omnes, qui sub unius potestate fuerint, recte eiusdem familiae appellabuntur, qui ex eadem domo et gente proditi sunt<sup>14</sup>.*

„Nazwy *familia* używa się także na oznaczenie pewnej wspólnoty, która opiera się bądź na prawie własnym zrzeszonych, bądź na prawie wspólnym dla wszystkich krewnych razem wziętych. Rodziną opartą na prawie własnym (*proprio iure dicta*) nazywamy większą liczbę osób, która pozostaje pod władzą jednej osoby, poddanych tej władzy albo z natury, albo z mocy prawa na przykład ojca rodziny, matki, syna rodziny i tych, którzy kolejno po nich następują, jak na przykład wnuki, wnuczki i tak dalej. Ojcem rodziny nazywa się tego, kto ma w domu władzę; i słusznie określa się go tym mianem, nawet gdyby nie miał żadnego syna, ponieważ nazwą tą określamy nie tylko

---

najwyższe stanowisko administracyjne i sędownicze. Liczne prace Ulpiana z zakresu prawa weszły w skład *Digesta*. Ulpian starał się ratować sytuację finansową w państwie m.in. przez obniżenie żołdu. Jednocześnie dążył do zaostrzenia dyscypliny wojskowej, za co został nienawidzony przez żołnierzy. Zginął z rąk pretorianów w pałacu cesarskim. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 438; także *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 467.

<sup>14</sup> *Digesta*, 50,16, 195, 2 Ulpianus libro quadragesimo sexto ad edictum.

samą osobę, lecz także jej prawa. Wreszcie i pupila<sup>15</sup> nazywamy ojcem rodziny. Gdy zaś umiera ojciec rodziny, wówczas tyle osób, ile mu podlegało, zaczyna mieć swoje własne rodziny; niektórzy bowiem z nich otrzymują miano ojca rodziny. To samo odnosi się i do tego, kto został emancypowany, albowiem i on stając się *sui iuris* tworzy swą własną rodzinę. Rodziną opartą na wspólnym prawie (*familia communi iure dicta*) nazywamy wszystkich krewnych agnacyjnych. Chociaż bowiem po śmierci ojca rodziny każdy z nich ma swą własną rodzinę, to jednak tych wszystkich, którzy pozostawali pod władzą tej samej osoby, określa się jako członków tej samej rodziny, ponieważ wywodzą się z tego samego domu i rodu”<sup>16</sup>.

Rozpocznijmy od analizy używania słowa *familia*, ponieważ posiada ono różne zakresy znaczenia:

---

<sup>15</sup> Pupillus – osoba, która z uwagi na wiek pozostaje pod opieką prawną opiekuna (*tutor*). Szerzej niuanse prawne sytuacji pupila wyjaśnia J. Murray w *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1875, s. 1176: „In the Roman system there might be persons who were under no potestas, and had property of their own, but by reason of their age or sex required protection for their own interest, and for the interest of those who might be their heredes. This protection was given by the tutela to Impuberes and women. A Tutor derived his name a “tuendo” from protecting another (quasi Tutor). His power and office were “Tutela,” which is thus defined by Servius Sulpicius (Dig. 26 tit. 1 s1): “Tutela est vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum qui propter aetatem suam (*sua*) sponte se defendere nequit jure civili data ac permissa.” After the word “suam” it has been suggested by Rudorff that something like what follows has been omitted by the copyists: “eamve quae propter sexum,” a conjecture which seems very probable. Tutela expresses both the status of the Tutor and that of the person who was In Tutela. The tutela of Impuberes was a kind of Potestas, according to the old law: that of Mulieres was merely a Jus. As to the classification of the different kinds (*genera*) of Tutela, the jurists differed. Some made five genera, as Quintus Mucius; others three, as Servius Sulpicius; and others two, as Labeo. The most convenient division is into two genera, the tutela of Impuberes (*pupilli*, *pupillae*), and the tutela of Women. The pupillus or the pupilla is the male or the female who is under Tutela.”

<sup>16</sup> Przekład A.P.S. na podstawie: Univ. – Prof. Dr. Cosima Möller, Freie Universität Berlin, *Römisches Recht im Lateinunterricht der Oberstufe*, 6. Potsdamer Lateintag im Rahmen des Brandenburger Antike-Denkwerk, **Unterrichtseinheit Familie**, Begleitmaterial für Lehrerinnen und Lehrer, Fassung 2010, <http://klassphil.philfak.uni-potsdam.de/denkwerk/2010/D.1.Familie.pdf>

1. Słowo *familia* jest stosowane na oznaczenie rodzaju ciała<sup>17</sup> (*corpus*), definiowanego albo przez regułę szczegółową w stosunku do jego członków, albo przez regułę ogólną szerszej relacji. Przez regułę szczegółową rodzina jest opisywana jako liczba osób, które albo z natury lub przez prawo są poddane władzy jednej osoby, np. ojca rodziny (*pater familias*), matki rodziny, syna lub córki w ich ojcowskiej władzy, i którzy następnie mogą ją przekazać np. wnukom. Osoba nazywana *pater familias* posiada w domu władzę – panowanie (*dominium*) i słusznie jest tak nazywana, jeżeli nawet nie posiada w rzeczywistości syna, ponieważ to nie dotyczy jego osoby, ale jego tytułu prawnego. Kiedy ojciec rodziny umrze, wszystkie jednostki, które były mu poddane, mogą zacząć posiadać własne gospodarstwa domowe, gdyż każdy przyjmuje status *pater familias*.

Jako reguła ogólna terminu *familia* używa się w stosunku do agnatów. Chociaż oni posiadają już swoje rodziny, kiedy umiera ojciec, to wszyscy, którzy podlegali władzy jednej osoby, są opisywani jako należący do jakiejś *familia*, ponieważ pochodzą z tego samego domu i rodu (*gens*).

2. Zwyczajowo niewolników opisuje się jako *familia*.
3. Podobnie używa się słowa *familia* w stosunku do osób, które pochodzą od jakiegoś jednego przodka.
4. Kobieta natomiast jest zarówno początkiem, jak i końcem swojej rodziny<sup>18</sup>.

Jak zatem stwierdza Ulpian, słowa *familia* używano w kilku znaczeniach:

- a) termin *familia* opisuje związki rodzinne pomiędzy wolnymi osobami, które dzielą wspólnotę, nawet jeżeli nie da się ostatecz-

---

<sup>17</sup> Zwraca uwagę posłużenie się przez Ulpiana terminem *corpus* na oznaczenie „wspólnoty, zrzeszenia”. Używanie terminu *corpus* wskazuje, że cała rzymska tradycja prawna traktowała rodzinę jako wspólnotę naturalną, organiczną.

<sup>18</sup> Analiza stosowania – użycia słowa *familia* została przeprowadzona na podstawie: B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, s. 18-19.

nie dowieść, że pochodzą od jednego przodka. Mimo tego byli członkami tego samego rodu i nosiły te osoby to samo nazwisko, czyli byli tzw. *gentiles*. W takim rozumieniu *familia* jest związkiem społecznym opartym na pokrewieństwie prawnym.

- b) Ulpian używa słowa *familia* dla oznaczenia gospodarstwa jako rodzaju kolektywu, *corpus*, nad którym jedna osoba<sup>19</sup> (mężczyzna, *pater familias*) ma władzę (*dominium*) w domu. Co oznacza, że *pater familias* posiada całą własność (włączając niewolników) należącą do tego gospodarstwa. Wszyscy pozostali w gospodarstwie są „poddani władzy jednej osoby”, *pater familias*. Te wszystkie osoby pozostają w relacji agnaticznej, czyli pokrewieństwa, pochodząc od tego samego *pater familias*, bez względu na wiek, w jakim mogą być. W ten sposób w rzymskim prawie jest możliwe, że *familia* składa się z *pater familias* w wieku siedemdziesięciu pięciu lat i jego pięćdziesięciopięcioletniego syna, syna jego syna w wieku dwudziestu pięciu lat, który ma nowo narodzonego syna<sup>20</sup>. Wszyscy trzej ostatni nie są niezależni od ojca i zaawansowany wiek syna nie odróżnia go pod tym względem od nowonarodzonego prawnuka. Nawet więcej, wszyscy potomkowie znajdowali się w identycznej sytuacji bycia podległymi „ojcowskiej władzy” (*patria potestas*) *pater familias*.

---

<sup>19</sup> Posługujemy się tu terminem „osoba” w znaczeniu potocznym i współczesnym. Dla Rzymian główną różnicę pomiędzy ludźmi w obrębie państwa wyznaczało posiadanie obywatelstwa lub nie, a więc dopiero człowiek wolny i obywatel (*civis*) dysponował pełnią praw, tzn. był podmiotem prawa, natomiast niewolnika (*servus*) traktowano jako narzędzie (*instrumentum*), podobnie jak żywy inwentarz. Pojęcie osoby (łac. *persona*, gr. τὸ πρόσωπον) ukształtowało się albo raczej zostało sformułowane dopiero w chrześcijaństwie, w toku sporów chrystologicznych i trynitarnych w III-VI wieku p.Ch.n. Stąd pochodzi klasyczna, boecjańska definicja osoby: „niepodzielna substancja natury rozumnej” (*rationalis naturae individua substantia*). Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, opracowali A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 260-261. Na temat kształtowania się pojęcia „osoby” w toku sporów chrystologicznych w łonie chrześcijaństwa znacząca jest praca: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przekł. J. Mrukówna, przekład przejrzał i terminologię ustalił E. Stanuła, Warszawa 1988.

<sup>20</sup> Zob. *ibidem*, s. 19.

## II. Pater familias i patria potestas

*Pater familias* był głową domu i symbolem trwania rodziny. Posiadał on władzę zwierzchnią nad osobami wolnymi, powiązany mi ze sobą więzami prawnymi, a także niewolnikami. Osoby, które mu podlegały, dzieliły z nim stanowisko społeczne, polityczne, a po jego śmierci dziedziczyły jego majątek i kult. Władza *pater familias* w okresie ustawy XII tablic dzieliła się na: *manus* – władzę nad żoną, *patria potestas* – nad dziećmi oraz *dominica potestas* – nad niewolnikami. *Pater familias* sprawował swoją władzę dożywotnio i miał wiele uprawnień. Były nimi przede wszystkim prawo do życia i śmierci (*ius vitae necisque, ius gladii*), prawo porzucania noworodków (*ius exponendi*), prawo sprzedaży dzieci (*ius vendendi*).

*Pater familias* miał nieograniczoną władzę nad wszystkimi osobami i rzeczami znajdującymi się w obrębie rodziny. Przysługiwało mu nawet prawo życia i śmierci (*ius vitae necisque*) w stosunku do wolnych członków rodziny<sup>21</sup>. Prawo życia i śmierci było niezwykle skrajnym przykładem regulowania stosunków rodzinnych. W początkach państwa rzymskiego *pater familias* miał prawo do zabicia swoich dzieci, za co mogły go spotkać minimalne sankcje sakralne lub cenzorskie. W okresie pryncypatu prawo to zostało ograniczone. Prawo życia i śmierci zostało zniesione w IV wieku wraz z przyjęciem chrześcijaństwa.

Prawo porzucania noworodków (*ius exponendi*) obejmowało zasadniczo dzieci chore i słabe. Praktyka porzucania noworodka<sup>22</sup> nie była traktowana jako zabójstwo. *Ius exponendi* nie dotyczyło pierwo-

---

<sup>21</sup> Zob. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 232-233.

<sup>22</sup> Praktyka porzucania noworodków bardziej znana jest z Grecji, ale miała, jak widać, także miejsce w Rzymie. W literaturze, szczególnie w komediach Plauta i Terencjusza (tzw. *commoedia palliata*), które najczęściej stanowiły kompilacje oryginałów greckich (np. Menandra), pojawia się często topos ἀναγνώρισιμος czyli „rozpoznanie”. To „rozpoznanie” dotyczy zwykle właśnie dzieci porzuconych, które ktoś podniósł i wychował. Por. np. Terentius, *Andria* (*Dziewczyna z Andros*).



rodnych zarówno synów, jak i córek. W okresie późniejszym, pryncypatu i dominatu, porzucano zwykle dzieci<sup>23</sup> z nieprawego łoża i noworodki płci żeńskiej. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa zabroniono tej praktyki, a Konstantyn Wielki w IV wieku zadekretował, że kto podniósł porzucone dziecko i je wychował, nabywał prawa ojcowskie.

*Pater familias* posiadał także prawo sprzedaży swoich dzieci (*ius vendendi*), nawet poza granice państwa rzymskiego (*trans Tiberim*), co równało się niewoli. Sprzedaż w granicach państwa powodowała, że osoba sprzedana znajdowała się w tzw. stanie *in mancipio*, który był stanem przejściowym, gdyż syn po wyzwoleniu wracał pod władzę ojca. Trzecia sprzedaż kładła kres władzy ojcowskiej (*patria potestas*). Zakaz sprzedaży wprowadził Dioklecjan w roku 294.

*Pater familias* miał również władzę nad majątkiem. Był on jedynym właścicielem, zarządcą i dysponentem majątku rodziny, a wszystkie nabytki czynione przez dzieci przechodziły pod jego własność. Nie była to korzystna sytuacja dla gospodarki, gdyż rozwój majątku ulegał zahamowaniu, stąd dążono do tego, aby masy majątkowe pozostawały w rękach członków rodziny. Sposobami na wydzielenie majątku w starożytnym Rzymie były: *peculium*, *peculium castrense*, *bona materna*, *bona adventicia*. *Peculium* polegało na wydzieleniu z rodzinnego majątku poszczególnych elementów (np. bydła, pieniędzy, przedsiębiorstw zarobkowych) i następnie przekazanie ich w odrębny zarząd. Ten sposób wydzielenia praktykowano w stosunku do synów i niewolników, a rzadziej do żon i córek. *Pater familias* pozostawał właścicielem *peculium*, a także miał prawo je zlikwidować. Syn nie miał prawa umniejszania majątku, nawet jeżeli sprawował swobodną administrację nad nim, miał tylko możliwość jego powiększenia. Korzyści były obopólne – ojciec rozszerzał zakres możliwości

---

<sup>23</sup> Chrześcijaństwo od początku walczyło z praktyką porzucania dzieci i spędzania płodów, czego świadectwem jest jeden z najstarszych zabytków literatury chrześcijańskiej *Epistula ad Diognetum*, 5: *Ab iis (Christianis) uxores ducuntur, liberi procreantur, sed non abiciuntur fetus.* („Biorą sobie [chrześcijanie] żony, płodzą dzieci, ale nie porzucają płodów” - przekł. A.P.S.).



nabywczycich familii, a syn korzystał z dorobku familii i uczył się zasad gospodarowania, co często było podstawą do prawnej emancypacji.

Emancypacja<sup>24</sup> (*emancipatio*) stanowiła wyzwolenie spod władzy ojcowskiej, skutkiem czego dziecko stawało się osobą *sui iuris*. Zwyczaj emancypowania stanowił też *signum* erozji więzi rodzinnych. We wczesnym okresie państwa rzymskiego emancypacja oznaczała po prostu wydziedziczenie. Ojciec mógł emancypować synów, by majątek pozostawić tylko jednemu z nich, ale też mógł to być rodzaj kary równy pozbawieniu majątku<sup>25</sup>.

Ale jak można było wyjść spod władzy ojca rodziny przez *emancipatio*, tak również można było pod taką władzę wejść. Najprostszym i najbardziej oczywistym sposobem wejścia do rodziny, i tym samym pod zwierzchnictwo *pater familias* było urodzenie w małżeństwie uznanym przez prawo, czyli przyjście na świat w tzw. *matrimonium iustum*. Syn, który urodził się w pełnoprawnym związku, nazywany był *iustus* czyli legalny. Dzieci pozamałżeńskie (*liberi naturales, spurii, vulgo quaesiti*) nie wchodziły pod *patria potestas*. Dziecko pozamałżeńskie urodzone przez Rzymiankę było spokrewnione tylko z matką i jej krewnymi i nabywało taki status społeczny, jak jego matka w chwili urodzenia.

Do rzymskiej rodziny wchodziło się nie tylko poprzez urodzenie w *iustum matrimonium*, ale też w sposób prawny<sup>26</sup>. Sposobami prawnymi przyjęcia zwierzchnictwa nad osobami przez *pater familias* były arrogacja (*arrogatio*) i adopcja (*adoptio*). Arrogacja, czyli przysposobienie osób *sui iuris* polegało na tym, iż osoba arrogowana przechodziła do rodziny arrogującego wraz z całym swym majątkiem. Abrogowany, stając się osobą *alieni Iuris*, tracił cały swój majątek, dlatego w tej sferze dochodziło do licznych nadużyć, szczególnie wobec sie-

---

<sup>24</sup> Zob. B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, Chapter III. C. 3.

<sup>25</sup> Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 233-234.

<sup>26</sup> Zob. Bruce W. Frier, Thomas A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, Chapter III. C. 2.

rot, pólsierot i osób młodych i niedoświadczonych. *Arrogatio* musiało zachodzić na drodze publicznoprawnej, gdyż dzięki temu starannie przygotowywano adopcję, uwzględniając zarówno prawa arrogującego i arrogowanego. Zebrane w celu przeprowadzenia arrogacji kolegium pontyfikatów brało pod uwagę, czy *arrogatio* nie będzie naruszało norm prawa sakralnego oraz czy adrogowany nie dozna szkody od arrogującego. Arrogujący od I w. p.n.e. składał przysięgę, deklarując, iż jego zamiary wobec arrogowanego są uczciwe i słuszne. Późniejszą procedurą adopcyjną było dokonywanie arrogacji przez edykt cesarski (*arrogatio per rescriptum principis*), którą ogólnie uregulowano w okresie poklasycznym. Od czasów Dioklecjana za specjalnym zezwoleniem cesarza osobą adrogującą mogły być także kobiety, które utraciły własne dzieci. Drugą czynnością prawną, dzięki której wchodziło się pod władzę *pater familias*, była adopcja. Poprzez adopcję osoba *alieni iuris* zmieniała swoją rodzinę. Dla osoby adoptowanej najbardziej korzystne było to, że nie zmieniała swojej sytuacji prawnej. Modestyn w księdze II *Reguł* pisze: „Synów rodziny tworzy nie tylko natura, lecz także adopcja”. Adoptowany wiązał się nazwiskiem, rodem, agnacją, *tribus* z rodziną, do której został przyjęty. W okresie justyniańskim procedura adopcyjna wymagała, aby przed sądem stanęli adoptujący, adoptowany i jego ojciec, aby sporządzić stosowny dokument. W tym czasie wyróżniano dwa rodzaje adopcji:

- *adoptio plena* – dokonywana przez ascendentą adoptowanego (krewnego wstępnego, np. macierzystego dziadka); adoptowany przechodził pod władzę adoptującego oraz jego rodziny;
- *adoptio minus plena* – pozostawiająca adoptowanego pod władzą jego ojca naturalnego i przyznająca prawo do dziedziczenia po adoptującym z równoczesnym zachowaniem prawa spadkowego w dotychczasowej rodzinie. Adopcji mogła dokonać osoba obca (*pater adoptivus extraneus*).

Należy tu zauważyć, że adopcja często bywała dokonywana z powodów politycznych. Wejście do określonej rodziny zapewniało szybką ścieżkę kariery politycznej i poprawiało status materialny niekiedy adoptowanego, a czasami adoptującego.

Żony i córki. W strukturze rodziny – gospodarstwa wczesnego imperium rzymskiego – córka *pater familias* miała w znacznym stopniu taką samą pozycję prawną jak syn. To, co może wydawać się czymś niezwykłym, to fakt, że nawet po zawarciu małżeństwa jej status prawny nie ulegał zmianie, a więc nadal pozostawała pod *patria potestas* – władzą swojego *pater familias*, dopóki on żył, chociaż żyła już w domu swojego męża. Istniała jednak ewentualność wyjścia za mąż połączona z przejściem córki spod władzy swojego ojca pod władzę teścia, tzw. *matrimonium in manum*. W małżeństwie więc *in manum* małżonka podlegała ostatecznie władzy męża, chociaż w mniejszym stopniu niż jego dzieci<sup>27</sup>. Ta zależność od ojca, względnie męża, sprowadzała się zasadniczo do spraw majątkowych, ponieważ kobiety nie mogły zarządzać majątkiem ani nim rozporządzać. Jeszcze w czasach republiki, w II wieku a. Ch. n., kobiety zyskały prawo wyboru opiekuna do spraw majątkowych i mogły rozporządzać swoim posagiem. Ale ponieważ nie mogły zarządzać nim osobiście, więc zwykle zawiadywanie tym posagiem powierzano biegłemu w tych sprawach niewolnikowi (*servus dotalis, servus atriensis*). Wprowadzenie prawnego opiekuna majątku podważało w pewnym stopniu autorytet *pater familias*, ponieważ żona zyskiwała niezależność finansową<sup>28</sup>.

W późniejszy okresie zmiany społeczne doprowadziły do osłabienia więzi rodowych i samej instytucji rodziny, co skutkowało rozluźnieniem obyczajów i coraz częstszymi rozwodami<sup>29</sup> oraz niechęcią ze strony młodych mężczyzn do wchodzenia w związki małżeńskie<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Zob. B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004, s. 19-20 i Case 37.

<sup>28</sup> Zob. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. I, s. 234-235.

<sup>29</sup> Rozwiązłość i fala rozwodów są często przedmiotem satyry pisarzy, np. Marcialisa, który kpi z pani domagającej się rozwodu z powodu pretury męża, co pociąga za sobą znaczne koszty:

Styczeń nam, Prokulejo, nastał z nowym rokiem:

Ty do rozwodu z mężem szybkim dążysz krokiem

I zabierasz – co twoje. Nagła awantura?

Nie odpowiadasz? Więc powiem: przyczyną – pretura!

Na zakończenie tej części należy zauważyć, że oprócz silnej władzy i szerokich prerogatyw *pater familias* miał również liczne i trudne obowiązki. Ojciec rodziny miał przede wszystkim wiele obowiązków wobec swych dzieci. Musiał zapewnić im utrzymanie na odpowiednim poziomie, a także wychowanie zgodne z dobrymi obyczajami (*bonae mores*). Już pod koniec republiki zaczęła kształtować się zależność pomiędzy ojcem a dzieckiem zwana *pietas*. Dotyczyła ona wzajemne-

Na toę purpurową, nie licząc igrzyska

Sto tysięcy by poszło – kwota nawet niska;

Dwadzieścia znów tysięcy – to święta dla ludu:

Nie o rozwód ci chodzi, o korzyść – bez cudu. (X, 41)

Juwenalis z kolei przedstawia sytuację, gdy żona zostaje odesłana z błahego powodu po to, by mąż mógł zawrzeć korzystniejszy związek:

Niech przyjdzie suchość cery i trzy zmarszczki marne,

Niech oczy będą mniejsze i ząbeczki czarne,

Powie: „Zbieraj manatki i wynoś się zaraz!” (VI, 143 nn.)

Dość ponury obraz obyczajowości wyższych sfer rysuje w jednym ze swoich listów do Lucyliusza L. Seneka (*Ep.* 95, 20nn): „Ów największy z lekarzy, a zarazem założyciel nauki lekarskiej, Hippokrates, powiedział, że niewiastom ani włosy nie wypadają, ani nogi ich nie są atakowane przez podagrę. Natura niewiast nie odmieniła się, lecz została niejako przerobiona. Bo gdy dorównały mężczyzną w rozwiązłości, nabawiły się podobnych do męskich chorób. Równie jak mężczyźni spędzają bezsenne całe noce, równie jak mężczyźni piją, podniecając przy tym mężczyzn pachnidłami i winem. Jednak zwracają przez usta to, czym przeładował opierające się swoje żołądki, a wymiotami jeszcze raz przemierzają całe wypite przez się wino; jednak pojadają również lody, przynosząc ulgę rozpalonym wnętrzościom. Chucią zaś wcale nie ustępują mężczyzną, one, stworzone po to, by mężczyźni tylko dopuszczać do siebie...

Cóż więc dziwnego, że najwybitniejszemu z lekarzy, najlepiej znającemu naturę ludzką, można zarzucić nieprawdę, skoro aż tyle jest kobiet chorych na podagrę i łysych? Przywilej swojej płci straciły przez występki i – ponieważ wyzbyły się kobiecości – skazane są na męskie choroby”.

<sup>30</sup> Znane są powszechnie zabiegi i usiłowania Oktawiana Augusta, by zmienić tę sytuację. August próbował wprowadzić zmiany poprzez pewne regulacje prawne, np. przez specjalne opodatkowanie nieżonatych mężczyzn oraz obligacji do kolejnego zamążpójścia dla wdów i kobiet rozwiedzionych do 50. roku życia. W pierwszej kolejności te rozwiązania miały służyć poprawie sytuacji demograficznej, choć oficjalnie przedstawiano to jako powrót do obyczaju przodków (*mores maiorum*). Por. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, s. 211; także L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, s. 252-253; Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, opracował S. Stabryła, Wrocław 1980, Wstęp, s. XII.

go, dobrowolnego służenia sobie i wspierania się. W okresie pryncypatu do zadań ojca należało też wykształcenie dziecka adekwatne do jego urodzenia, majątku, a także wpojenie mu odpowiednich zasad moralnych.

### III. Auctoritas patris familias

Po nakreśleniu obrazu rodziny rzymskiej i ojca rodziny w prawie rzymskim osobnej analizie wymaga zagadnienie, czy ten „formalny” autorytet ojca, skodyfikowany w prawie i życiu społeczno-politycznym, wspierał się jakoś na jego autorytecie moralnym? A może *e converso* – autorytet moralny był przyczyną pozycji społecznej i politycznej?

Sytuacja wydaje się jednak bardziej skomplikowana, by można było udzielić jednoznacznej i prostej odpowiedzi. Klucz do zrozumienia fenomenu *pater familias* – jak się wydaje – leży z jednej strony w historii, a ściślej, w okolicznościach kształtowania się państwa rzymskiego, a z drugiej strony warunkowany jest specyfiką religii rzymskiej. W historii Rzymu uderza ilość prowadzonych wojen i ich permanentny charakter. Wystarczy wspomnieć, że drzwi bramy Janusa<sup>31</sup> zamykano w czasach republiki – na znak nieprowadzenia żadnych działań wojennych – tylko kilka razy, a i to na krótko. Powstające najpierw miasto – państwo (*civitas*) rzymskie musiało nieustannie zmagać się z zagrożeniem zewnętrznym ze strony sąsiadów: Etrusków, Ekwów, Wolsków, Latynów, Samnitów i innych ludów. Taka sytuacja musiała ukształtować określony typ człowieka i wykształcić pewne cechy charakteru, jeżeli Rzymianie mieli przeżyć. Wziąwszy pod uwagę, że społeczeństwo rzymskie wczesnego okresu było społeczeń-

---

<sup>31</sup> Brama Janusa znajdowała się przy Forum, ustawiona od strony Kwirynału (*Collis Quirinalis*). Brama ta była otwierana w czasie wojny i zamykana w czasie pokoju. Janus był bogiem przejścia, stąd patronował np. mostom, bramom. Wyobrażano go z dwiema twarzami zwróconymi w przeciwnych kierunkach. Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 24.

stwem rolniczym<sup>32</sup>, można lepiej zrozumieć, że cały ciężar utrzymania i obrony spoczywał na barkach mężczyzn, posiadaczy gospodarstw ziemskich. Trzeba pamiętać, że armia rzymska do samego końca II wieku a. Ch. n., do czasów reformy Mariusza<sup>33</sup>, była armią obywatelską, a więc jej trzon tworzyli posiadacze gospodarstw ziemskich, ponieważ obowiązek służby wojskowej był związany z cenzusem majątkowym i prawem obywatelskim. Specyfika tej sytuacji, wymóg ciężkiej pracy na roli dla zapewnienia bytu rodzinie i nieustanna potrzeba jej obrony, ukształtowały charakter społeczeństwa rzymskiego i wyjątkową pozycję ojca rodziny – *pater familias*. Jedynie tak sformatowane społeczeństwo było w stanie najpierw się obronić, a potem dokonać podboju świata. Siła tego ludu była siłą duchową, siłą charakteru i woli. Dlatego specyfiką rzymskiego charakteru, cnoty rzymskiej – *virtus Romana* najlepiej obrazują postaci Cyncynata<sup>34</sup>, wzoru starorzyskiej cnoty, a szczególnie Katona, trybuna wojskowego, konsula, obrońcy ludów prowincji przed zdzierstwem lichwiarzy, słynnego ze swej sprawiedliwości, ale i doskonałego mówcy, autora powiedzenia *bonus agricola, bonus civis* (dobry gospodarz, dobry obywatel).

---

<sup>32</sup> Por. J. Wolski, *Historia powszechna starożytności*, Warszawa 1971, s. 324-325; także K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987, s. 318-320; także T. Zieliński, *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa: także Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Wrocław-Kraków 1956, Wstęp.

<sup>33</sup> Mariusz, (Caius Marius), 156 – 86 a. Ch. n., wódz i polityk rzymski, pochodził z rodziny plebejskiej z wioski pod Arpinum, krewny Cezara, przywódca stronnictwa popularów. W 107 został konsulem i w 106 pokonał ostatecznie Jugurtę. Potem – wobec groźby najazdu Cymbrów i Teutonów – obierany był w 104 – 100 rokrocznie konsulem. Teutonów pokonał w 102 pod Aquae Sextiae, Cymbrów w 101 pod Wercelle. Mariusz zreorganizował armię, dopuszczając do służby wojskowej również warstwy nieposiadające. Służba wojskowa była odtąd już nie tylko obowiązkiem obywatelskim, co zawodem. Zmieniło to charakter armii i związało ją bardziej z wodzem. Zmarł w kilka dni później po objęciu po raz siódmy konsulatu. Zob. *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1989, s. 277-278.

<sup>34</sup> Cyncynat (Lucius Quinctius Cincinnatus), żył w V w. a. Ch. n., konsul i dwukrotny dyktator, zwyciężski wódz w wojnie z Wolskami i Ekwami. W 458 a. Ch. n. po odbyciu triumfu powrócił do zajęć na roli.

Drugi komponent stanowiła religia i tradycyjna pobożność Rzymian. Tradycyjna religia rzymska była związana z bóstwami chtonicznymi, a więc z bogami – opiekunami upraw. Charakter tych wierzeń doskonale oddaje św. Augustyn: „ [Poganie] nie uznali za stosowne powierzyć zarządzania okolicami wiejskimi jakiemuś jednemu bóstwu, lecz równie oddali bogini Rusinie, grzbiety gór Jugatynowi, nad pagórkami ustanowili Kollatynę, a nad dolinami Wallonię. Nie mogli nawet znaleźć takiej jednej Segecji, by raz na zawsze oddać jej w opiekę zasiewy, lecz nad ziarnem dopiero posianym, póki znajduje się w ziemi, woleli ustanowić boginię Seję, stan zaś rzeczy, gdy żdźbła wychodzą z ziemi i stają się zbożem, podporządkowali bogini Segecji... Wschodzącą ruń oddali pod zwierzchnictwo Prozerpiny, żdźbła mające już kolanka i węzłki – bogu Nodutusowi, osłony zawiązujących się kłosów – bogini Wolutynie, osłony otwierające się przed wyjściem kłosa – bogini Patelanie, niwy wyrównane już nowymi kłosami – bogini Hostylinie, zboże kwitnące – bogini Florze, bielejące – bogu Lakturnowi, dojrzewające – bogini Matucie, koszone, to jest usuwane z roli – bogini Rucynie”<sup>35</sup>. Z tematem rodziny i jej ojca związany jest chyba najbardziej oryginalny element wierzeń Rzymian, a mianowicie pojęcie Geniusa, pojmowanego jako boska częśćka natury ludzkiej<sup>36</sup>. Geniusz pojawia się w człowieku z chwilą narodzin (*dies Natalis*) i towarzyszy mu do śmierci, umiera wraz z ciałem człowieka. Szczególnie uroczystość obchodzono dzień narodzin, a wyjątkową cześć okazywano Geniuszowi *pater familias*. W takie święto narodzin pana domu składano Geniuszowi wonne zioła, wieńce z róż oraz ciastka i wino. W uroczystości brała udział cała *familia*, również niewolnicy. „Idea Geniusza wykazywała tendencje do łączenia różnych aktów. Powstały przez to pojęcia Geniuszów zbiorowości, np. *Genius populi Romani* czy *Genius Urbis Romae*”<sup>37</sup>. Należy tu dodać, że obok Geniusza

<sup>35</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 8 (w tłumaczeniu W. Kornatowskiego).

<sup>36</sup> Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 23. Horacy w *Ep.* II, 2, 183 nazywa Geniusza *naturae deus humanae mortalitatis* – śmiertelny bóg natury ludzkiej.

<sup>37</sup> M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 23.



czcili Rzymianie wiele innych bóstw opiekuńczych domu: *di Penates* – domowe bóstwa spiżarni, *Lares* – bóstwa opiekuńcze domu i całej rodziny. Ważnym obowiązkiem pana domu (*pater familias*) po wejściu do domu była modlitwa do Larów. W domu ojciec rodziny spełniał funkcje kapłańskie, przewodniczył nabożeństwom religijnym i sam komponował okolicznościowe modlitwy<sup>38</sup>. Na podstawie poczynionych uwag można dostrzec, że w religii Rzymian *pater familias* sprzęgał w sobie z jednej strony funkcje kapłana domowych i państwowych bóstw, a z drugiej strony sam był otoczony nimbem, jeżeli nie wprost boskości, to w jakiś sposób boskiego wybrańca. A zatem rola społeczna i polityczna *pater familias* w przedziwny sposób, łącząc się z funkcjami i obowiązkami dyktowanymi religią, nabierała charakteru semi-sakralnego. Czy da się wskazać taką postać, która w jakimś stopniu łączyłaby w sobie przedstawione wyżej cechy?

W pewien sposób taki obraz, który stanowi esencję rzymskości, maluje Wergiliusz na kartach *Eneidy*. Postać Eneasza, protoplasty państwa rzymskiego, wydaje się odzwierciedlać jeżeli nie stan faktyczny, to z pewnością stan świadomości i tęsknot wielu do pewnego ideału? Dlaczego? Historia Eneasza ciężko doświadczonego utratą ojczyzny, heroicznie (*virtus*) zmagającego się z przeciwnościami, wiernego swoim obowiązkom (*officium*) i przeznaczeniu, by w końcu osiągnąć cel i otrzymać zapłatę za swą sprawiedliwość (*iustitia*) i pobożność (*pietas*), dla Rzymian mogła stanowić odbicie własnych dziejów. Wszak oni wydali z siebie pogromców Porseny i Galów, z ich krwi pochodził zwycięzca Pyrusa i Hanibala, a Katon był wzorem pobożności i cnót. W postawie Eneasza odnajdujemy cechy bliskie

---

<sup>38</sup> Zob. Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Warszawa 1956, s. 142: „[Klucznicza] Bez rozkazu pana lub pani niech nie odprawia nabożeństw ani nie każe nikomu w swoim imieniu odprawiać. Niech pamięta, że pan odprawia nabożeństwo za całą czeladź.” Lektura Katona *De re rustica* pozwala również stwierdzić, że *pater familias* pełnił też „funkcje” weterynarza i medyka. Zob. np. rozdz. CLVII (właściwości uzdrawiające kapusty tzw. pitagorejskiej), CLVIII (środki przeczyszczające), CLIX (piołun pontyjski jako środek na odparzenia), CLX (medycyna magiczna).



Rzymianom. Naczelne zasady, które odnajdujemy w kodeksie etyki Eneasza, to miłość do najbliższych, do własnej ojczyzny i do bogów, ale i ludzkie współczucie dla wrogów, jak np. dla pokonanego Turnusa (*humanitas*): ich realizacja w konkretnych działaniach czyni bohatera prawdziwie *pius*<sup>39</sup>. Ta *pietas* wyraża się w opiece nad ludźmi sobie powierzonymi i w życzliwości wobec nich. Konsekwencją owej *pietas* jest poczucie obowiązku (*officium*), który każe mu porzucić, na rozkaz Jowisza, Dydonę, by realizować swoje przeznaczenie (*Fatum*). Jest więc w tym działaniu i wewnętrzne poczucie obowiązku i akt posłuszeństwa woli bogów. Wojna z Rutulami dowodzi osobistej odwagi (*virtus*) Eneasza, a pokonanie wcześniejszych niebezpieczeństw wędrówki z Troi do Italii także znamionuje niewątpliwy heroizm. Znamienne są słowa bohatera skierowane do syna Askaniusza – Iulusa:

*Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,  
Fortunam ex aliis [...].*

„Ucz się, chłopcze, męstwa i prawdziwego trudu ode mnie, a powodzenia od innych [...]”.

W tych słowach zawiera się kwintesencja rzymskiego ducha, by ponad osobiste szczęście stawiać *virtus*. A zatem obowiązek (*officium*), męstwo (*virtus*) i sprawiedliwość (*iustitia*) składają się na pojęcie *pietas*, którego odbiciem jest Eneasza. W przekonaniu autora artykułu opisana postać Eneasza może w pewien sposób przybliżyć ten wzorzec, który stanowił o autorytecie *pater familias* – męża dla żony, ojca dla dzieci, pana dla sług, kapłana bóstw swego domu, wojownika i rządcy świata.



*Pater familias* z maskami swoich przodków.

<sup>39</sup> Szersza analiza odniesień religijnych i związków *pietas* Eneasza z etyką stoicką – zob. S. Stabryła, *op. cit.*, s. 190-198.

*Tu regere imperio populos, Romane, memento  
(Hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem,  
Parcere subiectis et debellare superbos.*

Ty władać nad ludami pomnij, Rzymianinie!  
To twe sztuki: – Nieść pokój, jak twa wola samać  
Nakaże, szczerzyć kornych, a wyniosłych łamać!  
(*Eneida*, VI, 851-853, przekł. T. Karyłowski).

## **Pater Familias**

### Summary

The author, having analyzed the term *familia* and its different meanings, explains the expression *pater familias*. This was a name of the head of house, and a symbol of the persistence of family. The pater familias exercised his power over free persons, who were in legal bonds with him, and over slaves as well. His power over all the people and things in the family was unlimited, and included rights to decide about life and death of the free members of his family, or to sell his own children. Having described family and the father of family in the light of Roman law, the author aims at answering the question: whether that formal authority of father, which was codified in law and socio-political life, was also based upon any moral authority; or whether that was any moral authority which determined the socio-political standing of pater familias.

### **Bibliografia**

- M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej w starożytności*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.
- Marcus Porcius Cato, *O gospodarstwie wiejskim*, przełożył i opracował S. Łoś, Wrocław-Kraków 1956.
- M. Tullii Ciceronis, *De officiis libri tres*, rec. C. F. W. Müller, Lipsiae 1895.
- Marek Tulliusz Cynceron, *O państwie, O prawach*, spolszczyła I. Żółtowska, Kęty 1999.

- B. W. Frier, T. A. J. McGinn, *A casebook on Roman family law*, New York 2004.
- M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- M. Kuryłowicz, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Lublin 2006.
- K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987.
- C. Kunderewicz, *Rzymskie prawo prywatne*, Łódź 1995.
- W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1992.
- M. A. Shuler, *Shedding Light on Roman Social Life. An Integrative Approach to Domestic Space at Pompeii and Karanis*, Williamsburg 2010.
- S. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1983.
- Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przekł. T. Karyłowski, opracował S. Stabryła, Wrocław 1980.
- L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985.
- W. Wołodkiewicz, M. Zabłocka, *Prawo rzymskie. Instytucje*, Warszawa 2001.
- J. Wolski, *Historia powszechna starożytności*, Warszawa 1971.
- T. Zieliński, *Rzeczpospolita rzymska*, Warszawa 1935.



Irena Sławińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Autorytet nauczyciela?\*

Znak zapytania w tytule – stawiam tu nie we własnym imieniu. Nawiązuje on do wciąż powtarzanego sloganu o powszechnym kryzysie autorytetu – a więc i tego autorytetu, jakim – przed laty – cieszył się nauczyciel w szkole powszechnej czy na uczelni wyższej. „Przed laty”, „ongiś”, nawet w przeszłości niezbyt odległej, skoro żyją jeszcze nieliczni – nauczyciele przedwojenni i – znacznie liczniejsi – ich wychowankowie. Ich to świadectwa, ujawniane w druku czy w ustnych przekazach, dają podstawę do pewnych uogólnień. Niech mi będzie wolno odwołać się i do własnych doświadczeń uczennicy, nauczycielki i profesora uniwersyteckiego.

Moje lata szkolne przypadły na okres II Rzeczypospolitej: utrwala je książka *Była taka szkoła* (red. Ewa Zakościelna, Londyn 1987). Zdziwi pewnie współczesnego czytelnika informacja, że znaczna część naszych najstarszych pedagogów nie miała żadnych stopni uniwersyteckich. Byli to jednak ludzie nie tylko wykształceni, ale i ustawicznie kształcący się i nas kształcący (że odwołam się do rozróżnień Norwida). Intensywnie pomnażali swoją wiedzę w szerokim zakresie. Hasło nieustannego samokształcenia, tak drogie pozytywistom: Prusowi, Orzeszkowej i innym – owocowało rozległym odczytaniem kobiet, długo przecież pozbawionych dostępu do uniwersytetów. Nieliczne tylko mogły kształcić się na zagranicznych uczelniach, na przykład w Genewie, albo na „wyższych kursach” w Rosji. Własnym wysił-

---

\* Przedruk z kwartalnika „Ethos” (1997 nr 37, s. 197-200).

kiem zdobywały jednak naprawdę imponującą znajomość literatury, historii czy języków obcych. Były to przeważnie damy z „dobrych domów” (wyposażonych w wielkie biblioteki), znające biegle francuski. Hojnie dzieliły się własnym zamięłowaniem, wiedzą i czasem organizując spotkania, wspólne lektury i dyskusje.

Był to przecież okres żarliwego czytelnictwa, nieustannego obcowania z książką: wieczorami, niedzielami, w czasie każdych ferii i wakacji letnich. Do intensywnej lektury zachęcał program szkolny, bez porównania obfitszy niż dziś – przynajmniej w zakresie przedmiotów humanistycznych. Bakcylem tym zarażali nas także rodzice.

Podręcznik literatury polskiej Manfreda Kriedla, przeznaczony dla szkół średnich w latach trzydziestych (po tzw. reformie jędrzejowiczowskiej) zaproponowano po wojnie, w PRL-u, jako podręcznik uniwersytecki, obowiązujący studentów polonistyki. Propozycję tę odrzucono: podręcznik ten zobowiązywał bowiem do zbyt rozległej lektury!

Nieustanne samokształcenie nauczyciela – to chyba jeden z podstawowych warunków jego autorytetu: nie można w tym względzie oszukać młodzieży!

Najważniejsze czynniki tego autorytetu są niewątpliwie natury moralnej: one przede wszystkim ten autorytet budują i o nim decydują. To ofiarność i bezinteresowność – najbardziej zresztą związane z wymogiem samokształcenia. Czas ludzki, wydajność pracy - zakładają ograniczenia. Nie będzie zdolny do hojnego daru własnego czasu nauczyciel nastawiony na „łapanie” pieniędzy w celu podniesienia „stopy życiowej”. Wille i samochody, ani nawet własne mieszkania, nie śniły się przedwojennym pedagogom. Nauczycielstwo przedwojenne w szkołach państwowych było marnie płatne, w przeciwieństwie do szkół wyższych, gdzie wykładowcy – powyżej asystenta – otrzymywali wysokie pobory (a profesorowie – bardzo wysokie!).

Oczywiście nie jedyne to wymogi natury moralnej decydujące o autorytecie nauczyciela. Może jeszcze ważniejsze jest autentyczne umiłowanie przedmiotu i zawodu pojętego jako służba społeczna i powołanie, a także szacunek i przywiązanie do powierzonych mu

młodych istot ludzkich. Mamy prawo wyróżnić najbardziej chłonnych, chciwych wiedzy, najzdolniejszych, ale powinniśmy otoczyć przyjaźnią i akceptować także i tych mniej wybitnych, byleby chcieli przyjąć prawdę o sobie – o co niezmiernie trudno! Utrudniają im to sami rodzice: niełatwo przyznać, że dziecko ma słabą pamięć i brak mu prawdziwych zainteresowań, ciekawości poznawczej czy zdolności (np. matematycznych czy artystycznych).

A co zabija czy podważa autorytet nauczyciela? Na pewno słabe wyposażenie intelektualne, niewielkie horyzonty naukowe i silne zainteresowania natury finansowej. Ale chyba także czynniki natury moralnej: pycha, samouwielbienie nauczyciela, demonstrowana wyższość intelektualna, wszelkie formy poniżenia ucznia (nie mylić z surową oceną, a nawet dyskwalifikacją jego poszczególnych dokonań). Na pewno zabija szacunek dla nauczyciela wspomniane już nastawienie na zyski materialne i nieuchronnie z tym związane skąpstwo w zakresie udzielanego uczniom czasu.

Przegrywa też autorytet nauczyciela, który nadmiernie stara się przypodobać uczniom przez „młodzieżowe” miny i grymasy, stroje, sposób bycia, a nawet słownictwo. Czy tak mizdrzący się do wychowanków nauczyciel może liczyć na autorytet? Wcale częste to zjawisko: zamiast interweniować, tępić plugawą nieraz gwarę „młodzieżową” niektórzy nauczyciele milczą, tolerując ordynarne zachowania. W obawie przed utratą popularności?

Zaczęliśmy od przywołania zespołu postaw nauczyciela warunkujących uzyskanie autorytetu, a także tych zachowań, które ten autorytet podważają lub zgoła niszczą. Nie można pominąć szerszego kontekstu – z pewnością bardzo tu istotnego – pewnych trendów współczesnej psychologii i pedagogiki. Przykładowo wymienić tu można sprawę przesadnego chronienia ucznia przed stresami (niekiedy tak „straszlivymi” jak na przykład nie zapowiedziana klasówka!).

Kodeks „praw ucznia” przedstawia nauczycielom rejestr obowiązujących ich zakazów. Kodeks z pewnością wymierzony jest w autorytet nauczyciela jako votum nieufności. Uderzenie ucznia „po łapach” to niemal przejaw „okrucieństwa”! Znam wychowanków ojców

jezuitów, obecnie profesorów zagranicznych uczelni, którzy z sentymentem wspominają sobotnie „rachunki sumienia” i akty rzekomego „okrucieństwa” ojców. Nie w obronie kar cielesnych to mówię, ale przeciw nieufności względem wychowawców, nieufności, godzącej w ich autorytet, rozsądek i poczucie odpowiedzialności.

Współcześnie bardzo popularna troska o „relaks” utwierdza nastolatków w ich tendencji do unikania książek, zwłaszcza niedzielnej czy wakacyjnej lektury. Lektury, z której wyrósł nasz nałóg czytania i wykształcenie – nie tylko literackie. Jakim oburzeniem wybuchła niedawno matka pewnego nastolatka, gdy w jej obecności spytałam chłopca, co przeczytał przez wakacje. – Jak pani śmie tak go stresować! Oczywiście nie przeczytał ani słowa! Od tego są wakacje, by nie przeczytać ani słowa! Odeszłam pełna skruchy. Ot mały przyczynek do koncepcji „relaksu” wpisanej dziś w obiegowe pojęcia pedagogiczne. Wiąże się to naturalnie z ogólną atmosferą społeczną: lekceważeniem kultury tout court.

Zdumiewa mnie też ubogi zestaw lektury (podstawowej) dla liceów – jakby w obawie przed zagrożeniem uczniów literaturą! Nauczycielom wypada walczyć nieraz nie tylko z lenistwem umysłowym uczniów, ale z tępotą rodziców. Zwycięstwo autorytetu szkoły i nauczyciela dyskwalifikuje nieraz autorytety rodzinne – w rodzaju wspomnianej przed chwilą matki. Niełatwo znaleźć dyplomatyczne wyjście nie rezygnując z powołania i obowiązku wychowawczego.

Do obniżenia, a nawet utraty autorytetu nauczyciela przyczynia się także z pewnością zachwianie – jeśli nie całkowita utrata – wiarygodności mediów: prasy, telewizji, a ogólniej słowa. Jak odbudować zaufanie do słowa mówionego czy pisanego po długotrwałym władztwie kłamstwa, zakłamania, półprawdy w PRL-u? Z problemem tym zderza się także prasa katolicka, a nawet oficjalne wypowiedzi Kościoła.

Czy współczesnej szkole i świadomym tych wszystkich zagrożeń pedagogom uda się przywrócić nie tylko autorytet nauczyciela, ale i szacunek należny wiedzy i kulturze?



\*

Do utrwalenia na piśmie tej bardzo ogólnej przecież – (i wolnej od scentystycznej terminologii) refleksji – skłoniła mnie nie tylko prośba Redakcji „Ethosu”. Równocześnie niemal nadszedł list od mego okupacyjnego ucznia, a obecnie profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wzywający do napisania „czegoś o autorytecie nauczyciela”. Oboje rodzice obecnego profesora uczyli przed wojną w szkole powszechnej pod Wilnem, w Pobrzeziu. Oboje padli ofiarą zbiorowego morderstwa w Gliniszczach, w końcu czerwca 1944 roku, z rąk jednostki litewskiej. Mogiła ich – w zespole 39 ofiar tego mordu – otoczona jest szczególną pamięcią i opieką byłych uczniów państwa Konecznych. Autorytet tej ofiarnej pary nauczycielskiej poświadczają też piękne listy przesłane dwojgu ocalałym i jeszcze żyjącym dzieciom. Dwójka ta podjęła testament Rodziców, ich powołanie pedagogiczne: syn Henryk – w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, córka Krystyna – w szkolnictwie średnim w Gdańsku. Tej rodzinie dedykuję tę refleksję.

## **The Authority of Teacher?**

### Summary

The authoress analyzes the constantly repeated slogan of the universal crisis of authority, including that authority which in the past pertained to the teacher of primary school or that of university. She refers to her own experiences of student, teacher, and professor. She points to moral requirements which are crucial for the authority of teacher. These requirements consist of generosity and disinterestedness – most combined with the requirement of self-education, genuine love to the subject and profession conceived as the social service and vocation, as well as respect and affection to the young human beings. She also asks what undermines the authority of teacher. Among reasons of its weakness she indicates poor intellectual equipment, short scientific horizons, financial interests, and also such moral vices as hubris, self-adoration, demonstrative intellectual superiority, and all the forms of humiliating students.



**Joanna Kiereś-Łach**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Czy Arystoteles byłby dobrym *coachem*?**

Słowo *coach* pochodzi z języka angielskiego, w którym występuje w trzech znaczeniach. „1. Coach – a comfortable bus used for long journeys (autokar); 2. coach – a person who trains people to compete in certain sports (trener); 3. to coach – to train or teach sb, especially to compete in a sport or pass an examination (trenować)”<sup>1</sup>. Coach, o którym będzie mowa w niniejszym artykule określony jest w definicji drugiej. Chodzi zatem o osobę, która trenuje, szkoli inne osoby w ramach określonej dyscypliny. Początkowo słowo to miało zastosowanie jedynie w ramach terminologii sportowej. Od jakiegoś czasu jednak stało się niezwykle modnym pojęciem odsyłającym w rejony biznesu. Na stronie „Coaching Institute” – portalu dotyczącego coachingu oraz oferującego specjalne szkolenia w tym zakresie – coach określany jest jako trener rozwoju osobistego i prezentacji, trener biznesu. Jest to zatem osoba, która podczas specjalnych sesji (spotkań) przeprowadza szkolenie, doradza i wspiera. Możemy dziś udać się do coacha, gdy chcemy uzyskać poradę sercową, gdy mamy problemy z nawiązywaniem kontaktów, gdy chcemy otworzyć własny biznes, poprawić relacje rodzinne, albo określić własną tożsamość i pozycję społeczną. Ogólnie mówiąc, coach ma nam pomóc w relacjach z innymi ludźmi, po to, abyśmy mogli osiągnąć jakieś cele<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Oxford Wordpower, *Słownik angielsko-polski z indeksem polsko-angielskim*, red. J. Phillips, New York 1997, s. 138.

<sup>2</sup> Dane za stroną internetową: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Coach> (23.10.2011).

Profesja coacha była do niedawna nieregulowana przez prawo pracy. Dziś jednak zawód ten funkcjonuje. Niemalże każda duża firma korzysta z usług coachów. Nie ma co prawda jeszcze specjalnych studiów z coachingu, jednakże określone kierunki studiów doskonale do tej profesji przygotowują. Na pierwszym miejscu znajdują się psychologia, public relations, socjologia, pedagogika, filozofia czy retoryka. Tak naprawdę jednak coach nie musi posiadać jakiejś specjalistycznej wiedzy, powinien raczej mieć odpowiednio silną osobowość, zdolności przywódcze oraz umiejętność obserwacji rzeczywistości i zachodzących w niej prawidłowości, a ponadto powinien dostrzegać związki przyczynowo-skutkowe i **mniej więcej** znać ludzką naturę oraz nade wszystko umieć w sposób przekonujący i zrozumiały przekazać swoje spostrzeżenia.

Zatem, aby być dobrym coachem należy dobrze znać oczekiwania osób, które się „trenuje”, a ponadto umieć wskazać charakterystyczne cechy określonej grupy osób, czy to ze względu na ich wiek, czy kulturę, jaką reprezentują, czy wreszcie zawód, który wykonują bądź chcą wykonywać. Bardzo często ofertą coachingową jest szkolenie do tego, by być młodym liderem. Skąd coache czerpią wiedzę o tym, jacy są młodzi ludzie? Niezwykle popularnym i chętnie wykorzystywanym źródłem jest raport „Młodzi 2011” sporządzony z polecenia Kancelarii Prezesa Rady Ministrów przez Michała Boniego i Karolinę Szafraniec. Raport ów – jak piszą autorzy – powstał jako jeden z owoców dyskusji nad raportem „Polska 2030”. Michał Boni stwierdza, że autorom „towarzyszyła intuicja, że z młodym pokoleniem Polaków dzieje się coś szczególnego, doświadczą ono na sobie wielu przemian cywilizacyjnych”<sup>3</sup>.

Czy jednak owe zmiany cywilizacyjne rzeczywiście znacząco zmieniły charakter ludzi młodych? Czy może autorzy raportu po prostu wypowiedzieli głośno to, co jest doskonale widoczne, gdy tylko spojrzy się nieco uważniej na młodego człowieka, biorąc pod uwagę

---

<sup>3</sup> Zob. *Młodzi 2011*, Michał Boni, Karolina Szafraniec (red.), Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, 2009 r., s. 7.

np. afekty właściwe osobom w danym wieku? Jakie jest więc młode pokolenie według raportu „Młodzi 2011”?

Młodzi dzisiaj cenią udane życie rodzinne, interesującą pracę, przyjaźń, prestiż i szacunek, chcą być użyteczni, dobrze wykształceni, chcą, aby ich życie było barwne, ale też dążą do stabilizacji, ważne są dla nich pieniądze, ale przywiązują dużą wagę do wolności, są niezwykle ambitni, choć nie zawsze udaje im się zrealizować wszystkie zamierzone przez siebie cele, ponieważ szybko zmieniają zdanie i obierają inny kierunek<sup>4</sup>. „Impas decyzyjny, strach przed przyszłością i poczucie izolacji są dominującymi uczuciami przeżywanymi przez dwudziestoparolatków w obliczu konfrontacji z „prawdziwym światem”. Jako dorośli zdradzają nieumiejętność odpowiedzi na pytanie: „Czego chcę?”, „Jak ma wyglądać moje przyszłe życie?”, „Jakim chcę być człowiekiem”, „Co chcę osiągnąć?”. Doświadczają poczucia rozczarowania dorosłością, która nieodwołalnie zmusza do podjęcia wiążących decyzji życiowych. Poczucie, że nie można popełnić błędu, wywołuje strach przed porażką (która może okazać się porażką „totalną”) i niechęć do podejmowania ważnych decyzji życiowych”<sup>5</sup>.

Takie jest młode pokolenie według raportu „Młodzi 2011”. A jak wygląda charakter młodego człowieka zdaniem Arystotelesa, który bynajmniej nie twierdzi, że wszystkiemu są winne przemiany cywilizacyjne, ale raczej wskazuje na naturę ludzką, która w zależności od wieku ujawnia się poprzez poszczególne afekty? Młoda osoba charakteryzuje się skłonnością do rozmaitych namiętności. Działanie ludzi młodych jest silnie przyporządkowane uczuciom, jakich doświadczają. Uczucia te uzewnętrzniają się często w skrajnej formie, są zatem gwałtowne i zmieniają się niezwykle szybko, co daje Arystotelesowi powód, by nazywać je ostrymi i płytkimi. Młody człowiek jest zatem nadpobudliwy, porywczy i skory do gniewu, a przy tym nadwrażliwy, ambitny i próżny, beztroski i łatwowierny, reaguje niezwykle gwał-

<sup>4</sup> Zob. *Młodzi...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>5</sup> *Idem*, s. 38-39.

townie na doznawane krzywdy. Charakteryzują go odwaga, duma, a także wiara w dobro i ufność we własne siły. Woli zajmować się tym, co piękne, a nie tym, co pożyteczne. Arystoteles dodaje, że młodzi ludzie czerpią największą przyjemność wówczas, gdy mogą przebywać wśród przyjaciół, a zatem ludzi, którzy przyjmują tę samą postawę wobec świata. Młody człowiek zawsze nadmiernie kocha i nadmiernie nienawidzi, wydaje mu się, że wie wszystko, przez co bywa nieposłuszny i hardy. Wszelkie uczynki, jakich podejmuje się osoba młoda, są z reguły nastawione na czynienie dobra oraz są nacechowane altruizmem, choć często sprowadzają na tę osobę cierpienie<sup>6</sup>.

Podobieństwo tych dwóch analiz tzw. młodego pokolenia jest aż nazbyt oczywiste, by wymagało dodatkowego komentarza.

Kiedy coach posiędzie wiedzę na temat ludzi młodych, może zacząć szkolić ich do bycia liderami. Jaki powinien być lider? Jakie predyspozycje powinna mieć osoba, która chce zostać liderem? Odpowiedzi na te pytania należy szukać w dziedzinie tzw. psychologii przywództwa. Lider – przywódca narodu – powinien być osobą moralną, odważną, posiadać zdrowy rozsądek, znać ekonomię, być wrażliwym społecznie, a także posiadać zdolności dyplomatyczne, mieć wiarę we własne możliwości, być odpornym na klęski i odpowiedzialnym<sup>7</sup>.

Natomiast każdy lider powinien być autentycznie zaangażowany w pracę, mieć zdolność do działania w złożonych sytuacjach, akceptować siebie i innych, sprawiedliwie oceniać i być gotowym podjąć się działań, które nie przynoszą konkretnych korzyści jemu samemu, ale przyczynią się do – używając języka arystotelesowskiego – pomnażania dobra wspólnego. Ponadto – jak stwierdzają współcześni psychologowie – przywódcą wcale nie trzeba się urodzić, można się tego nauczyć<sup>8</sup>. Nie trzeba mieć więc żadnych wrodzonych predyspozycji, można natomiast wypracować w sobie pewne stałe dyspozycje do określonego działania.

---

<sup>6</sup> Zob. Arystoteles, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988 r., 1388b35 – 1389b10.

<sup>7</sup> Na przykładzie USA – za: P. Middlebrook.

<sup>8</sup> *Idem*.

Zestawmy powyższe informacje z teorią cnót Arystotelesa, a ściślej mówiąc – cnót społecznych, cnót kardynalnych. Cnota jest to trwała dyspozycja (sprawność) do moralnie dobrego działania lub stała skłonność woli do czynienia dobra. Cnota nie jest czymś wrodzonym, ale wymaga ćwiczeń i pracy<sup>9</sup>.

Arystoteles wymienia wśród najważniejszych cnót roztropność (łac. *prudentia*), która jest cnotą dobrze uformowanego sumienia, pozwala zachować niezależność intelektu w doborze środków stosownych (właściwych, odpowiednich) i zgodnych z obranym celem. Umiejętności wchodzące w skład cnoty roztropności to: pamięć, zdolność trafnego ujęcia danej sytuacji, otwartość na opinie innych, domyślność, zdrowy sąd, zdolność przewidywania, ostrożność, zapobiegliwość.

Umiarkowanie jest to cnota powściągająca popędy naturalne: do zachowania życia oraz do jego przekazywania (chodzi o uczucia pożądliwe). Łacińskie wyrażenie *ne quid nimi* oznacza `wszystko w miarę, w niczym za wiele` (potocznie: unikać skrajności).

Męstwo jest to cnota osiągnięcia dobra trudnego. Gatunki męstwa to odwaga i cierpliwość. Męstwo wymaga mobilizacji woli i emocji oraz ich uporządkowania w obliczu zła.

Sprawiedliwość jest posłuszeństwem woli wobec prawego (dobrego) celu. Cel rozpoznaje rozum, a kieruje do celu dobra roztropność. Z etycznego punktu widzenia sprawiedliwość to cnota nakazująca oddać każdemu to, co mu się słusznie należy<sup>10</sup>.

Także w tej kwestii dostrzec można ewidentną zbieżność pomiędzy współczesnym wizerunkiem lidera a osobą dobrze uformowaną przez cnoty, której opis daje Arystoteles. Jaki powinien być lider w odniesieniu do zespołu, którym przewodzi, jaki powinien być mówca, który chce przekonać do swojego stanowiska? Otóż lider, przemawiając do innych, powinien zwracać uwagę na tempo, ton i siłę głosu,

---

<sup>9</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. V; Tenże, *O sprawiedliwości*, w: *Magna Moralia*; Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2002, s. 216 – 231.

<sup>10</sup> *Idem*.

robić pauzy, odpowiednio akcentować, mówić z właściwą intonacją, precyzyjnie formułować sądy, nie zanudzać słuchaczy, konkretnie i logicznie formułować wypowiedzi. Powinien także umieć słuchać innych, rozpoznać oczekiwania słuchaczy oraz dostosować do nich sposób mówienia<sup>11</sup>.

Wszystkie te elementy za niezwykle istotne, gdy chce się wpłynąć na postawę słuchacza, uważa również Arystoteles oraz inni współcześni nauczyciele retoryki, którzy za fundament przyjmują retorykę klasyczną. Kładą oni nacisk na takie elementy, jak: odpowiednie tempo i rytm wypowiedzi, dynamikę, melodię i barwę głosu, pauzę, dostosowanie sposobu mówienia do przestrzeni, a także na konieczny kontakt ze słuchaczami<sup>12</sup>. Jak pisze Arystoteles „mówca musi nie tylko troszczyć się o to, aby jego argumentacja była przekonująca i wiarygodna, lecz aby jednocześnie okazać własne nastawienie i odpowiednio nastawić osądzającego sprawę słuchacza”<sup>13</sup>.

We współczesnym języku biznesu funkcjonuje zapożyczone z języka francuskiego wyrażenie *savoir vivre*, które w wolnym tłumaczeniu oznacza ‚sztukę życia’ i jest określane jako dobre maniery, kultura, znajomość zwyczajów, form towarzyskich i reguł grzecznościowych. Także sztuka mówienia ma swój odrębny *savoir vivre*, który za *faux pas* uznaje m.in. zbyt głośne i zbyt szybkie mówienie, protekcyjny ton, używanie niestosownej do sytuacji bądź tematu terminologii oraz albo zbyt przymilny albo zbyt roszczeniowy ton głosu<sup>14</sup>.

Także w tym miejscu zachodzi wyraźne podobieństwo do reguł, jakie określa zapoczątkowana przez Arystotelesa retoryka klasyczna. Chodzi mianowicie o tzw. stosowność (łac. *aptum*). Wyróżnia się

---

<sup>11</sup> Za: H. Metz, zajęcia warsztatowe poświęcone zarządzaniu projektami i zespołem (X Szkoła Fundacji Rektorów Polskich, Szkoła liderów samorządu i organizacji doktorantów), Zakopane 21 września 2011 r.

<sup>12</sup> Zob. Cz. Jaroszyński i P. Jaroszyński, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek 2008, s. 255 – 272.

<sup>13</sup> Zob. Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1377b25.

<sup>14</sup> Za: B. Więclaw, *Protokół dyplomatyczny*, wykład wygłoszony podczas X Szkoły Fundacji Rektorów Polskich (Szkoła liderów samorządu i organizacji doktorantów), Zakopane 21 września 2011 r.



stosowność wewnętrzną [sens słowa (pojęcie) odpowiadać musi poznawanemu aspektowi rzeczy, łączyć to, co i w rzeczywistości jest połączone, a dzielić to, co w rzeczywistości jest rozdzielone; musimy zatem umieć dobrać odpowiednie słowa, którym odpowiada poznany przez nas sens i sąd; należy połączyć kulturę poznania z kulturą słowa] oraz zewnętrzną – sposób mówienia musi być dostosowany do miejsca, czasu, mówcy, odbiorcy i tematu<sup>15</sup>.

Wracając do pytania postawionego w tytule niniejszego artykułu: Czy Arystoteles byłby dobrym *coachem*? Odpowiadam: nie, byłby zdecydowanie lepszy.

## Would Aristotle be a good *coach*?

### Summary

In this article the authoress tries to discuss the issue very common today, which is the institution of a coach, so the person who trains others to be good in the field. In the beginning the authoress explains the meaning of the word “coach”. Then lists the areas where the profession is very popular, and briefly mentions the features that should have a good coach. Later in this article the authoress refers a report made the recommendation of the Prime Minister by Michal Boni and Karolina Szafraniec entitled “Młodzi 2011”. Then confronts this view of young people with the characteristics of a young man which we can find in the Aristotelian *Rhetoric*. She concludes that there is no essential difference between these two characteristics. The next step is to show the profile of a leader, so the person who thanks to some of the important skills leads other people. The authoress compares this figure with Aristotle’s virtuous man. At the end of the article the authoress examines the operating within the diplomatic protocol rules of *savoir vivre*. Compares them with the principle of appropriateness described by Aristotle. Finally, the authoress argues that Aristotle not only would be a good coach, but it certainly would be better than today’s coaches.

---

<sup>15</sup> Zob. Cz. Jaroszyński i P. Jaroszyński, *Kultura...*, dz. cyt. s. 72 -74.







**Monika Komsta**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Wstęp do epitafu**

Temistiusz urodził się około roku 317 w Paflagonii. Była to kraina położona w Azji Mniejszej, w większości zajęta przez wysokie góry, z licznymi miastami ulokowanymi na wybrzeżu oraz polami uprawnymi rozciągniętymi w dolinach. Stolicą tego regionu, a potem całego Cesarstwa Wschodniego, był Konstantynopol. W czwartym wieku stał się miastem rozwijającym się bardzo prężnie, choć daleko mu było jeszcze do Rzymu. Położony na ważnym szlaku handlowym, czerpał zyski z pośredniczenia w wymianie towarów między Wschodem a Zachodem. Gdy stał się administracyjną stolicą wschodniej części imperium, jego znaczenie jeszcze wzrosło. Konstantyn Wielki zadbał o to, aby miasto posiadało swój uniwersytet, a także bibliotekę. W ten sposób Konstantynopol zaczął dominować również kulturalnie nad podległym sobie obszarem. Z tym to miastem Temistiusz był związany przez całe swe dorosłe życie. Podstawy edukacji odebrał w swojej ojczystej krainie, ale już jako młody człowiek przeniósł się do Konstantynopola, gdzie pod kierunkiem własnego ojca studiował filozofię i retorykę.

Całe otoczenie Temistiusza było przeniknięte duchem filozofii. Jego ojciec Eugeniusz – jak dowiadujemy się z mowy pogrzebowej – był filozofem i nauczał filozofii. Filozofami mieli być także dziadek myśliciela i ojciec jego pierwszej żony. Czy sam mógł się okazać niegodnym rodzinnej tradycji? W latach czterdziestych IV w. zaczął nauczać filozofii najpierw w Azji Mniejszej (m.in. w Nikomedii), a potem w samym Konstantynopolu. W roku 355 został

powołany na senatora do formującego się wciąż Senatu Konstantynopola. Wiemy, że w latach kolejnych do obowiązków Temistiusza należało poszukiwanie nowych kandydatów na senatorów spośród szanowanych i majątnych obywateli wschodniej części Imperium. Tego samego roku, gdy zaczął pełnić tę zaszczytną funkcję, jesienią zmarł jego ojciec.

Temistiusz był człowiekiem zaangażowanym w sprawy publiczne i miał wysoką pozycję na dworze cesarskim. Jego życie przypada na bardzo burzliwy czas zmieniających się władców, walk o tron, konfliktów religijnych. Temistiusz w większości tych wydarzeń pośrednio uczestniczył jako jeden z ważnych przedstawicieli społeczności Konstantynopola. Wyrazem jego zaangażowania są mowy, panegiryki poświęcane kolejnym władcom. Był poganinem, ale dystansował się od skrajnych tendencji: próby restauracji religii pogańskiej, której najbardziej znanym przykładem była działalność cesarza Juliana Apostaty, oraz łączenia filozofii neoplatońskiej z politeizmem w postaci teurgii (Jamblich). Temistiusz przeciwstawiał się prześladowaniu chrześcijan przez Juliana, a także poszczególnych odłamów chrześcijaństwa przez kolejnych władców, jak i prześladowaniu pogan. Jego kariera polityczna rozwijała się przede wszystkim za rządów władców: Konstancjusza i Teodozjusza. W czasie panowania tego ostatniego, już pod koniec swego życia, został prefektem Konstantynopola (rok 384). Zmarł prawdopodobnie w roku 388.

Temistiusz czuł się spadkobiercą tradycji filozoficznej, w której wykształcił go ojciec. Owocem ciągłości nauczania filozofii w jego rodzinie były parafrazy pism Arystotelesa, ponieważ to ojciec miał nauczyć go posługiwania się tym gatunkiem literatury filozoficznej. Zachowały się parafrazy do: *O duszy*, *Fizyki*, *Analitiky II*, a poza tym po hebrajsku parafraza *O niebie* i księgi XII *Metafizyki*. Wszystkie te dzieła powstały zanim Temistiusz na dobre zaangażował się w politykę, to znaczy przed przyjęciem go do Senatu w roku 355. Był również znanym i cenionym mówcą. Co więcej, sądził, że filozofia może stać się bardziej dostępna dzięki ubraniu jej w szaty retoryki. Pozostawił po sobie około 30 mów, z których część ma charakter polityczny (pa-

negiryki na cześć władców), a część porusza zagadnienia w różnym stopniu związane z filozofią.

*Mowa pogrzebowa* na cześć zmarłego Eugeniusza została wygłoszona prawdopodobnie w jego rodzinnej krainie – Paflagonii, pod koniec roku 355. Świeżo po stracie ukochanego ojca syn przybliżył jego postać, zwracając uwagę głównie na te zalety, które mogą zrównać go z doskonałymi wzorami cnót: Sokratesem, Platonem i Arystotelesem, a także z Heraklesem. *Mowa* w zarysie przedstawia nam przekonania filozoficzne Eugeniusza, a może i po części samego Temistiusza, dlatego można spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, czy mamy podstawy, by sądzić, że poglądy zmarłego, pomimo jego oddania Arystotelesowi, mieszczą się w nurcie szeroko pojmowanego neoplatonizmu? Neoplatonizmu niestroniącego przecież od komentowania dzieł Stagiryty, a równocześnie niedostrzegającego niezgodności poglądów mistrza i ucznia.

Temistiusz mówi nam przede wszystkim, że jego ojciec całe swe życie starał się przebywać blisko Stagiryty. Co więcej, był interpretatorem jego pism, a jego wyjaśnienia miały mieć charakter wprowadzający w trudną i niedostępną dla ogółu naukę. Ten obraz myśliciela oddanego studiom nad pismami Arystotelesa uzupełnia jednak mały, ale znaczący szczegół: Eugeniusz znał dobrze twórczość innych filozofów, a szczególnie Platona, co więcej, sądził, że między Platonem a jego uczniem nie ma zasadniczej sprzeczności. W przekonaniu Eugeniusza Stagiryta miał stworzyć narzędzia, które umożliwiłyby obronę nauki Platona przed atakami sofistów. Taki pogląd wraz z uwagą, że różne stanowiska filozoficzne są podobne do rozgałęzień drogi, które oddalają się od siebie, ale po to, by na końcu połączyć się w jednym miejscu, jest wyrazem neoplatońskiego przekonania o zasadniczej jedności filozofii, w szczególności filozofii platońskiej i arystotelesowskiej.

Temistiusz deklaruje, że jego ojciec spośród wszystkich filozofów najbardziej cenił Arystotelesa, prace filozoficzne jego samego również dotyczą Stagiryty. A jednak mowę pogrzebową zdominowały motywy zaczerpnięte z myśli Platońskiej. Przede wszystkim mamy wyraż-

ne nawiązania do dialogów: *Fajdrosa*, *Fedona* i *Obrony Sokratesa*. Pierwsze pojawia się przy okazji poetyckiego opisu Eugeniuszowego zjawienia się wśród duchów i bogów w niebie. W górę miał go wynieść, znany z *Fajdrosa*, zaprzęg dwóch koni. Temistiusz jednak dla podkreślenia cnót swojego zmarłego ojca zaznacza, że nawet koń, który u Platona został opisany jako narowisty i krnąbrny, w zaprzęgu Eugeniusza zachowywał się posłusznie i ulegle. Jest to zasługa zmarłego, który poświęcił wiele trudu i czasu, przysposabiając konie do harmonijnej współpracy w niesieniu woźnicy. Temistiusz zaznacza w ten sposób trwałość zalet charakteru ojca, który był w stanie opanować niesforną naturę konia – nierozumnej części duszy.

Kolejnym przywołaniem Platona jest porównanie Eugeniusza do Sokratesa i nawiązanie przede wszystkim do *Obrony Sokratesa* oraz *Fedona*. Temistiusz ukazuje nam swego ojca jako postać niezłomną na miarę Sokratesa. Sokratesa, którego nie złamały ani prześladowania polityczne, ani domowe kłopoty powodowane przez Ksantypę. Czy do tego należy odnieść uwagę o walkach, jakie Eugeniusz staczał nie tylko publicznie, ale również w swoim własnym domu? Możemy tylko snuć przypuszczenia... Sokrates wskazuje wzór filozofa, którego życie pozostawało w harmonii z głoszonymi poglądami.

Wybór takich właśnie motywów można uzasadnić charakterem mowy. Jest ona bowiem wyrazem wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej, stąd liczne odwołania do Platona, a brak właściwie przywołania jakiegokolwiek cytatu z Arystotelesa. Wątki właśnie platońskie można uznać za obowiązujący w takich okolicznościach topos. Podobnie należy oceniać wybór Sokratesa na wzorcowego bohatera, do którego Temistiusz porównuje swego ojca. Sokrates był uznanym przez cały starożytny świat synonimem zgodności głoszonych poglądów i czynów. Nie był przecież prawdziwym filozofem ten, kto potrafił przekonująco nauczać lub pięknie pisać. Bycie filozofem wiązało się z koniecznością dawania świadectwa swoim własnym życiem. Ucieleśnieniem tego ideału był niewątpliwie Sokrates.

Rozważania o możliwych sympatiach filozoficznych są istotne przede wszystkim ze względu na samego Temistiusza, który tworząc



w atmosferze przepelnionej duchem neoplatońskim (nawet liczne komentarze do Arystotelesa z tego okresu były pisane z pozycji neoplatońskich), zachował jednak niezależność myśli i przez niektórych badaczy jest uważany za ostatniego przedstawiciela perypatetyzmu starożytnego<sup>1</sup>. A jednak celem mowy pogrzebowej nie jest rozstrzygnięcie tego typu wątpliwości, a raczej przedstawienie obrazu człowieka, który mógłby być wzorem intelektualnej uczciwości i działania w zgodzie z własnymi przekonaniem. Taką właśnie osobą był zmarły Eugeniusz.

### Bibliografia:

- H.J. Blumenthal, *Themistus the last Peripatetic commetator on Aristotle?*, w: G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam, *Arktouros: Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin 1979, s. 391-400.
- P. Heather, D. Moncur, *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themitius*, Liverpool 2001.
- R.J. Penella, *The Private Orations of Themistius*, Berkeley 2000.
- J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor Mich. 1995.

---

<sup>1</sup> H. J. Blumenthal, *Themistus the last Peripatetic commetator on Aristotle?*, w: G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam, *Arktouros: Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, Berlin 1979, s. 391-400.



**Themistiusz**

## **Mowa pogrzebowa na cześć Ojca<sup>1</sup>**

Mowa moja nie kieruje się żądzą zaszczytów ani chęcią popisu, ale wypływa z pragnienia oddania czci Ojcu. Wasza obecność sprawi, że Ojciec mój zostanie uczczony godniej i wspanialej, ponieważ tylko takie audytorium jest w stanie docenić Jego cnotę.

Mowa pogrzebowa tego rodzaju nie lubuje się w rozwlekłości, a zresztą z konieczności musiałem oszczędnie używać słów. Obecna okazja nie zezwoliła mi bowiem na gadatliwość, żądając raczej krótkiego niż dłuższego panegiryku. Każda mowa żałobna daleko odsunięta w czasie od chwili śmierci jest przecież jałowa, z tej właśnie przyczyny szczegóły powierzyłem życiorysowi mojego Ojca.

Nie zdziwiłbym się, gdybyście odkryli, że styl mojej mowy pozostaje w tyle za starożytnymi wzorami. Bardzo trudno jest osiągnąć poprawność w układaniu mowy tym, którzy ustawicznie nie ćwiczą, lecz zajmują się wieloma innymi sprawami. Filozofowie nie przystoi jednak dbałość nade wszystko o piękno wymowy, więc powinniście raczej zatroszczyć się o to, aby każdy fragment stosowny był dla syna [filozofa], a równocześnie tego, kto staje się filozofem.

[233d] Twierdżcie, że nie pozwolicie mi wyśpiewywać lamentów ani skarg. Nie zgadza się również na to Filozofia, lecz ilekroć widzi mnie pogrążonego w cierpieniu i zalewającego się łzami, sroży się i grozi wyrządzeniem mi krzywdy i zgubą. Ostrzega także, że na-

---

<sup>1</sup> Jest to *Mowa 20*. Tłumaczenie opiera się na wydaniu: *Themistii orationes quae supersunt*, vol. 2, ed. H. Schenkl, G. Downey, A.. Norman, Leipzig 1971.

tychmiast pozbawi mnie majątku ojcowskiego, a nie mam bynajmniej na myśli ziemi, pól i stad, ale to, czego jako jedyny z braci bardziej pragnę, [234.a], o co się ubiegam, i co staram się odziedziczyć. Może również wymazać mnie ze spisu swych sług.

Powiniennem zatem utkwić me oczy nieruchomo na podobieństwo noża albo rogu, jak przedstawiony przez Homera syn Laertes. On właśnie, wpatrując się przed siebie, ukrywał przed żoną współczucie. A przecież Odyseusz nie musiał być aż tak bardzo cierpliwy, ponieważ niedługo miał już swobodnie rozmawiać z Penelopą<sup>2</sup>. A Ty najłagodniejszy – niegdyś z ojców, teraz z bogów – kiedyż znowu dane mi będzie przebywać wraz z Tobą?

Jeśli bowiem w czymś należy wierzyć Filozofii, to ona właśnie donosi (niedawno wyprawivszy Cię w szczęśliwą podróż i powróciwszy stamtąd), że tak szybko, jak to możliwe, zostałeś oswobodzony z więzów natury. Nie musiałeś się jednak odrywać gwałtownie ani wrywać, tak jak gdyby wciąż jeszcze zatrzymywało Cię ciało. Przeciwnie puściło Cię samo i uwolniło. Natychmiast rzuciłeś się wysoko w górę, w eter i w niebo. Zaprzągłeś nieśmiertelne konie, które przez tak długi czas karmiłeś i hodowałeś, przyzwyczajając je do ruszania razem, ucząc obydwu pędzić w górę, tak, aby jeden nie ciągnął jarzma wysoko, a drugi nie przeważał go w dół. Dlatego nie potrzebowałeś nigdy stosować wobec konia krnąbrnego i zuchwałego ani bicia, ani wędzidła, lecz on uległy i łagodnie nastawiony do zaprzęgniętego z nim razem towarzysza, wspólnie uniósł Twój wóz<sup>3</sup>.

Ukazuje Ci się święta agora bogów i lud dobrych duchów, które wykrzykują radośnie, wychodzą Ci na spotkanie i witają życzliwie, ponieważ spełniłeś przeznaczenie, dla którego wysłali Cię na ziemię. Powróciłeś czysty, prawy i święty. Radamantys i Minos<sup>4</sup> ani przedtem, ani potem nie odkryli na Twej duszy skazy. Sadzają Cię więc obok Sokratesa i Platona, sprowadziwszy również Twego ukochanego Ary-

<sup>2</sup> *Odyseja*, XIX, 209-12.

<sup>3</sup> Fajdros, 246a-b, 247b-c.

<sup>4</sup> Sędziowie w Hadesie.

stotelesa, któremu najczęściej starałeś się tutaj towarzyszyć – podczas pobytu na obczyźnie. Ciało nie zdołało przeszkodzić Ci wtedy w obcowaniu z mistrzem, a przecież Twój ukochany był tak daleko.

Zapewne teraz on, o święta głowo, sławi Cię i ceni ponad innych, i z radości nie wie, jak się odwdziaczyć. Dlatego odplaca dziękczynieniem za wyjaśnienia, w których [235.a] przedstawiłeś Arystotelesa lepiej niż Bakis czy Amfilytos<sup>5</sup> Loksiona<sup>6</sup>. Dziękuje również za ukazanie mądrości, którą on odkrywszy, sam przysłonił mrokiem, okrył i ubrał w niejasność, zatroszczywszy się o to, aby nie żałować jej dobrym, ale równocześnie nie porzucić na rozstajne drogi. Ty natomiast, rozpoznając godnych tej nauki, usunąłeś dla nich ciemność i odsłoniłeś tę chlubę – posąg bóstwa<sup>7</sup>. Ten, kto dopiero wchodzi do najświętszego miejsca świątyni, przepelniony drżeniem i wzburzeniem, opanowany niepokojem i zakłopotany, nie jest w stanie uchwycić ścieżki ani odnaleźć drogi prowadzącej do wnętrza [świątyni]. Natomiast ów tłumacz [profeta]<sup>8</sup>, roztworzywszy wrota świątyni i [235.b] okrywszy płaszczami posąg bóstwa, ozdobiwszy go i oczyściwszy z każdej strony, ukazał wtajemniczanemu lśniący już i opromieniony boskim blaskiem. Mgła owa i chmura mroku równocześnie rozstały się i ukazało się z głębokości zrozumienie, pełne jasności i świetności zamiast wcześniejszej ciemności. Przy trzymającym pochodnię [wiedzy] była obecna Afrodyta, a w obrzędach uczestniczyły Gracje.

[235.c] Oblicze i cała postać górująca nad misteriami należy do Arystotelesa. A jednak Ojciec pomógł otworzyć wszystkie siedziby mędrców. Był wtajemniczony w święte nauki, które Pitagoras z Samos przywiózł z Egiptu do Hellady, i w te, których później nauczał Zenon z Kition w Malowanym Portyku. Dzieła wielkiego Platona

---

<sup>5</sup> Wieszczkowie

<sup>6</sup> Apollona.

<sup>7</sup> Tu rozpoczyna się metafora, w której nauka Arystotelesa jest porównana do posągu bóstwa znajdującego się w oddalonym miejscu świątyni. Ojciec Temistiusza ma być podobny do kapłana, który przygotowuje posąg bóstwa na uroczystości religijne, myjąc go i ubierając w ozdobne szaty.

<sup>8</sup> Czyli Eugeniusz, ojciec Temistiusza.

ukazywał zawsze blisko drzwi i w otoczeniu [świątyni Arystoteles], a przechodząc do Akademii z Liceum, nie zmieniał szaty, lecz często [235.d], złożony najpierw ofiarę Arystotelesowi, kończył na spełnianiu ceremonii wobec Platona. Zawsze oburzał się na tych, którzy starali się rozgraniczyć obydwu i w sposób prymitywny zbudować między nimi przegrodę. Sądził bowiem, że dla Platońskiego szалу filozofia Arystoteles jest zarówno szlachetnym początkiem, jak i murem oraz warownią. Filozofia Platona była bowiem przystępna i łatwa do zdobycia dla sofistów, a Arystoteles zbudował jej mury, ogrodził ją ze wszystkich stron i zamknął bramy przed zamachami na te nauki. Ojciec uważał bowiem, że wielu ludzi nieuzbrojonych jeszcze, z powodu chwiejności i lekkomyślności pragnie walczyć, zanim posmaruje się oliwą<sup>9</sup>. Stąd często nie są w stanie przyjść z pomocą temu, co możliwe do obrony – szlachetnej i silnej nauce, która zostaje przywiedziona do upadku i obalona przez doktrynę słabą i fałszywą [236.a].

Ojciec nigdy nie spierał się z mądrym Platonem ani nie sądził, żeby Arystoteles robił to z błędnego powodu. Uważał, że zdolny Epikur, syn Neoklesa, nie jest tym, który dzieli to, co niepodzielne<sup>10</sup>. Jeśli nawet często go wyciągał, to tylko w tym celu, aby pokazać tym, którzy go nie znają, a potem jak najszybciej skreślał Epikura z katalogu, wylawszy mu na głowę wonny olejek. Epikur bowiem był miłośnikiem przyjemności. W tym postępowaniu nie było nic zastanawiającego. Żadna [236.b] filozofia nie jest bowiem tak daleko oddalona od innych ani nie trzyma się z dala od reszty, lecz jest jak małe odgałęzienie i rozdroża szerokiej i wielkiej drogi, oddalające się od niej bardziej lub mniej, a jednak ostatecznie łączące się w tym samym punkcie.

Kiedy Ojciec mój zaprosił do siebie poetę Homera i ugościł jako praojca i początkodawcę myśli Arystoteles i Platona, wtedy szczególnie potrzebowałbyś głosu Homera, aby zacytować [236.c]: „Och, jakże miły jest wszystkim i przez wszystkich ceniony”<sup>11</sup>. Nie trzymał

<sup>9</sup> Tzn. zanim przygotowuje się do walki.

<sup>10</sup> Gra słów, odniesienie do atomizmu Epikura.

<sup>11</sup> *Odyseja*, X,38.

się bowiem z daleka od dawnej sceny ani od teatru, jako całkowicie nieczystych i obcych filozofii, lecz często złoty Menander, Eurypides i Sofokles, piękna Safona i szlachetny Pindar śpiewali razem z nim w chórze i wspólnie obchodzili misteria. Stąd nie był człowiekiem tylko jednego języka ani nie był odpowiedni tylko dla audytorium filozofów, a niezrozumiały dla retorów i gramatyków. Niejednokrotnie, słuchając wielu innych, gdy starają się powiedzieć coś filozoficznego, trudniej byłoby ci ich zrozumieć niż dialekt perski. Nigdy nie miało to miejsca w przypadku mojego Ojca, ponieważ po wysłuchaniu Go i hodowca winnej latorośli, i kowal mieli co zabrać ze sobą do domu.

Rozmawiał z władcą o władzy, z politykiem o polityce, a z rolnikiem o tym, jak uprawiać rolę. Był gorącym orędownikiem uprawy roli, przekonywał bowiem, że dla filozofa jedynym odpowiednim odpoczynkiem po trudach jest rolnictwo. Jest to szczególnie odpowiednie ćwiczenie, do tego dostarczające stosownej przyjemności człowiekowi starszemu [237.a], już i osłabionemu przez czas. Nawiedziwszy go, gdy był już starcem, często znalazłbyś go sadzącego rośliny, czyszczącego i przynoszącego sprzęty albo kierującego wodę do kanałów, tak, aby zwilżała rośliny. Mógłby sięgnąć dla ciebie po jeden ze swoich owoców, a oprowadzając po sadzie, pokazałby ci niezwykle piękne i wielkie grono. Jak genealog wywodzący rodowód kolonii z metropolii, wskazałby ci wtedy rodowód szczepu winnej latorośli [237.b]. Miał pole, które sam uprawiał, wynajdując źródła wody, które wcześniej nie były widoczne, a inne pielęgnując tak, aby to miejsce odpoczynku było piękne i odpowiednie dla filozofa. Ta ziemia, chociaż ma nie całkiem grecką nazwę<sup>12</sup>, to jednak pojawia się często na ustach Hellenów.

Odyseusz powiedział swojemu ojcu, że rośliny są odpowiednio przez niego wypielęgnowane, a on nie ma dobrej opieki, ponieważ jest ubrany w łachmany, a buty ma źle uszyte<sup>13</sup>. Ja zaś wiem o moim ojcu

---

<sup>12</sup> Chodzi o Paflagonię, która była częścią Persji, a dopiero August włączył ją do prowincji Galacji.

<sup>13</sup> *Odyseja*, 24,226-50.

to, że jeszcze przed roślinami był ustrojony i pięknie ubrany, nie dlatego, że zakładał delikatny i pięknie utkany chiton, lecz ponieważ nie miał nieuporządkowanej i pełnej prostactwa duszy. Nikt nie może Mu zarzucić, że winnicę i sad miał wypielęgnowane i płodne, a myśl ślepą i nieokrzesaną. Przeciwnie – nie mógłbyś porównać do jego krótkich zdań i napomnień ani nieustannie rosnących owoców Alkinoosa<sup>14</sup>, ani złotych jabłek Hesperyd<sup>15</sup>. Nie troszczył się bowiem w swoich mowach tylko o piękno, lecz jak mówił: w pracy na roli ci, którzy hodują tylko gaje rozłożystych [237.d] platanów i cyprysów, a zaniedbują pszenicę i winną latorośl, mają na celu bardziej rozrywkę niż pokarm. Podobnie ci, którzy w mowach troszczą się tylko o przyjemność, mają na celu jedynie to, aby oczarować słuchaczy, natomiast tego, czym karmi się dusza, lub tego, od czego staje się lepsza, ani nie potrafią, ani nawet nie starają się powiedzieć. Ci nie są jeszcze filozofami, tak jak tamci nie są rolnikami, lecz jedynie pasożytami i pochlebcami przyrządzającymi potrawy zamiast lekarzy, a sztukmistrzami zamiast trenerów.

Ojciec starał się dotrzeć do tych, którzy potrafiliby wygłosić i wyrecytować mowy słusznie zalecone przez filozofię, lecz zaniedbują działanie zalecane w mowach. Sądził, że podobni są oni do tego, kto pragnąc być zdrowym na ciele, gromadziłby lekarstwa i zioła, które starte i zmieszane mogłyby pomóc w chorobie ciała, przygotowałby ambitnie narzędzia lekarskie i mógłby powiedzieć, co Hipokrates z Kos, a co Erasistratos<sup>16</sup>, a co Diokles<sup>17</sup> [238.b], zalecają w swoich dziełach. Kiedy jednak zachorowałby i należałoby wykorzystać wszystkie tamte przygotowania, żegna leki, narzędzia i Hipokratesa, a położywszy się na łożu przykrytym purpurowym kobiercem, postawiwszy obok siebie stół, pije i raczy się do syta, a usługuje mu jakaś koryncka dziewczyna albo joński chłopiec. Nie odniesie on większej

<sup>14</sup> *Odyseja*, 7,114-129.

<sup>15</sup> Strzegły złotych jabłek należących do Hery w ogrodzie położonym na końcu świata.

<sup>16</sup> Erasistratos z Keos znany lekarz III wiek przed Chr.

<sup>17</sup> Diokles z Karystos, lekarz – IV wiek przed Chr.



korzyści z nagromadzenia leków niż tamten [238.c], gdyby uchwycił nauki filozofów i nauczywszy się ich dostatecznie, nie chciał umocnić ich czynami. Temu nie należy się nic z filozofii, tak jak tamtemu nic ze sztuki lekarskiej.

Ojciec mój sądził, że podobnie śmieszny jest atleta, który pokazując ciężarki i wyliczając ćwiczenia, obnosiłby dookoła słabe i pozbawione siły ramiona, a szyję miałby wygiętą z powodu rozwiązłości i niemocy. Do tego wstępowałby na stadion, nie chcąc uczestniczyć w zawodach, siadałby w łaźni albo w kącie dziecięcej szkoły zapasów i wyliczał myjącym się chwytym zapaśnicze. W przypadku filozofii nie trzeba zatem występować z mową popisową. Nie osądza się przecież, jak daleko ktoś zaszedł w mądrości, po tym, że mógłby umiejętnie podzielić dobra i mógłby powiedzieć, że cnota jest największym z pozostałych dóbr i przewyższa inne, nazywane dobrami ciała, mógłby też wyjaśnić, jakimi bytami z zewnątrz włada los. Przeciwnie – filozofa można poznać po tym, że zawsze myśli w taki sam sposób, jak wybiera, i przedkłada dobre czyny nad majątek i to, co przynosi sławę. Ten, kto jest usposobiony inaczej, będzie filozofować tylko językiem, ale nigdy sercem.

Przykłady tych wszystkich cech ukazywał Sokrates Ateńczyk. W domu był łony przez Ksantypę, Kritias i trzydziestu tyranów<sup>18</sup>, którzy grozili mu, że jeśli nie zmieni zdania i nie będzie służyć rządzącym państwem, to go zabiją, usuną i wyrządzą krzywdę [239.b]. A jednak nie bał się. Nie dał się zastraszyć ani nie uważał niczego innego za tak niebezpieczne, przerażające i straszne jak to, że zło powstanie zamiast dobra, a zamiast tego, co pobożne – bezbożność. Dlatego ani nie sprowadził Leona Salamińczyka<sup>19</sup>, ani nie uległ sile, aby zagłosować przeciw strategom skupionym przy Peryklesie, Erasinidesie i Diomedesie<sup>20</sup>, chociaż sam lud w ten sposób rozkazywał mu, krzycząc z głębi zgromadzenia. Lecz ani kiedy skazali go Ateńczycy,

<sup>18</sup> Rządy oligarchów ustanowione przez Spartę po przegranej przez Ateny wojnie peloponeskiej, charakteryzowały się okrucieństwem.

<sup>19</sup> *Obrona Sokratesa* 32c-d.

<sup>20</sup> *Obrona Sokratesa* 32b-c.

ani kiedy był w więzach, nie uczynił ani nie powiedział do towarzyszy obecnych w więzieniu nic podłego ani niegodnego. Przeciwnie, filozofował o duszy i objaśniał sprawy Hadesu: jakie dobra czekają tam cnotę, a jakie kary i tortury czekają wadę<sup>21</sup>. Niedługo potem Ateńczycy żalowali Sokratesa i oddali Meletosowi<sup>22</sup> sprawiedliwość za tamten proces. Natomiast Anytos sam uciekł z miasta i przez wzgląd na Sokratesa ukamienowali go mieszkańcy Heraklei w Poncie. Teraz na tym miejscu na przedmieściach, niedaleko morza, gdzie mieszkańcy Heraklei rzucali w samego Anytosa kamieniami, jest pokazywany jego grób.

Mój ojciec wyróżniał się czynami [239.d] bardzo zbliżonymi do czynów Sokratesa. Stoczył wiele jawnych i publicznych walk, oraz nie mniej błahych w domu i swoim gospodarstwie. Wszystkie je znośił cierpliwie i ze spokojem, ponieważ filozofię należy wybrać nie słowem, ale czynem.

Mieli rację dawni ludzie, ubóstwiając Heraklesa, syna Dzeusa i Alkmeny, przygotowując mu święte obrzędy i składając mu ofiary, nie tylko dlatego, że należą się mu jako herosowi, jako demonowi [duchowi] i wreszcie [240.a] jako bogu, ale ponieważ Herakles stał się wzorem cnoty. Obchodził przecież ziemię oczyszczając ją z okrutności tyranów i strasznych bestii. Co do mnie, sądzę, że wada jest bardziej gwałtowna niż dziki, silniejsza od lwów, zuchwalsza od różnokształtnego psa, a głów ma więcej niż hydra<sup>23</sup>. Godne więc jest, żeby ci, którzy zwyciężyli tę bestię i pokazali, że jest słaba, mieli na publiczny koszt wystawioną świątynię i kapłanów przygotowanych do sprawowania kultu.

Nie jest więc [240.b] niestosowne, żeby ci szlachetni, odwracający zło ludzi, strażnicy ludzkiego gatunku<sup>24</sup>, uwolniwszy się od ciała, mieli udział w boskości. Wydaje mi się, że bogowie chcą znowu poka-

<sup>21</sup> Zob. Platon, *Fedon*.

<sup>22</sup> Razem z Anytosem i Lykonem był oskarżycielem Sokratesa.

<sup>23</sup> Temistiusz odnosi się do kilku z dwunastu prac Heraklesa: schwytanie dzika erymantejskiego, zabicie lwa nemejskiego, złapanie psa Cerbera, zabicie hydry.

<sup>24</sup> Hezjod, *Prace i dni*, 123; Platon, *Państwo*, 469.a

zać i przypomnieć ludziom, do czego zdolna jest doskonałość<sup>25</sup> duszy ludzkiej. I jak dawniej Heraklesa, a potem znowu Sokratesa, tak teraz Ciebie, Ojczy, po długim czasie bogowie sprowadzili na ziemię i jej ukazali.

Dla Ciebie ta błoga i szczęśliwa walka już się zakończyła, powróciłeś do tych błogosławionych i szczęśliwych, którzy Cię tu wysłali. Zostawiłeś nas na wzburzonym morzu Ate<sup>26</sup>, nie mamy nikogo, kto by wyciągnął do nas rękę, gdy próbujemy wydobyć się i wynurzyć wreszcie z błota i mułu. Dalej musimy iść w Twoje ślady, jeśli oczywiście kiedyś nasze moglibyśmy zmieścić w Twoje. Często mnie wypróbowałyście, jak orły swoje młode, czy jestem w stanie utrzymać wzrok i wytrzymać blask prawdy. Często odsyłałeś mnie, napełniwszy nadzieją prawdy, cieszyłeś się i radowałeś, gdy [240.d] dowiodłem, że jestem Twoim prawdziwym potomkiem, patrząc w słońce bez mrużenia oczu. Wtedy przyzwyczailem się trzymać oczy otwarte, teraz zaś je zamykać, lecz ze względu na Twój trud i osąd jestem zmuszony do walki, aby nie ukazać się wszystkim jako syn ojca nie – filozofa.

Przyjdź z niebios z pomocą swojemu synowi i zlej, o błogosławiony, na modlącego się do Ciebie siłę i odwagę do walki.

*Thum. Monika Komsta*

---

<sup>25</sup> Czyli cnota.

<sup>26</sup> Bogini zaślepienia i pychy.



**Sergio R. Castaño**

National Council for Scientific Research (CONICET)

Argentyna

## **Najwyższa zasada prawomocności politycznej w tradycji tomistycznej. Teologia polityczna Julio Meinvielle (1905-1973)**

### **I. Najwyższa zasada prawomocności politycznej u św. Tomasza**

Podjmując się zagadnienia skutków prawa, św. Tomasz przypomina fundamentalną zasadę swojej filozofii politycznej wskazującą, że zadaniem prawa jest doprowadzenie poddanych do cnoty. Innymi słowy, skutkiem prawa (a także pozytywnej normy prawnej) jest uczynienie dobrym tego, kto według niego postępuje. A zatem prawo może czynić dobrym tego, kto jest mu poddany, zarówno w odniesieniu do konkretnego systemu politycznego, jak również w sensie absolutnym. Ale nas interesuje następujące twierdzenie Akwinaty, przekazane w kolejnym zdaniu: jeśli intencja prawodawcy jest ukierunkowana ku *prawdziwemu dobru wspólnemu, którym jest dobro kształtowane przez boską sprawiedliwość*, wówczas prawo – a także system, w którym to prawo funkcjonuje – pragnie czynić ludźmi dobrymi w sensie absolutnym<sup>1</sup>. Ponadto, pierwszorzędnym fundamentem prawomocności politycznej jest dla św. Tomasza polityczne dobro wspólne, które pozostaje jednocześnie ukierunkowane na nadprzyrodzone dobro wspólne, to znaczy – immanentne dobro wspólne ukształtowane przez prawo Boże. Zobaczmy, jak wyjaśnia Akwinata tę kluczową sprawę w innych swoich dziełach.

---

<sup>1</sup> *S. Th.*, I-IIae., 92, 1 c.

## II. Kościół i wspólnota polityczna w *De regno*

Określenie celu człowieka powinno dokonać się w harmonii z ustaleniem celu wspólnoty politycznej. W istocie to, co zostanie odniesione do celów człowieka w sferze indywidualnej, będzie ważne analogicznie dla dóbr wspólnych w społeczeństwie, gdyż dla Akwinaty dobro wspólne posiada naturę osobową; więcej nawet, dobro wspólne jest najlepszym dobrem osoby<sup>2</sup>. Skoro rządzenie polega na prowadzeniu do celu, to, gdyby celem człowieka było zdrowie, wówczas zadanie rządzącego polegałoby na praktykowaniu medycyny. Jeśli celem człowieka byłoby posiadanie bogactw, rządzący powinien być ekonomistą; a jeśli celem byłaby wiedza, którą człowiek byłby w stanie zdobyć sam z siebie, księciem byłby profesor. Jest jednak inaczej, gdyż celem (immanentnym) człowieka jest jego osobowa doskonałość (dobre życie) w wypełnianiu cnoty. Dlatego właśnie celem wspólnoty politycznej jest dobre życie społeczne w zgodzie z cnotą. W tym sensie, jeśli ostatecznym celem człowieka byłoby dobro immanentne, wówczas cel społeczności ludzkiej również byłby immanentny względem niej i dlatego kierunek tejże wspólnoty w stronę swojego dostępnego dobra nie przekraczałby naturalnych zdolności człowieka. Ale jak zaznacza św. Tomasz, ostatecznym celem ludzi, którzy pragną żyć cnotliwie we wspólnocie politycznej, jest osiągnięcie rozkoszowania się Bogiem w życiu wiecznym. Zatem ten cel ostateczny, nadprzyrodzony i transcendentny, może zostać osiągnięty jedynie dzięki łasce. Ponadto istnieje pewne królestwo, które nie jest polityczne i nie zostało powierzone książętom, ale kapłanom, a w konsekwencji, wikariuszowi Chrystusa. Wychodząc od tych założeń, filozof dochodzi do pewnego wniosku: temu, do którego należy troska o cel ostateczny,

---

<sup>2</sup> To klasyczne twierdzenie Charles de Koninck (por. *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, U. Laval-Éditions Fides, Québec-Montréal, 1943, ss. 7-9); utrzymywane również wyraźnie przez św. Tomasza: "*bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana*" (*S. Th.*, II-IIae., 124, 5 ad 3um). Osiąga ono swoje pełne znaczenie, jeśli odniesie się je do nadprzyrodzonego dobra wspólnego, którym jest sam Bóg.

powinni pozostawać posłuszni ci, którzy są odpowiedzialni za cele pośrednie, to znaczy, rządzący republiką powinni być kierowani przez kapłaństwo<sup>3</sup>. Ten prymat perspektywy religijnej nad polityczną jest w opinii Akwinaty prawdą dostępną dla ludzi wszystkich kultur, z których dobrych przykładów historycznych dostarczają sami Rzymianie i Celtowie. Jakkolwiek będzie, ponad zasadą racjonalnie poznawalną co do wyższości władzy duchowej nad doczesną, pojawia się reguła ewangeliczna podporządkowania władzy kapłaństwu, a konkretnie i formalnie, podporządkowanie systemu prawnego wspólnoty politycznej prawu Bożemu, którego ostateczna interpretacja należy do stolicy rzymskiej<sup>4</sup>.

W zgodzie ze strukturą ontologiczną rzeczywistości społecznej, odpowiedzialny za osiągnięcie pewnego celu, podporządkowanego jednak celowi ostatecznemu, powinien zadbać o to, aby powierzony mu cel zachował relacje z celem ostatecznym. Król, dla którego specyficznym i bezpośrednim celem jest osiągnięcie politycznego dobra wspólnego, powinien powiązać porządek wspólnoty z nadrzędnym prawem Bożym. Jasno widać powód: jeśli celem dobrego życia jest wieczna szczęśliwość, zatem król powinien w taki sposób uporządkować *polis*, aby ułatwić ludziom osiągnięcie tego celu; a jednocześnie, w miarę możliwości, przeszkodzić temu wszystkiemu, co mogłoby temu zaszkodzić<sup>5</sup>.

W odniesieniu do nauki św. Tomasza o podporządkowaniu świata politycznego porządkowi świętemu (reprezentowanemu przez Kościół katolicki), należy zauważyć, że a) stanowisko Akwinaty będzie zawsze spójne z ideami zawartymi w *De regno*, b) ale jednocześnie nie pomija niezbędnego namysłu roztropnościowego nad okolicznościami socjo-kulturowymi, które mogą pojawić się w konkretnej rzeczywistości historycznej. W odniesieniu do pierwszego warto wspomnieć twierdzenie o prawomocności detronizacji przez władzę kościelną

<sup>3</sup> *De regno*, I, 15, n° 75-79.

<sup>4</sup> *De regno*, I, 15, n° 80-83.

<sup>5</sup> *De regno*, I, 16, n° 84-86.

niewiernego księcia-apostaty, który stwarza zagrożenie dla wiary podanych na łonie wspólnoty chrześcijańskiej<sup>6</sup>. Natomiast w odniesieniu do drugiego trzeba zwrócić uwagę na miejsce, jakie w nauczaniu Tomaszowym zajmuje godziwość kryterium tolerancji innych kultów; podobnie jak niegodziwość narzucania innym siłą wiary Kościoła<sup>7</sup>. Przytoczone zasady będą podtrzymywane i bronione przez późniejszą tradycję katolicką aż po nasze czasy.

Przyjrzyjmy się – w wielkim skrócie – jak stawiał i bronił tez dotyczących państwa chrześcijańskiego współczesny wielki tomista argentyński.

## JULIO MEINVIELLE. KONCEPCJA ŻYCIA POLITYCZNEGO

### I. Wybór autora i problematyki

Wybraliśmy postać Julio R. Meinvielle`a (Buenos Aires, 1905-1973), gdyż jawi się jako uznany teoretyk – a jednocześnie teolog i filozof – ważnego tematu relacji między Kościołem a państwem, który starał się rozwijać w naszych czasach w duchu nauki Akwinaty<sup>8</sup>. Carlos A. Sacheri – błyskotliwy argentyński uczeń filozofa tomistycznego Charlesa de Konincka – profesor Uniwersytetu w Buenos Aires oraz członek Narodowej Rady Badań Naukowych, zamordowany przez

---

<sup>6</sup> *S. Th.*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2; zob. „Słuszna władza niewiernych i autonomia polityki. Egzegeza tomistyczna”, w *Studi Tomistici* n° 60, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma, 1995.

<sup>7</sup> *S. Th.*, II-IIae, q. 10, aa. 8, 11 y 12.

<sup>8</sup> Julio Meinvielle nie jest jedyną postacią współczesnego tomizmu, który podkreślał rolę dobra wspólnego nadprzyrodzonego w konfiguracji wspólnoty politycznej (por. Osvaldo Lira, *El orden político*, Covadonga, Santiago de Chile, 1985, ss. 98nn).



partyzantkę w wieku 41 lat za swoją deklarowaną przynależność do Kościoła katolickiego, tak wyraził się na temat naszego autora w prologu do dzieła *Komunizm w rewolucji antychrześcijańskiej*: „Książka potwierdza perspektywę teologiczną, właściwą dla myśli autora, *cywilizacji chrześcijańskiej* lub *miasta katolickiego*, to znaczy, *christianitas*. W odniesieniu do tego trzeba zaznaczyć, że Julio Meinvielle jest największym teologiem tematu *christianitas* w XX wieku. To wszystko stale [...] przenika jego pracę intelektualną”<sup>9</sup>.

Zanim zaczniemy rozważać relację Kościoła i państwa, wypada zatrzymać się nieco na koncepcji życia politycznego u Meinvielle’a, ponieważ ze znamiennej oceny porządku politycznego, której dokonuje nasz autor, rodzi się zasadnicza część fundamentu obrony zasady chrześcijaństwa.

## II. Sens życia politycznego

Meinvielle zauważa, że współczesne koncepcje filozoficzne (w znaczeniu nie chronologicznym, lecz doktrynalnym) dostrzegają i akceptują pewne zło konieczne w życiu politycznym. Dzięki temu wiążą się z zadaniami rządu, wewnątrz powiązanymi z życiem politycznym, rozumianymi w kontekście przymusu. Oznacza to, że potrzeba rządu wiąże się z zadaniem ukrócenia zła moralnego, w ostatecznym rozrachunku – i przyjmując przy tym perspektywę teologiczną – skutków grzechu. W ten sposób postrzegany jako mniejsze zło – względem wolnego zła ludzkiego – im większy będzie stopień doskonałości duchowej ludzi (w inteligencji i cnocie), tym mniejsza będzie potrzeba rządu politycznego. Przeciwnie, „prawdziwi tomiści (do których bez wątplenia zalicza samego siebie), widzą w polityce – a zatem również w rządzeniu – rzeczywistość przede wszystkim porządkującą i nie przymusu; zakorzeniona w nienaru-

---

<sup>9</sup> *El comunismo en la revolución anticristiana*, 3ª edición, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1974, s. 9.

szalnej konieczności, nie tworzona w nieistotnym wymiarze ludzkim. Dlatego rządzenie *polis* bazuje na konieczności prowadzenia wszystkich do dobra wspólnego politycznego<sup>10</sup>. Jego zdolności porządkujące nie tłumaczą się obowiązkiem przeciwstawiania się złu, lecz wręcz przeciwnie – prowadzeniem organicznego ciała społecznego, pluralistycznego i hierarchicznego do największego dobra możliwego do zdobycia w sferze ziemskiej<sup>11</sup>. Autor stawia w ten sposób jeden z podstawowych tematów filozofii politycznej. Chodzi o jasne odróżnienie od siebie teorii chcących wyjaśnić politykę poprzez ludzkie zło i tych, które widzą jej potrzebę w konieczności zdobycia pewnego dobra, którego jest nie do osiągnięcia przez grupy wyizolowane. Innymi słowy, polityka nie stanowi dobra *raigambre* czysto utilitarnego, lecz dobro cenne samo w sobie, powstałe dzięki dobru człowieka i dla jego większego dobra<sup>12</sup>.

Nie zatrzymując się dłużej nad tym tematem, pragniemy zaznaczyć jedynie tę myśl Meinvielle`a jako niezwykle cenną przy podejmowaniu tematu sensu wyznaniowości państwa. Istotnie, z perspektywy chrześcijańskiej, jeśli państwo i polityka są postrzegane jako skutki braków i są wyjaśniane poprzez zło, trudno będzie pogodzić podobną orbitę z inną, która jest nośnikiem większych dóbr. Zatem,

<sup>10</sup> Nasz autor, za św. Tomaszem i Arystotelesem, przypomina, że doskonałość będąca w zasięgu człowieka w ramach porządku naturalnego jest głównie aktywna, a jej najwyższym przejawem są cnoty polityczne. „Dana społeczność polityczna czy państwo będą o tyle bardziej doskonałe o ile bardziej będą *uczestniczyć* w życiu kontemplacyjnym; ale jej istota jest aktywna lub moralna” - precyzuje Meinvielle. Ze swej strony, do pełnej kontemplacji dochodzi się jedynie dzięki działaniu Boga i Jego Kościoła (*Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, 2<sup>a</sup> ed., Éfeta, Buenos Aires, 1994, ss. 146-148).

<sup>11</sup> Meinvielle ujął temat społeczności politycznej jako pluralistycznego porządku społeczeństw w relacji do ich subordynacji w „El problema de la persona y la ciudad”, w: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. III, ss. 1898-1907.

<sup>12</sup> *Crítica* ..., ss. 328-330; por. także ss. 252-3 i 279. Studiujemy tę kwestię z punktu widzenia systematycznego oraz historyczno-doktrynalnego w „La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política”, w: Sergio R. Castaño – Eduardo Soto Kloss (red.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho - Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

jeśli państwo w swej istocie będzie jedynie strukturą poskramiającą zło, wówczas stanie się albo czystym narzędziem przymusu w służbie Kościoła, albo będzie oddzielone od miłości ewangelicznej i doskonałości ludzkiej.

## ISTOTA *CHRISTIANITAS*

### I. Definicja i charakterystyka *Christianitas*

Temat *christianitas*, jak zaznacza Sacheri, często powraca w dziełach Meinviell'a – spotykamy się w nich z licznymi opisami *miasta katolickiego* (to jeden z synonimów). W jednym ze swoich wczesnych pism poświęconych teologii historii Meinviell definiuje *christianitas* jako „zbiór narodów, które publicznie pragną żyć w zgodzie z prawami Świętej Ewangelii, której depozytariuszem jest Kościół”. Pojęcie ‘chrześcijaństwa’ zakłada więc zgodność wewnętrznego prawa publicznego z nauczaniem Kościoła i papieża. A konkretnie, istota chrześcijaństwa polega na uznaniu boskości Chrystusa wyrażanej nie przez zwykłe akty kultu, lecz przez regulacje prawne państwa. Grzechy narodów chrześcijańskich przed rewolucją francuską, choćby były wielkie, to jednak nie mają wpływu na bezbożności kolektywną i publiczną. Pojęcie chrześcijaństwa nie oznacza więc braku wszelkiej niesprawiedliwości; ale wydaje się sprzeczne z grzechem bezbożności politycznej, polegającej na negowaniu królewskości Chrystusa i obowiązywalności publicznej Jego prawa; na „całkowitym braku znajomości duchowego zwierzchnictwa” Kościoła<sup>13</sup> – ze strony społeczności chrześcijańskiej.

Założeniem pozytywnej legislacji ludzkiej podporządkowanej Ewangelii jest fundamentalna zasada prawdziwego chrześcijaństwa, tzn. „że władza publiczna winna publicznie wyznawać Religię

<sup>13</sup> *Hacia la Cristiandad*, Adsum, Buenos Aires, 1940, ss. 14-16.

*Katolicką*<sup>14</sup>. To wyznanie wiary przez władze Państwa, przeciwne wszelkiej neutralności religijnej sfery publicznej, zawiera w sposób konieczny, na mocy samego przykładu władzy politycznej i prawnej, propagowanie i promowanie poprzez środki i drogi właściwe dla legislacji pozytywnej, prawdy katolickiej dotyczącej całości życia społecznego. Autor obficie cytuje w swoich wywodach zdania z encyklik *Quanta Cura* (Piusa IX) oraz *Inmortale Dei* (Leona XIII). Dla Meinvielle`a, w zgodzie z wspomnianym nauczaniem papieskim, wydaje się czymś niegodziwym proponowanie władzy politycznej, która byłaby obca wszelkiej religii. W istocie normy życia publicznego w mieście katolickim winny być katolickie. Takie właśnie było stanowisko Tomasza z Akwinu w *De regno*, przytaczane również przez naszego autora: „Ten, do którego należy czuwanie nad celem ostatecznym, [w ostateczności papieżowi] winni być poddani ci wszyscy, do których należy czuwanie nad celami poprzedzającym cel ostateczny [książęta]”<sup>15</sup>.

Podsumowując, jak twierdzi Meinvielle w *Katolickiej koncepcji polityki* (1932), swoim pierwszym dziele filozoficzno-politycznym, cel poszczególnej osoby jest analogiczny do celu społeczności politycznej, gdyż cel tej ostatniej (choć skomplikowany, wieloraki i realizowany przez wielu) jest *ludzki* ze względu na naturę dobra, które go określa. Dlatego tak jak chrześcijanin wyznaje wiarę w Chrystusa i Jego Kościół – i przestrzega jego przykazań – tak chrześcijańska społeczność polityczna, w sposób analogiczny, przyjmuje normy prawa naturalnego i prawa ewangelicznego tak jak je przedstawia Kościół<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou Lagrange, OP*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948, s. 29, podkreślenia autora.

<sup>15</sup> *Respuesta a dos cartas ...*, ss. 36-37; por. także *Concepción católica de la política*, en Julio Meinvielle, Dictio, Buenos Aires, s. 146. Pominięcie religii w konstytucji argentyńskiej z 1949 rozczarowało Meinvielle`a (który z drugiej strony był głębokim krytykiem porządku polityczno-ekonomicznego reprezentowanego przez tę kartę) (por. “La nueva Constitución”, w *Presencia*, 25/3/1949, zebrane w: Julio Meinvielle, *Política Argentina 1949-1956*, Trafac, Buenos Aires, 1956, ss. 38-39).

<sup>16</sup> *Concepción católica ...*, s. 150.

## II. *Christianitas*, niereakcyjna forma polityczna

W tym miejscu może uchodzić za zbyt nachalne wprowadzenie zagadnienia, które z naciskiem podkreślał nasz autor w swym dziele. Chodzi o nieustępowność miasta katolickiego. Z jednej strony Meinvielle przyjmuje osąd Leona XIII z *Inmortale Dei* w odniesieniu do średniowiecza: „Był czas, w którym filozofia Ewangelii rządziła państwami”. Ale jednocześnie Meinvielle często przytacza słowa papieża św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique* dotyczące historycznego faktu istnienia chrześcijaństwa: „Istniało. Istnieje. Jest to cywilizacja chrześcijańska. To Miasto Katolickie. Nie chodzi o nic więcej, jak o jej bezustanne ustanawianie i odnawianie na naturalnych i boskich fundamentach, chronienia jej od ataków ciągle nowych ze strony współczesnych utopii, od Rewolucji i bezbożności: *omnia instaurare in Christo*”. W tej linii kontynuacji i odnowy nasz autor utrzymuje, że średniowiecze nie wyczerpuje istoty chrześcijaństwa i nie utożsamia się całkowicie z średniowieczem. Oznacza to, że inne narody i inne kultury mogą stworzyć miasto katolickie, pod warunkiem, że będą przestrzegać prawa Ewangelii i uczynią je prawem własnym<sup>17</sup>. Nie chodzi więc o powrót do *ancien régime* ani do średniowiecza, lecz o wykazanie, w jakiej mierze cywilizacja opuszczała zasady porządku naturalnego i chrześcijańskiego i z tego powodu powiększała swój dekadentyzm. Chodzi zatem o ponowne odkrycie ważności tych zasad bez utraty zdobytych postępów osiągniętego w ciągu wieków rozwoju naukowego i technicznego, jak również podniesienia na wysoki poziom kultury i dobrobytu zarówno jednostek, jak i grup, tak jak to zdołano osiągnąć współcześnie<sup>18</sup>.

Meinvielle postuluje *christianitas* jako obowiązowność tego, co stale ważne; jako aktualność prawdy o człowieku i społeczeństwie zawsze odnawialną, która nie zamyka się w zmiennej i uprzedniej rzeczywistości historycznej, lecz wymaga jego korzystnej konkretyzacji

<sup>17</sup> *El comunismo ...*, s. 41-46.

<sup>18</sup> *El progresismo cristiano*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss. 35-37.

w każdej z epok, a w szczególności w tych, w których cywilizacja chrześcijańska nie zniknęła. Jak powiada nasz teolog, odwołując się do św. Pawła i Emila Brunnera, „chrześcijanin powinien odkupić czas, wchodząc w czas”<sup>19</sup>.

### III. Kościół i państwo: ich cele i ich skutki

Porządek naturalny ludzkich celów społecznych zostaje wyniesiony, nie zaś zanegowany, dzięki przyjęciu ze strony społeczności politycznej dobra prawdy nadprzyrodzonej. Tak stawia tę kwestię autor.

Doskonałość poszczególnej osoby osiąga się poprzez uczestnictwo w wielorakich dobrach wspólnych tych społeczności, które dana osoba współtworzy. Taki pluralistyczny porządek, w sposób konieczny zawierający stopniowość, osiąga swą kulminację w politycznym dobru wspólnym. Ten natomiast ustanawia cel bezpośrednio i własny wspólnoty politycznej. Chodzi o pewien cel cnotliwy, który władza polityczna powinna wykorzystywać do tego, aby kierować osoby, rodziny i ciała pośrednie – odnosząc się do ich szczególnych okoliczności i *idiosincracia* – do porządku dóbr materialnych, kulturalnych i moralnych, które je udoskonalą. Ale doskonałość części, trzeba to przypomnieć, realizuje się jako *skutek* jego ukierunkowania na dobro wspólne jako celu ostatecznego w planie ziemskim. Każda poszczególne osoba doskonali się, przyłączając się, jak część do całości, do dobra politycznego osiąganego przez organizmy społecznej pod kierunkiem władzy politycznej. Następnie, polityczne dobro wspólne, bezpośredni cel władzy, tworzy cel ostateczny – to znaczy, najcenniejsze z dóbr – poszczególnych osób i grup społecznych. Z jednej strony określa się w ten sposób całkowity cel w porządku naturalnym (polityczne dobro wspólne),

---

<sup>19</sup> “De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la Historia”, en *Diálogo*, n° 1, s. 32.

a z drugiej – przyczyna sprawcza całkowita i właściwa do jego osiągnięcia (wspólnota autarktyczna). Jest to „czysto naturalna ekonomia rzeczy”. Gdy osoby zostaną wyniesione do porządku nadprzyrodzonego, wówczas ten wspólnotowy ruch ku dobru wspólnemu, bez uszczuplenia jego sensu oraz traceniam czegokolwiek z celu *polis*, musi zostać odniesiony do dobra, które jest absolutnie ostateczne. Chodzi tutaj o doskonałe dobro w sensie absolutnym, samego Boga, właściwy cel niebieskiej *polis*, którą jest Kościół. Ale Meinvielle wraz z wielkim tomistą hiszpańskim Santiago Ramirezem (*De Beatitude*) ostrzegają, że jeśli polityczne dobro wspólne nie będzie znajdować się w harmonii z nadprzyrodzonym dobrem wspólnym, wówczas źle będzie mógł pierwszy podporządkować się drugiemu: „Miasto ukierunkowane na wolność, a nie na *dobro wspólne*, nie może jako miasto być *samo w sobie* dobre, gdyż jest pozbawione tej formy, która jedyna czyni je dobrym. A jeśli nie jest dobre, nie jest możliwe jego podporządkowanie Kościoła”. Innymi słowy, wspólny cel nadprzyrodzony jest w stanie nadać cel porządkowi skierowanemu na uczestniczące dobro ludzkie, nie zaś upadły porządek, skupiony na cząstkowych dobrach postrzeganych jako najwyższe. Gdy powstanie taki porządek, wówczas nie ma transmutacji, lecz następuje podporządkowanie celów – zaznacza Meinvielle. Tak jak każda osoba podporządkowuje (w znaczeniu unikania wszelkiej sprzeczności i jako odniesienie) swoje indywidualne dobro politycznemu dobru wspólnemu, tak władza publiczna, której bezpośrednim i bliskim celem jest promocja tego dobra, powinna podporządkować swoje działanie nadprzyrodzonemu dobru wspólnemu, którego strzeże Kościół. Publiczne uznanie prawdy przechowywanej w Kościele nie przekształca porządku wspólnoty politycznej<sup>20</sup>. W formule autora porządek społeczny nie *zmienia* ani nie *odejmuje* nic z niego, lecz *dodaje* cel najbardziej wartościowy i w konsekwencji ostateczny. W ten sposób ten transcendentny cel staje się najwyższą zasadą

---

<sup>20</sup> Na temat delikatnej kwestii powstałej przez podporządkowanie aktu religii dobru wspólnemu politycznemu por. *Crítica* ..., ss. 255-7nn.

regulacji normatywnej porządku publicznego wspólnoty. Wówczas poszerza się tomistyczna zasada pełnej godziwości postępowania (sprawiedliwy ustrój w sensie absolutnym) na porządek polityczny regulowany przez boską sprawiedliwość, jak twierdzi św. Tomasz w *Sumie teologii* (I--IIae., 92, 1 c.)<sup>21</sup>.

## IV. Właściwości porządku chrześcijaństwa

### 1. Funkcje państwa katolickiego

Prawo, którego domaga się Kościół, a które państwo powinno chronić, twierdzi Meinvielle, bazuje na prawdzie Boskiej, której depozytariuszem jest Kościół, a która winna być przekazywana wszystkim ludziom. Głoszeniu Ewangelii ze strony wspólnoty religijnej winna odpowiadać obrona państwa. Ta zaś, na mocy troski o rozpowszechnianie nauki o Bogu, jest wyposażona we władzę interdykcji tych wszystkich działań, które nie tylko są uszczerbkiem względem godności Stwórcy („prawa Boga”), lecz również dotyczą głoszenia przesłania zbawienia i wprowadzają niepokój do sumień. Do tego ostatniego rodzaju działań możemy zaliczać publiczne sprawowanie kultu i prowadzenie prozelityzmu religijnego przez inne wyznania.

W tym zatem, co bezpośrednio odnosi się do wspólnoty politycznej, z własnym celem natury ziemskiej, rola państwa w odniesieniu do rozkrzewiania wiary jest zasadniczo negatywna: polega na usuwaniu przeszkód, które uniemożliwiają lub utrudniają ewangelizację społeczności, nie szanują godności osób, kultu czy spraw świętych<sup>22</sup>. Jednak wypełniając swoje własne i specyficzne obowiązki jako wspólnota polityczna (która wyznaje wiarę w Boga), państwo

<sup>21</sup> *Crítica* ..., ss. 208-211 i 325-328.

<sup>22</sup> Według stwierdzenia autora w *Concepción católica de la política*, w tym aspekcie państwo jest „świeckim ramieniem w służbie Kościoła, aby powstrzymać rozszerzanie się błędów i nigdy w celu głoszenia prawdy” (s. 148).



oddziałuje wzorcą przyczynowością swojej legislacji (podporządkowanej Objawieniu) na wszystkich członków wspólnoty; a chociaż nie stosuje żadnej siły fizycznej, to jednak ciąży na postępowaniu członków jej skuteczność właściwa największym uprawnieniom do stosowania przymusu<sup>23</sup>. W tej kwestii Meinvielle przyjmuje jako własną tezę proveniencji arystotelesowskiej i tomistycznej (por. *S.Th.*, I-II, q.95, a.1) o pozytywnej wartości siły jako narzędzia w służbie cnoty. Stąd użyteczność przymusu, który wzmacnia skuteczność prawa i będzie ukierunkowany w państwie katolickim na obronę wiary i uchronienie ludzi od życia sprzecznego z prawdą ewangeliczną<sup>24</sup>.

Podsumowując, podporządkowanie zakłada służebność państwa względem materii religijnej. Stąd najbliższy (i własny) cel wspólnoty politycznej zawsze będzie polegał na promowaniu życia cnotliwego. Natomiast cel ostateczny (pośredni) państwa katolickiego to przygotowywanie dróg, które poprowadzą jego członków do życia wiecznego<sup>25</sup>.

## 2. Znaczenie wyrażenia *władza pośrednia Kościoła*

Doktryna o uznaniu i podporządkowaniu wspólnoty politycznej prawu ewangelicznemu otrzymała w katolickiej tradycji teologicznej i filozoficznej określenie *władzy pośredniej*. W tym wyrażeniu uwypukla się jurysdykcję władzy duchowej nad tymi obszarami życia obywatelskiego, w których mógłby zawierać się cel nadprzyrodzony. Bez wątpienia akcentuje się *podstawę* dla władzy kościelnej, aby dokonywała interwencji jako ostateczna instancja w regulacji tych obszarów<sup>26</sup>. Zwłaszcza epoka średniowiecza знаła wzajemne

<sup>23</sup> *De Lamennais a Maritain* 2<sup>a</sup> ed., Theoria, Buenos Aires, 1967, s. 123.

<sup>24</sup> *De Lamennais a Maritain*, ss. 145-152.

<sup>25</sup> *De Lamennais a Maritain*, s. 151.

<sup>26</sup> Jako punkt odniesienia tej tradycji warto wybrać doktrynę Akwinaty. W zgodzie z nią posłuszeństwo sprawia obowiązek ufundowany na konieczności osiągnięcia celu społecznego, cel, którego nie można byłoby osiągnąć bez funkcji kierowniczej

przenikanie się władzy duchowej i doczesnej w prowadzeniu spraw publicznych. Ale w nowożytności to rozwiązanie jest coraz trudniejsze. Stąd usunięcie rządzącego czy odwołanie się władzy kościelnej od pewnego rozporządzenia – aby podać dwa przykłady – mogą być traktowane jako właściwe dla danego momentu historycznego, w którym obie społeczności, duchowa i doczesna, zasadniczo posiadały te same osoby jako członków. Po wiekach absolutystycznej absorpcji i liberalnych rozwiązań kulturalnych ta sytuacja – jak zauważa nasz autor – uległa zmianie. Niemniej jednak sama zasada zostaje zachowana w miarę, jak się uzna ostateczne podporządkowanie systemu politycznego i prawnego zasadom prawa ewangelicznego i wyznania wiary przez organy wspólnoty samowystarczalnej. W istocie nie chodzi wówczas o wyraźne i bezpośrednie interwencje najwyższej hierarchii kościelnej na życie publiczne, lecz „na korygujący wpływ na rzeczy doczesne poprzez ogólne nauczanie i wychowanie, które ofiaruje wszystkim narodom”; w normalnych warunkach (nie nadzwyczajnych), tak zwana *władza pośrednia* realizuje się „poprzez spontaniczne nauczanie prawa ewangelicznego i ogólne nauczanie Kościoła, a kiedy ten uzna to za stosowne, również w odniesieniu do szczegółowych rad”. Takie właśnie było spojrzenie pierwszego Maritaina (w jego *Primaute du spirituel*), które Meinvielle cytuje i czyni swoim<sup>27</sup>.

---

rządzącego. El corolario, które natychmiast wyłania się z takiej tezy polega na twierdzeniu *debitum oboedientiae* względem przełożonego jedynie w odniesieniu do tych środków, które podporządkowują się specyficznemu celowi powierzonymu temuż przełożonemu. Zastosowanie tej zasady do przestrzeni „dwóch mieczy”, pomimo oczywistej wyższości sfery duchowej nad doczesną (wyrażająca się w wyższej godności papieża względem książąt świeckich), nie oznacza, że istnieje tytuł do władzy, który obligowałby chrześcijanina do okazania mu posłuszeństwa w sprawach czysto politycznych. W istocie w tym obszarze winno okazywać się posłuszeństwo rządowi republiki i nie papieżowi - ani, *a fortiori*, biskupom i arcybiskupom, których władza pochodzi od papieskiej (por. *In II Sententiarum*, d. 44, c. 2 art. 2 c.; art. 3 c., ad lum., ad 4um. oraz “ekskurs” pod koniec księgi II).

<sup>27</sup> *De Lamennais a Maritain*, ss. 144-5; o doktrynie wielkich doktorów scholastyki poświęconej katolickiej teorii polityczno-prawnej w tym temacie, Bellarmina i Suareza, zob. *ibid.*, ss. 87-88.

*CHRISTIANITAS* I PRZEMIJALNOŚĆ HISTORYCZNA

**I. „Teza” i „hipoteza”.**  
**Zasada państwa katolickiego i uwarunkowania,**  
**które wpływają na założenia historyczno-socjologiczne**

W tym akapicie pragniemy postawić nieuniknioną kwestię. Już w czasach wielkiego teologa włoskiego Mateo Liberatorego (1870)<sup>28</sup> miało swoje własne miejsce w społeczeństwie teoretyczne rozróżnienie – o którym już wspominaliśmy – między katolicką zasadą władzy pośredniej Kościoła nad sferą doczesną („teza”) i konkretną sytuacją kulturalno-polityczną współczesnych społeczeństw („hipoteza”).<sup>29</sup>

### **1. Porewolucyjna sytuacja polityczna**

W odniesieniu do sytuacji politycznej trzeba zauważyć, że pod koniec XIX wieku społeczeństwa katolickie posiadały już blisko wiekowe doświadczenie prób – a w wielu przypadkach także skutecznych i trwałych realizacji – narzucenia ustroju laickiego. Wykraczając jednak poza samą zjadliwość względem Kościoła, w miarę jak rozdzielano sferę świecką od religijnej, tworzone preteksty polityczno-instytucjonalne, które negowały zasadę katolicką. W tym świetle warto zaznaczyć, że okoliczności polityczne konfliktu między obydwoma społecznościami – religijną i polityczną – pokazują, jak bardzo potrzebna jest instytucja konkordatu, w którym obie władze ustalają swoją jurysdykcję i określają swoje cele, odwołując się do ich hierarchii (zob. *poniżej* II). Dzięki temu przywraca się należyty porządek

<sup>28</sup> Mając na uwadze fakt, że sam Meinvielle w 1946 r. dokonał tłumaczenia i napisał prolog do *Kościoła i Państwa* jezuita Mateo Liberatorego – i właśnie w 1946 r. (dokładnie między ukazaniem się *De Lamennais a Maritain y Crítica* ...) – wydaje się właściwe, gdy mowa o działaniu państwa (wiernego zasadzie konfesyjności) względem innych kultów, przytoczyć stanowisko tego wielkiego apologety i włoskiego teologa.

<sup>29</sup> *La Iglesia y el Estado*, s. 159.

podporządkowania społeczności chrześcijańskiej prawu Ewangelii, poczynszy od sytuacji rozpadu tradycyjnego porozumienia między dwie sferami, które spowodowały ruchy rewolucyjne po 1789 roku.

## 2. Społeczne osłabienie wiary

W odniesieniu do sytuacji kulturalnej należy wskazać okoliczności, w których wiara Kościoła, wewnątrz społeczeństw chrześcijańskich, nie posiadała już takiej siły oddziaływania, jaką posiadała w średniowieczu; obowiązywalności, którą można byłoby określić jako jednomyślną – z wyjątkiem punktowych i wyizolowanych przypadków Żydów i muzułmanów. Przeciwnie (poza państwami formalnie protestanckimi), istniały w samym XIX wieku społeczeństwa dwuwyznaniowe, jak choćby państwa niemieckie, albo społeczeństwa, które nie stając się dwu- czy wielowyznaniowymi, posiadają na swoim łonie znaczącą liczbę nie-katolików.

Kulturowe okoliczności niejednorodności wiary w społeczeństwie (*hipoteza*), bez rezygnowania z wymagania publicznego wyznania wiary od wspólnoty politycznej (*teza*), wskazują na rekomendowane państwu katolickiemu roztropnościowe kryterium *tolerancji* w sprawie wolności kultu<sup>30</sup>. Jest to przypadek współczesnych społeczeństw liberalnych, w których nastąpiło pęknięcie w jedności wiary i skończyłoby się „klęską”, przestrzegał Meinvielle, prześladowanie kultów niekatolickich<sup>31</sup>. Kryterium godziwości tolerancji (w odniesieniu do wolności religijnej) opiera się na restrykcjach, doradzanych przez roztropność, w odniesieniu do ogólnej zasady obrony i przygotowaniu działalności ewangelizacyjnej Kościoła – zasady,

---

<sup>30</sup> Por. *Respuesta a dos cartas*, s. 19. Jako decyzja odnosząca się do szczególnych okoliczności i zakładanego przeświadczenia o przygodności “podziałów religijnych zakorzenionych w nim [społeczeństwie], to roztropnościowe kryterium staje się godne rozszerzenia na tolerancję cywilną względem wszystkim kultów, bez szczególnej ochrony dla jedyne go prawdziwego” - twierdzi Liberatore, interpretując papieskie nauczanie (*La Iglesia y el Estado*, s. 99).

<sup>31</sup> *Concepción católica ...*, s. 147.

jak widzieliśmy, obowiązkowej dla państw katolickich. Ale jak zaznacza nasz autor, wchodząc tym samym w polemikę z Maritainem – fakt istnienia grup nie-katolików ani nie łamie normy kierującej życiem społecznym (np. wyznania wiary, którego winno dokonać państwo katolickie), ani nie tworzy prawa, egzekwowanego względem własnej wspólnoty politycznej, do rozpowszechniania jakiegokolwiek *credo* religijnego<sup>32</sup>. Polityczny porządek chrześcijański uznaje, że prawo Kościoła do głoszenia pełnej prawdy ewangelicznej powinno dominować nad każdym innym przejawem religijnym, jednocześnie szanując sumienia wyznawców innych kultów: według słów Meinvielle'a „błędy nie mają praw, ale sumienia, które błędzą – je mają”<sup>33</sup>. W ten sposób harmonizują się i hierarchizują prawo Kościoła, wynikające z uprawnień, które nadaje mu misja ukazania drogi zbawienia, oraz prawo ludzi, którzy należą do innych wyznań – którym może być niewłaściwe (lub niegodziwe) w wielu przypadkach uniemożliwianie sprawowania własnego kultu, choć mogliby posiadać sumienie obiektywnie błędne<sup>34</sup>.

Podsumowując, roztropne przyjmowanie, godziwe i rekomendowane, zasady tolerancji nie oznacza w żadnym razie akceptacji jako zasady normatywnej neutralności państwa w sprawach religijnych: taka postawa jest krytykowana przez Meinvielle'a jako sprzeczna z doktryną „niezmiennie świecką” Kościoła, od *Unam Sanctam* Bonifacego VIII aż do *Inmortale Dei* Leona XIII<sup>35</sup>. Dopuszczenie sprawo-

<sup>32</sup> *De Lamennais a Maritain*, s. 158.

<sup>33</sup> *Concepción católica ...*, s. 147.

<sup>34</sup> Wyjaśnia Meinvielle: „Jak liberałowie, [maritainiści] budują miasto na „szacunku wobec sumień”, a nie na prawdzie obiektywnej, tak jakby z szacunku dla sumień – różnorodnych – mógł zrodzić się jakiś porządek; jakby sumienie było jedyną i pierwszą normą prawdziwości; jakby sumienie nie miało obowiązku dostosowania się do obiektywnej prawdy; jakby nigdy nie było poprzedzającej winy przy aktualnym błędzie sumienia i jakby szacunek do błędu zrodzonego w dobrej wierze mógł przewyższyć, w porządku społecznym, nad tym, co obiektywnie prawdziwe i dobre” (*Crítica ...*, s. 224; zob. *Respuesta a dos cartas ...*, s. 22).

<sup>35</sup> *De Lamennais a Maritain*, ss. 245-246. Jak już powiedziano, dla Meinvielle'a ta doktryna nie utożsamia się z konkretnym ustrojem historycznym (Świętej Władzy), lecz w istocie oznacza zgodność między kapłaństwem a władzą polityczną i jako taka

wania kultów niekatolickich nie oznacza zrównania ich w przywilejach i prerogatywach z kultem katolickim. Chodzi bowiem o tolerancję o zasięgu cywilnym, a nie o neutralność czy indyferentyzm. Takie rozróżnienie jest zasadnicze, ponieważ tradycyjna doktryna wiąże chrześcijańskie prawo publiczne z obiektywną prawdą nadprzyrodzoną – korzystną zarówno dla tych, którzy ją przyjmują, jak również dla odrzucających ją – tak jak jej *depozytariusz*, Kościół, to proponuje. Tę obiektywną prawdę nadprzyrodzoną uznaje wspólnota polityczna poprzez swoje organy i porządek prawny.

### 3. Państwo laickie

W końcu Meinville rozważa sytuację, która już istniała w XIX wieku (na przykład we Francji), a dziś stanowi najczęstszy przypadek: porządku publicznego, który nie uznaje potrzeby rozkrzewiania prawdy ewangelicznej, a co się z tym wiąże – wychowania religijnego dzieci i młodzieży. Odpowiedź na taką *hipotezę* opracowuje, odwołując się do stanowiska znakomitego kardynała Pie. Nie posiadając władzy reformowania porządku prawnego, Kościół powinien zaadoptować się do sytuacji, choć – warto zauważyć – nie poprzez akceptację tego stanu rzeczy, lecz poprzez działanie z myślą o jego zmianie. Dlatego podporządkuje się, na przykład, obowiązującemu wszystkim prawu i będzie domagać się konstytucjonalnego prawa do wolności wychowania młodzieży w prawdzie katolickiej i w ten sposób powoli zmieniać ducha publicznego. Ale to zaadaptowanie się i działanie w społeczeństwie nie będzie tracić z pola widzenia samej zasady (*tezy*); będzie raczej zmierzać do reformy systemu politycznego i konstytucjonalnego w kierunku oczekiwanym przez chrześcijaństwo<sup>36</sup>. Meinville przyjmuje zaaplikowanie zasady do okoliczności

---

stanowi stałe nauczanie Kościoła aż do naszych czasów (dla autora to czasy Pawła VI) – por. krytyka Maritaina w *El campesino de la Garonne*, opublikowana jako załącznik do tego samego dzieła, zwł. od s. 346.

<sup>36</sup> *De Lamennais a Maritain*, ss. 128-130. “Przeciwnie, dla liberalizmu jeśli w jakimś narodzie ukształtowanym przez tradycję katolicką, jego liderzy pragnęliby

XX wieku, a zwłaszcza do interpretacji katolickiej dokumentów Soboru Watykańskiego II. Jak zdają się one wskazywać, choć wychodzi się z faktu, że *christianitas* już nie istnieje, to jednak nie oznacza to, że powinno się zaprzestać starań, aby porządek publiczny powrócił do swych najwyższych zasad prawomocności, na bazie procesu re-chryścianizacji społeczeństwa, które będzie przewodzić takiemu powrotowi<sup>37</sup>.

## II. Stosowanie zasady państwa katolickiego w epoce współczesnej

Jak mogliśmy zauważyć, Meinvielle utożsamia tworzenie miasta katolickiego z działaniem dwóch współ-zasad: cywilizacji i Kościoła, które działały odpowiednio jako materia i forma. Chodzi w ten sposób o najdoskonalszy sposób zgody między kapłaństwem a władzą, w którym obie sfery wzajemnie się przenikają aż do sytuacji, w której społeczeństwo (polityczna społeczność chrześcijańska) jest owocem wzajemnego zastosowania konstytutywnych zasad. Ten sposób realizacji zakłada wspólnotę podporządkowanych w obu społecznościach,

publicznie uznać wiarę Kościoła, sprawiając, by przenikała relacje gospodarcze i społeczne, a także wychowanie młodzieży, oznaczałoby to łamanie publicznej wolności kultu, która jest naturalnym prawem osoby ludzkiej” (*Crítica ...*, ss. 318-9). W liberalnym porządku politycznym neutralność religijna nie jest konsekwencją okoliczności kulturowych, lecz zasadą pochodzącą od fundamentów tegoż porządku – indywidualistycznych relatywistycznych (*op. cit.*, ss. 323-324). W tym miejscu warto przytoczyć myśl Liberatorego, dla którego istnieją także inne motywy, które przeciwstawiają się nauczaniu religijnemu w szczególności. Włoski teolog zaznacza, że rządy ateistyczne i agnostyczne są szczególnie zainteresowane, aby zachować swoją władzę w osłabianiu wiary chrześcijańskiej w społeczeństwie począwszy od społeczności domowych. Dokonuje się to nie tylko poprzez małżeństwa cywilne, ale również poprzez eliminowanie nauczania religijnego młodzieży (*La Iglesia y el Estado*, ss. 207-208).

<sup>37</sup> Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 347 cytowanego wcześniej wydania. “Chryścianizacja władzy publicznej, daleka od odrzucenia, jest wymagana przez zobowiązania osób świeckich w uświęcaniu świata” - twierdzi Meinvielle, cytując *Lumen Gentium*, 35.

naturalnej i nadprzyrodzonej, to znaczy, ogół członków państwa, którzy jednocześnie są członkami Mistycznego Ciała Kościoła<sup>38</sup>.

Niemniej jednak znacząco zmieniała się baza historyczno-socjologiczna (w rzeczywistości zmieniła się już na początku XX wieku). Dlatego pełna harmonia obu sfer, wraz z wynikającym z tego podporządkowaniem władzy doczesnej duchowej, budowanej na jedności (niemal)substancjalnej Kościoła i wspólnoty politycznej – wydaje się już dziś niemożliwa „ze względu na rozchwianie, które zasiał wirus liberalny w sumieniach i instytucjach” – jak to określił nasz autor. Układ miasta katolickiego, tak jak został przyswojony w średniowieczu, nie może zostać odtworzony dosłownie w czasach współczesnych. Dobrym narzędziem na takie czasy, który poleca Meinvielle, jest *konkordat*, poprzez który obie władze pragną dokonać harmonizacji swoich zadań i jurysdykcji. Poszukiwanym celem będzie zawsze to, by prawo Ewangelii oświeciło porządek świecki. Wychodząc od zgody tak sformułowanej, wedle naszego autora, Kościół będzie w stanie uzdrowić „inteligencje i serca z ogromnych szkód, które spowodował w nich liberalizm”<sup>39</sup>.

Wreszcie w odniesieniu do pomocy ekonomicznej państwa dla Kościoła, koniecznej w ramach „tezy”, Meinvielle skłania się do pozostawienia jej współczesnej sytuacji; zaleca poszukiwać absolutnej niezależności ekonomicznej, która wyzwoli Kościół od wszelkiej zależności od rządów, które okazały się „bezbożne i *insolentes*, a w najlepszym przypadku niewrażliwe na prawa duchowe”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Pojmowanie społeczności politycznej i religijnej w kategoriach materii i formy miasta katolickiego wykracza poza znaczenie metafory (to znaczy, znaczenie analogii proporcjonalności *impropia*) i ustanawia właściwe sformułowanie współzasad porządku całości tej ludzkiej organizacji. Kategoryzacja hylemorficzna jedności Kościoła i wspólnoty politycznej, tysiąclecia wewnątrz teologii katolickiej, była wyrażana na sposób metaforyczny przez odwołanie się do *ciała i duszy* (stosowana zwłaszcza przez św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Tomasza); podobnie jak *słońce i księżyc* (stosowana przez papieża Innocentego III) – zob. cytaty u Liberatorego, *op. cit.*, ss. 125-129.

<sup>39</sup> *Concepción católica...*, s. 148.

<sup>40</sup> *Concepción católica...*, s. 147.



## DWIE UWAGI KOŃCOWE

I. Konieczność *praktyczna* chrześcijaństwa

Meinvielle zaznacza, że prawomocność podporządkowania sfery politycznej prawu ewangelicznemu nie jest koniecznością Kościoła, lecz koniecznością państwa. Oznacza to, że to podporządkowanie zaowocuje wielką użytecznością dla ludzi skupionych we wspólnocie politycznej, którzy tylko dzięki temu założeniu mają możliwość osiągnięcia naturalnej i nadprzyrodzonej pełni, do której są wezwani<sup>41</sup>. Te doskonałości wnoszone w życie *polis* przez chrześcijaństwo można rozważać w dwóch perspektywach: politycznej i nadprzyrodzonej.

W odniesieniu do pierwszego Meinvielle zaznacza, że życie polityczne nie koncentruje się formalnie na relacji człowieka z naturą, lecz na jego relacji z drugim człowiekiem. Nie ma zaś możliwości doskonałości w relacjach ludzkich, jeśli te są znaczone nienawiścią, egoizmem i kłamstwem. Dlatego nie ma szczęśliwego życia politycznego czy takiego, które zasługiwałoby na tę nazwę, jeśli nie ma miłości człowieka do człowieka. Ten prawy humanizm, niezbędny dla obowiązywania sprawiedliwości i przyjaźni obywatelskiej, podsuwa Ewangelia, proponując miłość między ludźmi w perspektywie jeszcze wyższej miłości<sup>42</sup>.

W odniesieniu do drugiej, nadprzyrodzonej perspektywy, stanowisko naszego autora, z punktu widzenia człowieka wiary, wydaje się wielce wartościowe. Ataki przeciw Kościołowi często nie miały na celu przeszkodzenie jego duchowej misji, lecz przede wszystkim zniszczenie porządku publicznego inspirowanego Ewangelią, to znaczy miasta katolickiego. Ten fakt niesie z sobą konsekwencje czy-

<sup>41</sup> *De Lamennais a Maritain*, s. 117.

<sup>42</sup> *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, 3ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1983, ss.239-240.

nienia praktycznie niemożliwej misji zbawczej Kościoła, za każdy razem, gdy masy są nieubłagane prowadzone ku indyferentyzmowi i ateizmowi poprzez trudne do odparcia naciski władz publicznych. To prawda, że Kościół może działać w mediach politycznych i kulturalnych wrogo nastawionych do jego orędzia i przetrwać niejako w „kapsule” wewnątrz nich. Ale jest również prawdą, że w tych warunkach tylko niektóre, uprzywilejowane dusze będą w stanie pokonać takie trudności i dojść do Boga, swego nadprzyrodzonego celu. W świecie pogańskim chrześcijanie nie istnieją inaczej, jak tylko swego rodzaju „wyjątkowy fenomen”, jak to określa Meinvielle<sup>43</sup>.

## II. *Teoretyczny błąd znajdujący się u podstaw negacji Christianitas*

Meinvielle wskazuje w krótkim tekście – organicznie wpisanym w całość jego doktryny o mieście katolickim – na podstawowy błąd teoretyczny (logiczno-metafizyczny), który utrzymuje jako bazowy pogląd, że naturalny porządek społeczny powinien być (*prawnie*) neutralny. Nie mogąc zbytnio zatrzymać się na głębokiej analizie założeń tej idei (którą utrzymuje Maritain, Congar oraz Chenu, jak powiada Meinvielle), to jednak warto zaznaczyć, że chodziłoby o szczególnie przykład tego rodzaju błędów, które rodzą się z przeniesienia porządku racjonalnego na porządek realny. Bez wątpienia innym przykładem było twierdzenie o wielości form substancjalnych w człowieku, które zwalczał św. Tomasz z Akwinu. U podstaw wszystkich tych twierdzeń odnajdujemy dominantę racjonalną (“*a nosse ad esse*”, w sensie wyrażenia Gilsona<sup>44</sup>), na ile pragnie zredukować bogactwo rzeczywistości obiektywnej do sposobu właściwego dla istot abstrakcyjnych, znaj-

---

<sup>43</sup> Krytyka *El campesino de la Garonne*, s. 334 cytowanego wydania; zob. także *El comunismo ...*, s. 43.

<sup>44</sup> Por. *El realismo metódico*, tł. García Yebra, Madrid, Rialp, 1974, s. 62.

dujących się w duchu poznającym tak, iż byt realny nie utożsamia się z bytem rozumowym<sup>45</sup>.

W tym przypadku dochodzi się do powszechnego pojęcia życia doczesnego jako żyjącego realnie. Posiadając naturę pojęcia, ta istota uniwersalna jest przedstawiana w sposób abstrakcyjny i jako oddzielona od innych istniejących porządków rzeczywistości. Ten podział jest konstytutywny dla pojęcia jako bytu rozumowego, który dzięki swej własnej formalności – jako poznanie ściśle odniesione do pewnej części rzeczywistości – abstrahuje i skraca, wykluczając zawartości pojęciowe z innych konceptów. Pojawia się wówczas pewne życie doczesne (np. naturalny porządek polityczny) jako substytuujące i w pełni autonomiczne. Na planie historyczno-egzystencjalnym nie weryfikuje się istnienia takiej istoty politycznej uniwersalnej, wyabstrahowanej z historii i nieukierunkowanej na swój cel ostateczny, będącej fundamentalnym spoiwem relacji społecznych: to znaczy, nie istnieje czysta natura życia politycznego, *neutralna (ahistoryczna) i samowystarczalna*. Przeciwnie, na planie historyczno-egzystencjalnym epoki chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla narodów, który były lub są chrześcijańskie, cywilizacja albo ma jako cel ostateczny samego Boga, albo odwraca się do Niego plecami. Ale ponadto, w obecnej roztropności, przypomina Meinvielle, czyny ludzkie uznawane za polityczne nie mogą osiągnąć we właściwej mierze choćby bezpośredniego celu doczesnego, jeśli go nie podporządkują pośredniemu celowi nadprzyrodzonemu. Dlatego cywilizacja agnostyczna czy ateistyczna, pomimo gigantycznych zdobyczy technicznych, „nie tylko nie może rozwiązać elementarnych problemów chleba i pokoju człowieka, lecz zamienia świat w piekielny labirynt aktualnego czasu”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> W odniesieniu do zagadnienia pluralizmu form u św. Tomasza zob. *In II De anima*, lec. I, n° 225; *De spiritualibus creaturis*, a. 3; *S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 76, a. 3; Sergio R. Castaño, “Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, v. LIV, fasc. 206 (1999).

<sup>46</sup> Krytyka „El campesino de la Garonne”, s. 341-2 w cytowanym wydaniu; zob. także *De Lamennais a Maritain*, ss. 329-330.

W odniesieniu do ostatniego twierdzenia warto podkreślić, że w całym swoim dziele ojciec Julio Meinvielle nie zapomniał o prestródze św. Piusa X w *Notre Charge Apostolique*: społeczeństwo bez Boga staje się jedynie „legalnym królestwem sprytu i siły”, którego głównymi ofiarami są najsłabsi<sup>47</sup>.

tłum. ks. Piotr Roszak

### **The Supreme Foundation for Legitimacy of Exercise in Thomistic Tradition. The Political Theology of Julio Meinvielle**

#### Summary

The article points out the overruling role of the supernatural common good in Aquinas' doctrine of political legitimacy. In order to study this thesis in the contemporary thomistic school, the author focuses on the relation between Church and State according to the work of an important thomistic philosopher of the 20th. century, Julio Meinvielle (+1973).

---

<sup>47</sup> Por. m.in.: *De Lamennais a Maritain*, s. 264.





**Frank Mobbs**

Australian National University

## **Czy osoba racjonalna może być ateistą? W nawiązaniu do książki Richarda Dawkinsa *Bóg urojony***

Swoje rozważania rozpocznę od ustaleń terminologicznych. Słowo „bóg” w języku greckim brzmi *theos*. Teista to zatem ktoś, kto wierzy w istnienie jednego lub wielu bogów, zaś ateista to ktoś, kto takiemu istnieniu zaprzecza.

Chrześcijanie, Żydzi i Muzułmanie wierzą, że istnieje tylko jeden Bóg. Kim jednak jest ta istota określana mianem Boga? Choć istnieje wiele definicji, ograniczę swoje rozważania do tej, którą przyjmują przedstawiciele trzech głównych religii monoteistycznych. Bóg jest bytem, który istnieje bezwarunkowo, jest osobą niecielesną, jest wieczny, absolutnie wolny, wszechmocny, wszechwiedzący, absolutnie dobry i jest Stwórcą, który podtrzymuje w istnieniu wszystkie byty poza sobą. Powyższa koncepcja wywodzi się z pism monoteistycznych – z Biblii i z Koranu.

W pismach tych brakuje jednak pewnych stałych określeń dotyczących natury Boga. Istnieje w nich cały szereg cech przysługujących Bogu, jednak są one rozsiane po całej księdze i występują obok twierdzeń, z którymi nie zgodziłby się teista. Dlatego też należało zastosować pewną „destylację”, w wyniku której zostały jedynie te twierdzenia, które wierzący w Boga uzna za prawdziwe.

Pisma te ponadto zawierają opis Boga, ale już nie nakaz wiary w Niego. Każdy może napisać, że „Bóg istnieje”, albo „Bóg nie istnieje”. Twierdzenia te jednak nie zawierają w sobie powodów, by uznać je za prawdziwe, dlatego też należy poszukać innych racji, aby uzasadnić wiarę w Boga.

Jak można zauważyć, używam jedynie takich terminów, jak „powód”, „racja”, czy „uzasadnienie”. Za ich pomocą chcę wprowadzić czytelnika w pewną koncepcję racjonalności, którą pokrótce naświetle.

Zarzewiem dyskusji stał się dla mnie atak na teizm, którego autorami są tzw. Czterej Jeźdźcy nowego ateizmu, a więc Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel C. Dennett oraz Sam Harris. Sprzedali oni miliony egzemplarzy swoich książek, mówiono o nich wielokrotnie w telewizji i w radiu, a niemal wszystkie „naukowe” gazety i czasopisma opublikowały wywiady z nimi.

Czy jednak teiści powinni traktować ich teorie na poważnie? Czy stanowią oni jakiegokolwiek zagrożenie dla wiary w Boga? Otóż tak, teiści powinni traktować poważnie tych myślicieli, ponieważ chociaż w większości zachodnich krajów istnieje duży odsetek ludzi, którzy zaprzeczają istnieniu Boga, to jednak istnieje o wiele więcej osób, które mimo że nie zaprzeczają, że Bóg istnieje, to jednak poddają ten fakt w wątpliwość. Ci drudzy właśnie mogą słuchać z uwagą wspomnianych ateistycznych autorów oraz ich argumentów przeciwko istnieniu Boga i ostatecznie mogą skłonić się ku ateizmowi. Przypominają mi się słowa Marksa i Engelsa, które otwierają *Manifest Komunistyczny*: „Budowa społeczeństwa każdej epoki historycznej stanowi podstawę politycznej i umysłowej historii tej epoki; że zgodnie z tym (od czasu rozkładu pierwotnego gminnego władania ziemią), cała historia była historią walk klasowych”. To lapidarne stwierdzenie stoi u podstaw wielu ruchów socjalistycznych w Europie i przyczyniło się do sukcesów komunizmu.

Najbardziej wpływowy spośród „Czterech Jeźdźców...” okazał się Richard Dawkins, autor książki *Bóg urojony*, której sprzedaż tylko w styczniu 2010 r. sięgnęła dwóch milionów egzemplarzy i która została okrzyknięta bestsellerem w zakresie literatury faktu. Dawkins jest wybitnym biologiem, autorem uznanych prac dotyczących genetyki i ewolucji. Wykładał na uniwersytecie w Oksfordzie. Przeszedł na emeryturę w 2008 roku.

Jego książka *Bóg urojony* może być przekonująca dla czytelników, którzy nie posiadają wiedzy z zakresu filozofii religii, a więc dla



większości katolików, którym nieznane są racjonalne argumenty za istnieniem Boga. Do ich niewiedzy przyczynił się w pewnej mierze Kościół, bowiem nie rozpowszechniając tych argumentów, pozostawił ludzi samym sobie i uczynił ich łatwym łupem dla wiarygodnych ateistów. Rzeczywiście, wielu teistów, w tym katolików, odrzuca próby dowiedzenia istnienia Boga i twierdzi, że wiara w Boga jest kwestią wiary, a nie przyczyny, a tym samym zgadza się z Dawkinsem. Katolicy nie powinni mieć wątpliwości, że istnienie Boga można udowodnić za pomocą racjonalnych argumentów, odkąd na Soborze Watykańskim w 1870 r. fakt ten został uznany za dogmat – prawdę, którą Kościół uznaje i głosi jako objawioną przez samego Boga: „Jeżeli ktoś powie, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła rozumu – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (BF I 44; DS 3026). Niestety, nie brakuje katolików, którzy kwalifikują się do wykluczenia.

Na gruncie teologii protestanckiej istnieje silny nurt, który odrzuca jakiegokolwiek argumenty na rzecz istnienia Boga. Są bowiem chrześcijanie, dla których termin „racjonalny” jest hańbiący. Martin Luter zdecydowanie odrzucił możliwość stosowania tego terminu w rozważaniach teologicznych. Z kolei wielki szwajcarski protestant Karl Barth uznał, że apologetyka ze swej natury prowadzi do kompromisu wiary i bezbożności (nie-wiary). Chociaż aktualnie istnieje i jest popularny – zwłaszcza w USA – nurt protestancki, który chętnie posługuje się argumentami racjonalnymi. Mistrzami w dziedzinie racjonalnego uzasadniania w ramach protestantyzmu są Alvin Plantinga i William Lane Craig.

Zobaczymy, co Dawkins mówi na temat wiary i racjonalności. Słowo „urojenie”, którego używa w tytule swojej książki, definiuje następująco: „złudzenie jest fałszywym przekonaniem utrzymującym się mimo silnych przeciwnych dowodów”<sup>1</sup> i „istota wiary religijnej, jej siła oraz chwała nie są wsparte na racjonalnym uzasadnieniu

---

<sup>1</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 7.

(s. 25). „Być może jest to fakt, że nie istnieją dowody, za pomocą których można uprawomocnić opinie teologiczne [...] być może fakt ten sprzyja wrogości, jaka rodzi się w stosunku do tych opinii...” (s. 36). „Wiara jest złem właśnie dlatego, że nie potrzebuje żadnego uzasadnienia i nie toleruje żadnego argumentu” (s. 311). Wiara jest zatem przekonaniem, za którym nie przemawia żaden dowód ani żaden argument.

W artykule z 1997 roku<sup>2</sup> Dawkins użył tego samego stwierdzenia, pisząc: „to, że wiara jest przekonaniem, które nie wspiera się na żadnych dowodach, jest główną wadą każdej religii”. „Nauka wspiera się na wiarygodnych dowodach. Wierze religijnej nie tylko takich dowodów brakuje, ale dodatkowo czyni ona z tego braku powód do dumy i radości”. Hitchens podziela ten pogląd, twierdząc, że: „Tak więc pozwólmy rzecznikom i zwolennikom religii polegać tylko na wierze, a także dajmy im możliwość, aby odważnie przyznali, że tak właśnie jest”<sup>3</sup>. Ten temat jest wspólny wszystkim Nowym Ateistom.

Faktem jest, że niektórzy ludzie – a nawet wielu z nich – wierzą w Boga bez wsparcia ze strony dowodów czy argumentów. Są oni w pewnym sensie irracjonalni. Ten sam zarzut można jednak postawić także wielu ateistom. Istnieją bowiem osoby, które się za ateistów uważają, chociaż nie potrafią podać żadnego argumentu na rzecz swojego stanowiska. Dla nich bowiem nieistnienie Boga wydaje się czymś oczywistym, co nie wymaga argumentu. Każdy z nas tak naprawdę żywi jakieś przekonanie, które nie posiada odpowiedniego uzasadnienia. Istnieją więc zarówno irracjonalni teiści, jak i irracjonalni ateiści. Ci drudzy prezentują także to, co Dawkins i inni nazywają „wiarą” i tym samym również są „wyznawcami wiary”.

Jeśli jednak faktem jest, że istnieją teiści, których przekonania religijne oparte są na wierze w rozumieniu Dawkinsa i innych, to nie jest tak, że istnieją również teiści, których wiara w Boga wsparta jest

<sup>2</sup> R. Dawkins, *Is science a religion?*, w: “The Humanist”, Styczeń/Luty 1997 r.

<sup>3</sup> Ch. Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Nowy York 2007, s. 122.

na dowodach? Czy może wiara w Boga z konieczności jest wiarą bez dowodów? Propozycja Dawkinsa jest następująca: teiści nie mogą mieć dowodów na istnienie Boga. Pogląd ten przez wielu ludzi jest traktowany jako coś oczywistego. Na przykład sędzia Brytyjskiego Sądu Najwyższego orzekł w maju 2010 r., że przekonania chrześcijan nie mają ugruntowania w prawie, ponieważ są „z konieczności subiektywne” i „niemożliwe do ujęcia w jakiegokolwiek dowody, czy uzasadnienia”.

Wzmianka historyczna. Chrześcijaństwo, judaizm i islam zapisały się w tradycji jako religie racjonalne, a więc takie, w których wiara wspiera się na odpowiednich argumentach. W Księdze Mądrości znajdujemy następujący zapis: „Głupi już z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest” (Mdr, 13:1) i próbują znaleźć argumenty za Jego istnieniem. Chrześcijanin Orygenes (zm. 254 r.) w odpowiedzi na słowa swojego oponenta Celsusa, który powiedział, że chrześcijanie otrzymali rozkaz, aby nie myśleć, ale wierzyć, napisał: „...jeśli byłoby możliwe, aby wszyscy ludzie porzucili swoje życie i zwrócili się w stronę filozofii, nie byłoby wówczas innej metody uzasadniania jak tylko [kierowanie się rozumem i wspieranie na racjonalnych przesłankach]”. W ramach chrześcijaństwa, judaizmu i islamu istnieją mocne argumenty oparte na dowodach, a nie na tym, co Dawkins nazywa wiarą. Na myśl przychodzą mi od razu takie postaci, jak Anzelm z Aosty, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Mojżesz Majmonides, Al-Ghazali i Awicenna. Wśród współczesnych myślicieli, którzy uzasadniają istnienie Boga, prym wiodą najlepsi angloamerykańscy filozofowie. W 2001 r. w czasopiśmie „Philo” pewien amerykański filozof ateista napisał: „Argumentowanie za teizmem stało się na gruncie filozofii faworyzowanym tematem i otworzyło akademickie wrota wielu inteligentnym i utalentowanym teistom”. Uznani filozofowie przy pomocy języka angielskiego oferują dziś wysokiej klasy dowody na istnienie Boga. Są nimi: Alvin Plantinga, William Lane Craig, Germain Grisez, Brian Davies OP, Barry Miller SM, Richard Swinburne, Alister

McGrath, Keith Ward oraz John Lennox. Ich wiara w Boga jest uzasadniona tak jak nauka, a naukowcy poszukują najlepszych dowodów. Teiści twierdzą, że Bóg jest najlepszym wyjaśnieniem istnienia wszechświata i jego trwania. Odwołują się zatem do dowodów, a nie opierają na wierze – takiej, jak ją definiuje Dawkins.

Wróćmy do Dawkinsa. Zapamiętajmy jego słowa: „Istota wiary religijnej, jej siła oraz chwała nie są wsparte na racjonalnym uzasadnieniu”. Twierdząc tak, zobowiązuje się on do odparcia argumentów, które sformułowali Akwinata i Anzelm i które stanowią paradygmat racjonalnego uzasadniania. Dawkins – jak zobaczymy – zniekształca te argumenty, by za ich pomocą obalić ich pierwotną formę. Tak więc pośrednio przyznaje, że istnieją teiści, którzy odwołują się do dowodów przemawiających na rzecz swojego stanowiska.

Dawkins usiłuje dokonać podsumowania *Pięciu dróg* św. Tomasa. Akwinata, podobnie jak naukowiec, stara się wyjaśnić to, co obserwuje, a więc, po pierwsze, przedmioty, które podlegają zmianom lub są w ruchu. *Pierwsza droga* kończy się konkluzją, że musi istnieć jakiś byt, który wprawia w ruch inne byty, ale sam nie jest wprawiany w ruch przez coś innego. Musi istnieć taki byt, który nie podlega zmianom. Dawkins stwierdza, że *druga* i *trzecia droga* mają tę samą formę argumentacji, co *pierwsza*.

Tomasz z Akwinu mówi, że musi istnieć byt, który stoi na końcu serii przyczyn ruchu i zmian. Dawkins odpowiada, że nawet jeśli taki byt istnieje, to dlaczego od razu ma to być Bóg? Nie zrozumiał on jednak, że Bóg w tym kontekście oznacza byt, który jest przyczyną wszystkiego i sam nie posiada przyczyny, tak jak biblijny Bóg stworzył wszystko oprócz siebie, a ponadto nieustannie podtrzymuje w istnieniu to, co stworzył, i obdarza swoje stworzenia tym, co przysługuje im z natury.

Dlaczego, kwestionuje Dawkins, owym „terminatorem” serii przyczyn, czy zmian nie może być „niezwykły big bang, albo inny byt fizyczny, który nie został jak dotąd poznany?” (s. 80).

Dawkins jednak znowu nie rozumie argumentu Akwinaty, który mówiąc o serii przyczyn, nie ma na myśli zmian, które się kiedyś wy-

darzyły, ale zmiany, jakie dostrzec można, obserwując rzeczywistość w danej chwili. Big Bang już nie istnieje, więc nie może niczego teraz zrobić. Podobnie mój nieżyjący już ojciec jest przyczyną zmiany, która dokonała się w chwili mojego poczęcia, ale nie ma żadnego wpływu na zmiany, jakie zachodzą we mnie teraz.

Wyjaśnienie *trzeciej drogi* jest jednoznaczne. Dawkins interpretuje pierwszą przesłankę następująco: „Kiedyś musiało być tak, że nie istniał żaden fizyczny byt”. Nie tak wygląda jednak argument św. Tomasza. Brzmi on przecież: „Niektóre rzeczy, które napotykamy mogą być, ale nie muszą... Jednak nie wszystkie. Musi istnieć coś, co istnieje w sposób konieczny.” (ST I, II. 3). Co więcej, „św. Tomasz nie wierzył, że można udowodnić w sposób filozoficzny, iż świat nie był stworzony odwiecznie: przyjmował teoretyczną możliwość odwiecznego stworzenia świata [...]”<sup>4</sup>. Dawkins najwyraźniej nie czytał Akwinaty, którego argument nie opiera się na rozróżnieniu na to, co fizyczne i metafizyczne, ale na to, co istnieje w sposób przygodny (może nie istnieć) oraz to, co istnieje w sposób konieczny (nie może nie istnieć).

Tak samo błędnie interpretuje Dawkins *piątą drogę*, czyli *argument teologiczny*. Twierdzi, że ów argument „z zarządzania rzeczami” dawno już został obalony przy okazji odkrycia faktu ewolucji. Jednak argument ten nie stanowi próby dowodu na istnienie architekta, po to, by wyjaśnić, że istnieje projekt. Jest to wyjaśnienie, dlaczego naturalne byty zachowują się z widoczną regularnością; mówiąc w skrócie: dlaczego istnieją prawa natury.

W tym miejscu zakończę tę krótką powtórkę. Moim celem było przypomnienie, że Dawkins krytykując Tomasza z Akwinu, przyznaje tym samym, że jego argumenty mają charakter racjonalny. Wiara w Boga nie jest zatem tutaj zakładana jedynie na mocy „wiary”.

Przedstawiłem tę dyskusję z „drogami” św. Tomasza, po to by pokazać, że Dawkins nie jest wiarygodnym źródłem w przypadku recepcji klasycznych dowodów na istnienie Boga. Taka ignorancja jest naganna jak na kogoś, kto posiada wysokie kwalifikacje akademickie.

<sup>4</sup> F. C. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 393.

Moje stanowisko podziela pewien recenzent, który napisał, że Dawkins przedstawia wszystko w takim świetle, że „nawet najmocniejszy argument zaprezentowany powierzchownie staje się dla naiwnego, prostodusznego obserwatora spektakularnie słaby i tym samym niemożliwe jest dla inteligentnego człowieka uznanie go za prawdziwy i zaakceptowanie go”<sup>5</sup>.

Dodam jeszcze, że Dawkins traktuje Tomasza tak, jak gdyby był on ostatnim człowiekiem poruszającym kwestie ze sfery pogranicza filozofii i teologii. A przecież argumenty Akwinaty należy traktować jako rudymentalne i potrzebujące pewnego rozszerzenia i wzmocnienia przez ekspertów. Dawkins wydaje się być zupełnie nieświadomy tego faktu.

Zebrałem racjonalne argumenty na istnienie Boga, które pojawiły się w ramach chrześcijaństwa. Spieszę dodać, że są one często bardzo podobne do tych, które proponują myśliciele żydowski i muzułmański.

Co to jednak znaczy być racjonalnym? Odpowiedzi na to pytanie poszukiwali przez wiele tysiącleci rozmaici teoretycy wiedzy i epistemolodzy. Aby nie rozbijać struktury tego artykułu, krótko zaprezentuję moje stanowisko w tej kwestii. Otóż racjonalni jesteśmy na każdym kroku swojego postępowania. Przyjmujemy to, co posiada dobre uzasadnienie. Co znaczy „mieć dobre uzasadnienie”? To znaczy, że za jakimś twierdzeniem stoją odpowiednie racje lub argumenty, które pozwalają nam rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe. Używam słowa „argument” obok słowa „racja”, ponieważ to drugie np. w matematyce nie ma zastosowania, pierwsze zaś obowiązuje we wszystkich dziedzinach. Naturalnie racja również jest czymś istotnym, ale już uzależnionym od podmiotu<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> S. Bullivant w swojej recenzji książki *Bóg urojony*, w: „New Blackfriars” 88(1014), marzec 2007, s. 228.

<sup>6</sup> Por. C.E. Delaney, *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame 1979; A. Kenny, *What is faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1992; R.H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, 1988; R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1983.

Przedstawię poniżej cztery komentarze w tej krótkiej dyskusji nt. racjonalności:

- (1) Większość naszych przekonań pochodzi z relacji czy też świadectwa innych osób, a zatem przyjmujemy coś, co osoby te mówią nam. Dzieje się tak jednak wówczas, gdy nie mamy silnych dowodów świadczących przeciwko temu, co inni twierdzą. Wierzymy więc innym i wiedzielibyśmy bardzo mało, gdybyśmy nie przyjmowali tego, co twierdzą. Nie polegając na tym, co mówią inni, nie nauczylibyśmy się np. języka ojczystego. Także naukowcy w dużej mierze polegają na świadectwie innych naukowców.
- (2) Ważniejsze jest to, czy nasze przekonania są prawdziwe, nie zaś to, czy są racjonalne. Wielu ludzi żywi prawdziwe przekonanie na jakiś temat, ale nie potrafi podać racjonalnych argumentów potwierdzających to przekonanie. Kardynał John Henry Newman w książce *Gramatyka przeświadczenia* bronił intelektualnej godności zwykłych ludzi, którzy, choć nie są ani teologami ani filozofami, wierzą w istnienie Boga.
- (3) Możliwe jest posiadanie fałszywego przekonania, które jest jednocześnie racjonalne. Np. ludzie przez tysiąclecia wierzyli, że ziemia jest płaska. Przekonanie to było racjonalne, ponieważ zostało potwierdzone przez szereg obserwacji przeprowadzonych na gruncie ówczesnych nauk empirycznych. Tak więc wielu z najlepszych, światowej sławy naukowców pozostawało w błędzie, ale ich przekonania były w pewien sposób racjonalne. Kepler był przekonany, że kluczem do zrozumienia faktu występowania przyprawów i odpływów jest grawitacja. Przyprawy i odpływy wód oceanicznych są więc spowodowane siłą przyciągania Księżyca. Galileusz natomiast wyśmiewał teorię Keplera i twierdził, że przyczyną tego zjawiska jest ruch obrotowy Ziemi. Przekonanie Galileusza było racjonalne, ale błędne.

Ktoś więc może być racjonalny i przyjmować fałszywe przekonanie na podstawie dowodów i argumentów dla siebie wystarczających. Przestaje jednak być racjonalny w momencie, gdy nie

zmieni swojego przekonania, pomimo odkrycia dowodów świadczących przeciw niemu, bądź wówczas, gdy zda sobie sprawę, że dowody, które zna nie są wystarczające, bądź też jeśli odkryje błąd w swoim rozumowaniu.

- (4) To, czy nasze przekonania są prawdziwe, jest niezwykle istotne. Gdy nie mamy pewności, w co powinniśmy wierzyć, a sprawa jest ważna, wówczas racjonalne jest to, co umożliwi nam dojście do prawdziwych przekonań. Chcemy, by nasze przekonania były zarówno racjonalne, jak i prawdziwe. Przekonanie, które opiera się na stosownych dowodach czy argumentach, na pewno jest prawdziwe. Natomiast przekonanie, które stoi w sprzeczności z dowodami czy argumentami, może okazać się fałszywe.

Zwykle mówimy, że to argument, a nie osoba, jest racjonalny lub nieracjonalny. Jednak rozumiemy, że nieracjonalny jest ten, kto przyjmuje nieuzasadnione przekonania. Ktoś jest nieracjonalny, jeśli akceptuje argument, który jest niespójny (wewnętrznie sprzeczny), lub też wyklucza sam siebie. Np. gdy napiszę, że „nikt nie może napisać zdania”. Ktoś jest nieracjonalny, jeśli uznaje przekonanie, które wspiera się na niewystarczających przesłankach, np. „Amerykanie są tacy pompatyczni – posłuchaj prezydenta Busha”. Ktoś jest nieracjonalny, gdy ignoruje dowody, które wyraźnie podważają jego przekonanie albo uznaje coś, czego po prostu nie da się wesprzeć żadnymi dowodami, np. gdy twierdzi, że może przewidzieć na podstawie obserwacji gwiazd, kogo poślubi.

Pytanie, czy Bóg istnieje, jest niezwykle ważne, gdy poszukuje się trwałego szczęścia, a odpowiedź na nie jest mocno uzależniona od tego, czy posiadamy prawdziwe przekonanie. Ważna jest wiedza o infekcjach, o tym, że Ziemia powstała miliony lat temu etc. Richard Swinburne ujmuje tę kwestię następująco:

Bardzo ważne jest posiadanie wiedzy o tym, czy Bóg albo jakiś niemyślący los nas uczynił i, jeśli jest Bogiem, to czy współpracuje z nami i ma jakieś plany co do naszej przyszłości... A jeśli jest Bóg, który jest źródłem naszego bytu, to zasługuje on na nasze uwielbienie dla jego ostateczności i dobroci oraz na wdzięczność



za to, że powołał nas do istnienia. Jeśli więc nie wiemy, jak żyć, to on może nam to powiedzieć.

W sprawie, która ma tak doniosłe znaczenie, musimy bezwzględnie posiadać prawdziwe przekonania, a bycie racjonalnym oznacza w tej materii posiadanie racji niezbędnych do potwierdzenia prawdziwości tych przekonań. Wynika z tego wniosek, że ten, kto podejrzewa, że Bóg może istnieć, a jednak nie chce szukać racji potwierdzających lub obalających to przypuszczenie, jest wówczas nieracjonalny.

Zapytajmy jednak, czy istnieje jakikolwiek argument za tym, że ateizm jest stanowiskiem racjonalnym? Skąd ateista wie, że Bóg nie istnieje? Często sprawdzamy nasze przekonania za pomocą obserwacji zmysłowej. „Zobaczyć znaczy uwierzyć” – brzmi zasada poznawcza. Jest to naturalnie dobra metoda, gdy chcemy potwierdzić istnienie bytów fizycznych. Jestem przekonany, że nie ma różowych słoni, ponieważ nikt ich nie widział.

Jednakże każdy z nas wie, że istnieją byty, których – choć mają naturę fizyczną – nie da się dostrzec, np. atomy, cząsteczki czy kwarki. Są to pewne teoretyczne jednostki posiadające właściwości fizyczne, które służą nam do wyjaśnienia tego, co obserwujemy. Naukowcy założyli, że jednostki te istnieją, a następnie poczynili obserwacje mające na celu potwierdzenie tej hipotezy lub jej obalenie. Tym, co obserwują, nie są jednak te konkretne jednostki, ale konsekwencje, których należy się spodziewać, jeśli atomy, kwarki czy cząsteczki te istnieją. Bóg jest właśnie jedną z takich hipotez.

Istnieją również byty niefizyczne, takie jak umysły, które czują, mają cele, podejmują decyzję, wierzą, wiedzą. Rozumiemy więc, czym jest coś, co istnieje, choć nie jest to ani fizyczne, ani widoczne oraz o istnieniu czego jesteśmy przekonani raczej na podstawie pewnego wnioskowania, nie zaś obserwacji. Nie widzę zatem żadnego racjonalnego uzasadnienia dla ateisty, który twierdzi, że jeśli czegoś nie można zobaczyć, to znaczy, że to coś nie istnieje. Zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, że żyjemy w świecie, w którym uznajemy istnienie wielu bytów, pomimo że nie możemy ich bezpośrednio zobaczyć.

Częstym argumentem przeciwko istnieniu Boga, funkcjonującym w umyśle przeciętnego człowieka z ulicy, jest argument z nauki. Chodzi w nim o to, że nauka już dawno podważyła zasadność teizmu. Uogólniając, wygląda to tak, że istnieje coś takiego w nauce, co daje powody, by odrzucać wiarę w Boga.

Jest to zastanawiające, ponieważ badania naukowe prowadzone przez teistów w niczym nie ustępują badaniom naukowców ateistów. Richard Dawkins jest wybitnym biologiem, a przy tym ateistą. Natomiast Galileusz, Niels Stensen, Lemaître, Mendel, Teilhard de Chardin i tysiące innych teistów to równie wielcy naukowcy. Nauka nie rozpoczęła się przecież w 1750 r., a niemal wszyscy wcześniejsi naukowcy byli teistami. Tym bardziej więc zastanawiające jest, skąd wzięło się powszechnie panujące przekonanie, że naukowcem można być tylko wówczas, jeśli jest się ateistą. Po dziś dzień przecież na gruncie nauki spotykamy i teistów, i ateistów.

Zadaniem nauki jest odkrycie i opisanie – mówiąc kolokwialnie – jak to wszystko działa. Atomy łączą się na różne sposoby, przybierają regularne konfiguracje etc. Nauka jednak nie jest w stanie w pełni wyjaśnić, jak doszło do istnienia świata ani dlaczego ten świat wciąż istnieje. Teiści postulują stwórcę, który jest odpowiedzialny zarówno za powstanie świata, jak i za podtrzymywanie go w istnieniu. Bóg jest zatem zarówno twórcą, jak i konserwatorem. Jest to więc poszukiwanie naukowego wyjaśnienia, które prowadzi do przyjęcia wiary w Boga. Sama nauka bowiem nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga.

Dlaczego w ogóle zakładamy istnienie Boga? Ponieważ, chociaż mamy dość wiarygodne wyjaśnienie, w jaki sposób obecny świat się pojawił, a nie mamy go już, gdy chcemy wyjaśnić (1) co istniało wcześniej albo (2) na jakich prawach istniało, to brakuje nam jeszcze jakiegoś naukowego wyjaśnienia, dlaczego początki świata były takie, a nie inne, oraz dlaczego nie możemy znaleźć żadnych praw, zgodnie z którymi następują w tym świecie zmiany. Pewne prawa są wprawdzie możliwe do zaobserwowania, jednak nie funkcjonują one, dopóki jakaś siła na nie nie zadziała. Prawa te pomagają opisać zachowanie

poszczególnych elementów rzeczywistości, ale już nie pozwalają odkryć, dlaczego elementy te w ogóle istnieją. Tak jak naukowiec, który zbada silnik samochodu marki Ford, będzie wiedział jak on działa. Ale jeśli chciałby wyjaśnić, dlaczego w ogóle samochody tej marki powstały, to już musiałby odwołać się do motywów, jakie miał Henry Ford – twórca marki. Naukowiec ten nie odkryje jednak żadnych praw, ale ewentualnie oprze swe wnioski na przewidywaniach. Jeśli zakładamy istnienie bytu mającego nieograniczoną moc, wiedzę, swobodę działania oraz powód tego działania, to wówczas mamy satysfakcjonujące wyjaśnienie, dlaczego świat zaczął istnieć. Gdy natomiast wyjdziemy już poza samo założenie, okaże się, że można je podeprzeć dowodami.

Zauważmy jeszcze, że Ford nie został wymyślony po to, by uzupełnić luki w wyjaśnianiu fenomenu istnienia samochodu. Nie jest to żaden „Ford wśród luk”. To samochód sam w sobie stanowi dowód na istnienie Forda. Podobnie wiara w Boga stanowi odpowiedź na pytanie o dowód. Większość definicji nauki wskazuje na to, że opiera się ona na dowodach. Wiara w Boga również może być na nich wsparta.

Pytanie, dlaczego wszechświat zyskał istnienie w danym momencie, jest czym innym od pytania, jak się zaczął. Dlaczego po prostu się nie skończył? Czy jest coś, co podtrzymuje go w istnieniu? Jedna z odpowiedzi brzmi: nie ma wyjaśnienia – wszechświat po prostu istnieje i nie ma potrzeby się nad tym zastanawiać. Czy na pewno? Wiemy przecież, że wiele z jego części może nagle przestać istnieć. Np. jeśli promieniowanie albo grawitacja, albo prawa materii przestałyby nagle działać, to wówczas duża część fizycznego świata po prostu zniknie. A co za tym idzie, także część нефизyczna przestanie istnieć, gdy jest zależna od tej fizycznej. Gdy szukamy jakiegokolwiek wyjaśnienia dla tych kwestii, to odkrywamy jedynie jakieś ogólne prawa, których też nie potrafimy wyjaśnić.

Przyjmijmy hipotezę, że istnieje umysł, który wymyślił prawa, które cały czas będą działać. To doprowadzi nas do pełnego wyjaśnienia, ponieważ jeśli przyjęta przez nas hipoteza jest prawdziwa, to

wówczas jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego świat który obserwujemy wciąż istnieje.

Hipoteza teistyczna mówi, że świat istnieje, ponieważ istnieje Bóg, który podtrzymuje ten świat w istnieniu, oraz że prawa natury wciąż działają, ponieważ jest Bóg, który sprawia, że tak się dzieje. Sprawia, że prawa te działają, ponieważ każdy obiekt istniejący we wszechświecie jest przez Niego tak kierowany, by funkcjonował w zgodzie z tymi prawami. Utrzymuje zatem wszechświat poprzez prawa, np. do zachowania energii, czyli sprawia, by to, co istnieje w danej chwili, istniało także w następnej<sup>7</sup>.

Czy racjonalne jest przyjmowanie tego krótkiego wyjaśnienia pochodzenia i istnienia świata? Argumenty budowane w oparciu o hipotezę Stwórcy i Bytu podtrzymującego świat w istnieniu prowadzą do prawdopodobieństwa istnienia Boga. W konsekwencji ten, kto zaprzecza, że takie prawdopodobieństwo istnieje, jest, w pewnym sensie, irracjonalny.

Pozwolę sobie wyjaśnić ten wniosek. Otóż ten, kto wierzy, że Bóg nie istnieje, nie jest irracjonalny, jeśli wierzy, że jego przekonanie jest prawdziwe. Może bowiem opierać się o dowody, które z jego punktu widzenia są racjonalne. Jeśli jednak człowiek ten pozna dowody świadczące przeciwko jego przekonaniu, a mimo to nie chce go zmienić, to wówczas istnieje niebezpieczeństwo, że jest irracjonalny. Ateista powiedziałby to samo w przypadku, gdyby ktoś ignorował jego dowody i argumenty. Powstaje więc pytanie: która z hipotez – że Bóg istnieje, czy że nie istnieje – jest bardziej prawdopodobna, a zatem wsparta na mocniejszych dowodach i argumentach?

Przedstawiłem dowody, na mocy których teza, że Bóg istnieje, jest prawdopodobna. Pokazują one jednak co najwyżej, że istnieje duże prawdopodobieństwo, że Bóg sprawił, że świat powstał oraz że podtrzymuje ten świat w istnieniu. Biorąc jednak pod uwagę, że Bóg

---

<sup>7</sup> R. Swinburne, *The existence of God*, za stroną internetową: [http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf\\_files/General%20untechnical%20papers/The%20Existence%20of%20God.pdf](http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/General%20untechnical%20papers/The%20Existence%20of%20God.pdf), 10

posiada również inne określone właściwości (zgodnie z tym, co głoszą naczelni teiści), argumenty, które przedstawiłem do tej pory, są niewystarczające.

Niemniej jednak stanowią one dobry wstęp do argumentacji, że ateizm jest poglądem irracjonalnym. Jeśli bowiem prawdą jest, że istnieje jakiś byt, który powołał świat do istnienia i w tym istnieniu go podtrzymuje, to musi być to bardzo niezwykły byt, który wymaga dalszego badania<sup>8</sup>.

Przyjrzyjmy się kilku rzeczom, których występowanie byłoby czymś mało prawdopodobnym, gdyby Bóg nie istniał: tylko niewielka część wszechświata posiada odpowiednie warunki, które umożliwiają życie człowiekowi (precyzyjne dostrojenie świata); zwierzęta i ludzie nieustannie się rozwijają; człowiek może kształtować charakter swój oraz swoich bliźnich pod kątem dobra i zła, a także może wpływać na środowisko, w którym żyje; na przestrzeni wieków ludzie doświadczają kontaktu z Bogiem i czują, że są przez Niego prowadzeni. W istocie więc hipoteza o istnieniu Boga nadaje sens całemu naszemu doświadczeniu, a swoją mocą eksplanacyjną znacznie wyprzedza jakiegokolwiek inne wyjaśnienia. Jest to bardzo ważny powód pozwalający uznać jej prawdziwość.

Wymienione przeze mnie argumenty, choć wyrażone zaledwie w kilku słowach, dodają prawdopodobieństwa hipotezie o istnieniu Boga. Podobnie jak pomniejsze dowody przedstawione w sprawie o morderstwo razem stanowią silny argument i pozwalają wydać wyrok „ponad wszelką wątpliwość”. Nieracjonalnym byłoby uznanie tych dowodów za nieistotne.

Kryterium dobrego wyjaśnienia naukowego jest jego prostota. Teiści zakładają bardzo proste atrybuty Boga: np. wszechwiedzę (Bóg wie wszystko, co można wiedzieć), wszechmoc (Bóg może uczynić wszystko, co jest możliwe). Jeśli zakładamy istnienie takiego Boga, aby wyjaśnić atrybuty wszechświata, to wówczas natrafiamy na naj-

---

<sup>8</sup> Por. Swinburne, dz. cyt.

prostsze wyjaśnienie, a tym samym na najbardziej prawdopodobne z możliwych.

Dawkins i inni rozgłaszają wszem i wobec: jeśli Bóg jest wyjaśnieniem istnienia wszystkiego, to jakie jest wyjaśnienie istnienia Boga? Nie rozumieją oni, że coś może być jednocześnie wyjaśnieniem i nie potrzebować wyjaśnienia. Gdy ktoś zapyta: „Dlaczego twój palec krwawi?”, odpowiem mu: „Ponieważ się skaleczyłem nożem”. Jest to jakieś wyjaśnienie, chociaż nie wiem, jak fizyka uzasadnia fakt, że nóż tnie. Co więcej, Bóg służy do pełnego wyjaśniania. Zdolności, jakie przypisujemy Bogu, w tym Jego wola i dobre chęci, są kompletnym wyjaśnieniem wszystkiego, a więc nie pozostawiają miejsca na dalsze wyjaśnienia. Nie chodzi o to, że uniemożliwiają odkrycie innych uzasadnień, ale o to, że nie ma innego wyjaśnienia tak kompletnego. Nie ma sensu poszukiwać innych wyjaśnień, jeśli założy się, że świat jest sumą części innych niż Bóg, a więc że istnieją dwa rodzaje rzeczy: świat i Bóg, przy czym Bóg stanowi wyjaśnienie dla świata. Wynika stąd wniosek, że nie ma innych rzeczy, które mogłyby wyjaśnić Boga.

Dalej Dawkins stwierdza tryumfalnie, że przecież to, co tłumaczy istnienie tak skomplikowanej struktury, jaką jest wszechświat, musi być jeszcze bardziej skomplikowane, a więc Bóg nie może być prosty. Jednak Dawkins nie rozumie, że choć wyjaśnienie jest proste, to *explanans* (to, co wyjaśnia) może posiadać szeroką gamę możliwości. Rozważmy pewien przykład, aby lepiej zobrazować, co mam na myśli. Istnieją cztery podstawowe rodzaje oddziaływań pomiędzy cząsteczkami, a wszystkie siły oddziałujące w świecie można przypisać do tych czterech rodzajów. Lennox<sup>9</sup> dostarcza innego przykładu: wyjaśniamy malowidła naścienne poprzez odniesienie do człowieka, który jest ich autorem. Wyjaśnienie jest bardzo proste, chociaż umysł człowieka, który niejako zaprojektował malowidło i przyczynił się do jego powstania, jest niezwykle złożony (w tym sensie, że może pełnić wiele rozmaitych funkcji). Analogicznie atrybuty Boga są proste, ale dają Mu zdolność podejmowania wszystkich możliwych działań. Ko-

<sup>9</sup> J. C. Lennox, *God's Undertaker: Has Science buried God?*, Lion, 2007, 172.

lejnny przykład: załóżmy, że ktoś pyta mnie, dlaczego postanowiłem zjeść na obiad karczochoy, a ja odpowiadam: „Ponieważ mi smakują”. To, że wyjaśnienie, którego udzieliłem, jest proste, nie oznacza, że ja również jestem prosty.

Zaznaczyłem powyżej, że odmowa przyjęcia odpowiednich argumentów jest czymś irracjonalnym. Istnienie zła, zarówno moralnego, jak i naturalnego (ontycznego), pozornie wydaje się mocnym argumentem na rzecz ateizmu. Poczynię krótką uwagę na ten temat, posiłkując się tzw. argumentem z większego dobra (Greater Good Defence). Argument ów wskazuje, że nie twierdzimy o kimś, że jest zły albo że nie jest dobry, ponieważ przyzwala na zło albo się do niego przyczynił. Jeśli bowiem byśmy tak twierdzili, to wówczas musielibyśmy zgodzić się, że rodzice, policjanci, sędziowie, trenerzy sportowi, a nawet nauczyciele akademicy są zli. A przecież ewentualny ból – rozumiany wielorako – jaki zadają swym podopiecznym ma doprowadzić do większego dobra. Dobroć czynu płynąca z charakteru albo z cnoty ma wielką moc dobra, ale nie rozwinie się bez istnienia naturalnego zła i bez możliwości wyboru pomiędzy dobrem a złem. Konieczną bazą rozwoju dobra jest świat, który zawiera w sobie mieszanię dobra i zła i który daje możliwość wyboru ludziom w nim żyjącym, a tym samym możliwość czerpania dobroci lub ponoszenia konsekwencji decyzji, które podejmują.

Istnieją irracjonalni teiści. Ale istnieją również teiści racjonalni. Jeden z dowodów na istnienie Boga, o którym wspominałem, głosi, że „na przestrzeni wieków ludzie doświadczyają kontaktu z Bogiem i czują, że są przez Niego prowadzeni.” Doświadczenie to jest wszechobecne. Rzadko kiedy powiązane jest ono z konkretnymi wizjami. Na ogół są to pewne żywe doświadczenia obecności kogoś, kto jest cudowny, delikatny, kochający i łaskawy. Mogą one być jednak tak naturalne, że doświadczający jest ich nieświadomy. Niektórym zdarzają się rzadko, a nawet raz w życiu. Są jednak tak silne, że nie można o nich zapomnieć. Jak twierdzi John Henry Newman, niektórzy ludzie mają takie doświadczenie Bożej obecności najczęściej przy podejmowaniu decyzji moralnych. Odnoszą wówczas wrażenie, jakby sumienie, do któ-

rego się odwołują, było kierowane przez Kogoś, Kto odsłania przed nimi konsekwencje owych decyzji.

Jeśli ktoś uzna, że tego typu doświadczenie-dowód w żaden sposób nie prowadzi do wniosku, że istnieje Stwórca podtrzymujący świat w istnieniu, będzie miał rację. Jednak dla tego, kto doświadcza tej swoistej obecności, Bóg jawi się jako byt spoza tego świata, byt zupełnie różny, któremu należy się cześć. Doświadczenia tego typu są więc racjonalnymi argumentami, o ile dodają mocy innym dowodom. Oczywiście osoba, która nie posiada tego typu doświadczeń, nie może tym samym wesprzeć innych dowodów, ale może uznać ich wagę na mocy doświadczeń innych osób. Jej osobista argumentacja nie będzie zatem decydująca, ale po dodaniu do innych dowodów, osiągnie wraz z nimi większą moc i tym samym uczyni teizm jeszcze bardziej prawdopodobnym.

## **Konkluzja**

---

Nie można być racjonalnym ateistą, gdy mając świadomość istnienia tak wielu dowodów i argumentów świadczących na rzecz tezy o istnieniu Boga, nie robi się nic, aby je ocenić, a następnie bądź odrzucić bądź uznać ich wartość. Poza tym dobrze jest posiadać prawdziwe przekonania o sprawach nieistotnych i bardzo dobrze jest posiadać prawdziwe przekonania o sprawach tak doniosłych.

(Wykład wygłoszony 27 kwietnia 2011 r. w Canberze na Australian National University)

tłum. Joanna Kiereś-Łach



**Can one be rational and be an atheist?  
– with reference to Richard Dawkins: The God Delusion**

Summary

At the beginning of the article the author gives a definition of God, which is accepted by the representatives of the three major monotheistic religions: Christians, Jews and Muslims. They believe there is one and only one being who is God. God is that being which exists unconditionally, is a person without a body, who is eternal, perfectly free, omnipotent, omniscient, maximally good, and is the creator and sustainer in being of all things other than God. Then the author informs that the provocation for taking up the issue which is concluded in the title of the article is the onslaught on theism by the 'Four Horsemen of the New Atheism', as they have been dubbed: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel C. Dennett, and Sam Harris, with assistance from other atheist authors. They claim that one, who is a theist cannot be rational. The author presents in the article a number of arguments against the thesis mentioned by those atheistic thinkers, and then comes to the conclusion that being an atheist is irrational because its proponents ignore the rational basis of theism. And it is not rational to be an atheist, if one is aware that there is a body of evidence and argument which renders probable the proposition that God exists and one does little to evaluate it or rejects it for wrong reasons, or if one does not value discovering whether God exists (for, if he exists, he may well have something of supreme value to offer us.) At the end of the article the author says that it is good to have true beliefs about anything and very good to have true beliefs about very important matters, like God existence.