

# Studia Philosophiae Christianae

ROK LV  
2019

NR 3

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe  
UKSW

Warszawa 2019

**UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Instytut Filozofii**

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Institute of Philosophy

ISSN 0585-5470

**Rada Naukowa** / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (Szwajcaria),  
Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas  
(UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edward Nieznański (Warszawa),  
Andrzej Póttawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków),  
Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

**Kwartalnik recenzowany** / Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna / Original version

**Redakcja** / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec

Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska

Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świątorzecka

**Redaktorzy językowi** / Language Editors

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

**Skład** / Typesetting

Maciej Faliński

**Adres redakcji** / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa  
spch@uksw.edu.pl

**Druk i oprawa** / Print and binding

volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

**Prenumerata** / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW

Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

MAGDALENA PŁOTKA Czy przedmiotem radości może być coś innego niż Bóg? Augustyn, Piotr Lombard, Bonawentura o <i>usus i fruitio</i>	5
KAZIMIERZ MIKUCKI Perspektywy rozwoju filozofii tomistycznej na podstawie sytuacji w Polsce	33
ANNA DRABAREK On national character and patriotism. An analysis of the views of Julian Ochorowicz	57
THOMAS A. MICHAUD Leadership elitism – idealism vs. realism	81
JUAN PABLO STEGMANN How realism promotes better social outcomes than empiricism and subjective idealism	105

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK (REC.) <i>Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej</i> , red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, Seria: <i>Universum Ethicae Christianae</i> , Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018	125
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej nt. <i>The drama of freedom in the Slavonic world in the 20<sup>th</sup> century</i> , Trnavská Univerzita v Trnave, Trnawa, 25 października 2018 r.	137

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

MAGDALENA PŁOTKA Can the object of joy be anything other than God? Augustine, Peter Lombard and Bonaventure on <i>usus</i> and <i>fruitio</i>	5
KAZIMIERZ MIKUCKI Perspectives for the development of Thomistic philosophy in Poland	33
ANNA DRABAREK On national character and patriotism. An analysis of the views of Julian Ochorowicz	57
THOMAS A. MICHAUD Leadership elitism – idealism vs. realism	81
JUAN PABLO STEGMANN How realism promotes better social outcomes than empiricism and subjective idealism	105
<b>REVIEWS AND REPORTS</b>	125

MAGDALENA PŁOTKA

## CZY PRZEDMIOTEM RADOŚCI MOŻE BYĆ COŚ INNEGO NIŻ BÓG? AUGUSTYN, PIOTR LOMBARD, BONAVENTURA O *USUS* I *FRUITIO*

**Streszczenie.** Artykuł omawia historyczny rozwój koncepcji radości w filozofii i teologii średniowiecznej. Koncentruje się na trzech autorach: Augustynie, Piotrze Lombardzie i Bonawenturze, i przedstawia kolejne trzy teorie radości: radość jako posiadanie pożądanego przedmiotu (Augustyn), radość jako oczekiwanie na pożądaną przedmiot (Piotr Lombard) oraz radość jako dystans w stosunku do pożądanego przedmiotu (Bonawentura). Wreszcie, artykuł argumentuje, że dzieje radości w okresie 395–druga połowa XIII wieku to dzieje coraz większego docenienia radości i dostrzeżenia jej właściwego znaczenia w życiu człowieka.

**Słowa kluczowe:** *usus*, *fruitio*, komentarze do *Sentencji*, radość, przyjemność, pragnienie, Bonawentura, Augustyn, Piotr Lombard, filozofia średniowieczna

1. Wstęp. 2. Radość a posiadanie: Augustyn. 3. Radość jako oczekiwanie: Piotr Lombard.
4. Radość i dystans: Bonawentura. 5. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Augustyn w *De doctrina christiana* przedstawia opozycję dwóch pojęć: *usus* i *fruitio*. Pierwsze pojęcie, które dosłownie oznacza ‘użytek’, ‘użytkowanie’, konotuje całe spektrum możliwych postaw człowieka w stosunku do dóbr doczesnych. Użytkowanie dóbr doczesnych przez człowieka jest doświadczeniem ziemskim, doczesnym, świeckim, może przybrać więc grzeszną formę – w postaci zmysłowych rozkoszy – lub formę religijną, stając się zapowiedzią szczęśliwości wiecznej. Drugie pojęcie (*fruitio*) oznacza ‘szczęśliwość będącą spełnieniem sumy wszelkich pragnień człowieka’. *Fruitio* zachodzi dopiero po śmierci, jest elementem wizji uszczęśliwiającej. *Usus* ma za przedmiot temporalne, zmienne dobra doczesne, zaś przedmiotem

*fruitio* jest Bóg. *Fruitio* jest doświadczeniem radości z powodu Dobra (Boga) dla Niego samego, podczas gdy *usus* jest doświadczeniem radości z powodu dobra nie ze względu na nie samo, lecz ze względu na coś innego (w tym wyraża się „narzędziowy” charakter *usus*, tj. korzystanie z dóbr doczesnych ze względu na jakiś inny cel).

Augustyńska opozycja *fruitio* i *usus* stała się punktem odniesienia dla rozważań wielu pokoleń średniowiecznych autorów, w szczególności od czasu, gdy Piotr Lombard umieścił ją w centralnym miejscu *Sententiae*, tj. swojego podręcznika do teologii, który doczekał się niezliczonych komentarzy. Autorzy rozważali relację *fruitio* i *usus*, stawiali pytanie o możliwość doświadczenia pełnej szczęśliwości (*fruitio*) w doczesnym życiu, próbowali w doświadczeniu użytkowania ziemskich dóbr dostrzec zapowiedź pełniejszej radości.

Artykuł poświęcony jest próbie odpowiedzi na pytanie, czy przedmiotem *fruitio* może być coś innego niż Bóg, tj. czy dobro doczesne może być przedmiotem pełnej radości, a jeżeli tak, to w jaki sposób. Odpowiedź na to pytanie domagałaby się rozważenia szeregu zagadnień szczegółowych: jakie warunki (podmiotowe, przedmiotowe) musiałyby zostać spełnione, aby użytkowanie dobra doczesnego zyskało kwalifikację radości? W jaki sposób przebiega moralna ocena użytkowania takich dóbr? Jakie są emocjonalne komponenty *usus*? Innymi słowy, centralnym problemem artykułu jest pojęcie *usus* (użytkowanie dóbr doczesnych) oraz średniowieczne interpretacje tego pojęcia jako konotującego ludzkie doświadczenie (niepełnej) doczesnej radości powodowanej przez ziemskie dobra<sup>1</sup>. Powyżej

1 W ramach polskiej (i anglosaskiej) tradycji translatorskiej przyjęło się, aby Augustyńskie terminy *usus* i *fruitio* tłumaczyć za pomocą „użytek” i „radowanie się”. (Zob. Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, 12–17). Jest to adekwatny przekład z języka łacińskiego, który dodatkowo oddaje sens wypowiedzi Augustyna odróżniającego radowanie się Bogiem (*fruitio*) od „użytkowania” (*usus*) dóbr ziemskich, zmysłowych czy duchowych. Jednakże, opierając się zarówno na źródłowym tekście Augustyna (*De doctrina christiana*), jak również przyglądając się dziełu Piotra Lombarda i długiej tradycji komentatorskiej do *Sentencji*, można wnioskować, że średniowieczni autorzy terminowi

wymienione pytania stały w centrum rozważań średniowiecznych filozofów i teologów. Artykuł koncentruje się na koncepcjach trzech myślicieli: Augustyna, Piotra Lombarda oraz Bonawentury. Wszyscy trzej filozofowie problematyzowali zagadnienie opozycji *usus* i *fruitio* w tym samym schemacie teoretycznym pochodzącym od Augustyna, tak więc analiza ich koncepcji pokazuje historyczny rozwój problemu statusu użytkowania dóbr doczesnych od źródeł późnostarożytnych

---

*usus* przypisywali szersze konotacje niż te wynikające z jego znaczenia słownikowego. *Usus* oznaczał zatem nie tylko użytkowanie w sensie narzędziowości ('korzystania z'), ale również takie użytkowanie, w którym odnajdujemy silnie pozytywny komponent emocjonalny (wyrażany przez autorów terminem *delectatio*, czyli 'przyjemność'). Przekład łacińskiego terminu *usus* za pomocą polskiego 'użytkowania' (lub angielskiego *use*) sugerowałby, że opozycją do *fruitio* (pełnej szczęśliwości) jest samo doświadczenie użytkowania dóbr, tj. posługiwania się nimi jako narzędziami. W moim przekonaniu, taki przekład nie oddawałby w pełni sensu średniowiecznych dyskusji na temat relacji *fruitio* oraz *usus*. Co więcej, argumentacja Augustyna mająca na celu dyskredytację *usus* zyskuje sens jedynie wówczas, jeżeli założymy, że Augustyn doświadczeniu radości, której przedmiotem jest Bóg, przeciwstawia doświadczenie radości (przyjemności, zadowolenia), której przedmiotem jest dobro doczesne. Oznacza to, w moim przekonaniu, że Augustyńska opozycja *usus* i *fruitio* jest opozycją dwóch rodzajów szczęścia (czy radości). *Usus* konotuje radość niepełną, chwilową, przemijającą, nie w pełni satysfakcjonującą. Dodatkowo, przykłady, na które powołuje się Augustyn (np. *usus* związany z piękną muzyką, *usus* związany z dobrym jedzeniem, posiadaniem przyjaciół itd.; zob. S. Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, PL 32, col. 0787; col. 0799–0800; col. 0657–0868), świadczą o obecności w doświadczeniu „użytkowania” emocjonalnego pierwiastka wyrażającego cieszenie się (np. można cieszyć się z powodu pięknej muzyki, można się nią rozkoszować, można się muzyką radować, podobni można cieszyć się lub radować przyjaźnią; nie bardzo jednak wiadomo, co oznaczałaby fraza 'użytkowanie muzyki' lub 'użytkowanie przyjaźni'). Na potrzeby tego tekstu proponuję zatem, aby *fruitio* oddać za pomocą terminu 'szczęście' lub 'szczęśliwość', zaś termin *usus* – konotujący szerokie spektrum ziemskich doczesnych radości i przyjemności – za pomocą terminu 'radość'. Szczęście (*fruitio*) oznaczałoby zatem doświadczenie pełnej radości wynikającej z zaspokojenia pragnień człowieka przez adekwatny przedmiot pragnienia, czyli Boga, podczas gdy radość (*usus*) oznaczałaby radowanie się dobrami doczesnymi. Zob. *Medieval Commentaries on Sentences of Peter Lombard*, vol. 1, red. G.R. Evans, Leiden-Köln-Boston 2002, 41–130.

(lata 395–396<sup>2</sup>) do literatury teologicznej i filozoficznej dojrzałego średniowiecza (druga połowa XIII wieku).

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie omówieniu argumentów Augustyna (zwłaszcza w *De doctrina christiana* lib. 1) za radykalnym rozdzieleniem *fruitio* i *usus* oraz koncepcji, zgodnie z którą radość wynikająca z użytkowania dóbr doczesnych jest możliwa tylko w sytuacji, gdy jest doświadczana w perspektywie transcendentnej (nadprzyrodzonej). Wydawać mogłoby się, że podejrzliwi stosunek Augustyna do doświadczenia ziemskiej radości utrwali się w średniowiecznej literaturze (stanie się paralelnym wątkiem do tematyki *contemptus mundi*), tymczasem jeden z najwybitniejszych komentatorów Augustyna, tj. Piotr Lombard, wprowadza do Augustyńskiej koncepcji radości istotne zmiany w swoim podręczniku teologii *Sententiae*. Stąd, w części drugiej artykułu, przedstawię, w jaki sposób Lombard odchodzi od wykładni Augustyna poprzez rezygnację z koncepcji radości jako posiadania (upragnionego przedmiotu) na rzecz koncepcji radości jako oczekiwania i nadziei. Trzecia część tekstu poświęcona jest koncepcji Bonawentury, który w swoim komentarzu do *Sententiae* rozwija intuicje Lombarda, całkowicie rezygnuje z Augustyńskiej perspektywy radości jako posiadania i w efekcie w duchu franciszkańskim tworzy wielką apoteozę radości.

## 2. RADOŚĆ A POSIADANIE: AUGUSTYN

Problematyka radości wynikającej z użytkowania dóbr doczesnych w myśli średniowiecznej – szczególnie w teologii – swoje źródło ma m.in. w myśli św. Augustyna, który w *De doctrina christiana* przeciwstawiwszy pojęcia *usus* i *fruitio*, ustanowił radość jako stan zasadniczo odrębny od szczęścia. Augustyn posłużył się w tym celu metaforą podróży: „I tak załóżmy, że jesteśmy wędrowcami, którzy

---

2 W tych latach powstały dwie pierwsze księgi *De doctrina christiana* Augustyna, zawierające pełną dyskusję na temat doczesnej radości oraz wiecznej szczęśliwości.



szczęśliwi (*beatae*) mogą być tylko wyłącznie w ojczyźnie. Czując się zatem nieszczęśliwymi ze względu na nasze podróżowanie, chcemy położyć kres swojej niedoli przez powrót do domu. Będą nam w tym celu potrzebne środki transportu, czy to naziemnego czy morskiego, z których musimy skorzystać, aby dostać się do tej ojczyzny, jaką powinniśmy się radować. Otóż, jeśliby powaby drogi czy sama podróż pojazdem czy okrętem tak się nam spodobały, że nie spiesząc się z ukończeniem podróży zaczęlibyśmy radować się tym, z czego powinniśmy tylko korzystać, to uwikłani niewłaściwą przyjemnością oddalilibyśmy się od ojczyzny, której słodycz mogłaby uczynić nas szczęśliwymi. Tak to podróżując do Pana w tym życiu śmiertelnym, jeśli pragniemy powrócić do ojczyzny, gdzie możemy być szczęśliwi, to powinniśmy korzystać z tego świata, a nie radować się nim (*non fruendum*)<sup>3</sup>.

Augustyn pełnemu przyszlęmu szczęściu (*fruitio*) przeciwstawia „powaby drogi” (*amoenitates itineris*), radości doczesne, ziemskie i zmysłowe rozkosze (*usus*), które są, jego zdaniem, „niewłaściwą przyjemnością”, ponieważ odciągają od pełnego szczęścia, które człowiek osiąga dopiero u kresu swej drogi. Jest to wymiar radości, przyjemności, śmiechu, ludyczności – *usus* figuruje tu jako pojęcie obejmujące wszystko to, co choć przyciąga z racji swojej funkcji wywoływania śmiechu i powodowania przyjemności, jest niegodne,

---

3 „Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibus-que rebus aeterna et spiritalia capiamus”. *De doctrina christiana*, PL 34, col. 020–021. (Zob. Augustyn *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 14–16).

zasługujące na pogardę, bo odciąga od tego, co jest słusznym i właściwym wymiarem realizowania się szczęścia człowieka<sup>4</sup>.

Pochodząca od Augustyna opozycja *fruitio* i *usus*, czyli opozycja pełnej radości, stanu będącego efektem zaspokojenia wszystkich pragnień oraz radości niepełnej, ziemskiej i nieusatysfakcjonowanej<sup>5</sup>, pozwoliła nie tylko późniejszym pokoleniom średniowiecznych myślicieli dostrzec różnicę między dwoma odrębnymi pozycjami człowieka w perspektywie teologicznej (pozycją *in via* oraz *in patria*), lecz stanowiła inspirujący pretekst dla rozwoju średniowiecznej teorii emocji<sup>6</sup>. Stając się również centralną osią, wokół której Piotr Lombard w XII wieku skomponował swój popularny podręcznik teologii *Sententiae*, opozycja *usus* i *fruitio* utrwaliła się jako stały element filozoficznych i teologicznych rozważań co najmniej do połowy XV wieku<sup>7</sup>. Co może być przedmiotem radości w doczesnym życiu? Czy akt radości jest aktem intelektualnym czy aktem woli? W jakiej relacji pozostaje radość do ostatecznego szczęścia? Jaki status moralny przybierają akty ziemskiej radości? Te pytania i wiele innych wyznaczały ramy średniowiecznej debaty nad statusem radości – w kontekście wykładów nad *Sentencjami* Lombarda.

Zwróćmy uwagę, że św. Augustyn wniósł do średniowiecznej tradycji komentatorskiej nie tylko opozycję *fruitio* i *usus*, lecz utrwaloną

4 Zdaniem S.V. Kitanova pogląd, zgodnie z którym szczęście wyphywające z *visio beatifica* ma mocno intelektualny charakter, jest pochodzenia platońskiego. Zob. Kitanov, dz. cyt., xiii.

5 „Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait (lib. 4, c. 3), quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur”. Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 192, Paryż 1844–1855, col. 0523.

6 Zob. S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004; D. Perler *Feelings Transformed: Philosophical Theories of the Emotions, 1270–1670*, trans. T. Crawford, Oxford 2018.

7 Począwszy od XIII wieku, komentarze do *Sentencji* zaczęły przybierać formę scholastycznej kwestii. *Divisio textus* polegało na tym, że tekst komentujący Lombarda dzielono na poszczególne kwestie *utrum*. Te kwestie (w formie pytań) wyznaczyły ramy bardziej szczegółowej debaty nad szczęściem i radością w XIV wieku. S.V. Kitanov, dz. cyt., 29–34,

ich interpretację, która dowartościowując silnie *fruitio* jednocześnie umniejszała znaczenie czerpania radości i przyjemności z dóbr doczesnych, nie związanych z wymiarem nadprzyrodzonym. *Usus*, czyli użytkowanie dóbr doczesnych lub – jak proponuje się to w artykule tym interpretować – radowanie się dobrami doczesnymi, jest dla Augustyna sytuacją moralnie niejednoznaczną, ponieważ wszelkie nakierowanie się człowieka ku sprawom doczesnym (niezależnie czy jest to utylitarystyczne korzystanie z dóbr czy dodatkowo czerpanie z nich przyjemności) odciąga go od transcendentnego wymiaru<sup>8</sup>. Stan w pełni usatysfakcjonowanego szczęścia Augustyn zarezerwował jedynie dla sytuacji, w której przedmiotem aktu radowania się jest Trójca Święta, a także stwierdził, że świat i stworzenia mogą być przedmiotem zaledwie *usus*, ale nigdy – pełnego szczęścia<sup>9</sup>. Augustyn zdradzał podejrzliwy stosunek do czerpania radości z doczesnych spraw<sup>10</sup>. Co więcej, biblijne słowa kierowane do człowieka, że należy miłować Boga *toto corde, tota anima et tota mente* interpretował w ten sposób, że Bóg chce na tyle totalnie stać się jedynym przedmiotem *fruitio* człowieka, aby nie było „żadnej dziedziny życia naszego, żeby niejako nie stwarzać okazji do radowania się innymi rzeczami”<sup>11</sup>. Jeśli szczęście lub radość osiąga się jedynie na drodze realizowania pragnień, to *fruitio* – zdaniem Augustyna – jest jedynym dopuszczalnym

8 Stąd Augustyn rozróżni „właściwy *usus*” od „niewłaściwego”, w zależności od tego, czy dane doświadczenie użytkowania dóbr doczesnych będzie rozpatrywane w horyzoncie nadprzyrodzonym czy nie.

9 „Res igitur, quibus fruendum est, pater et filius et spiritus sanctus eademque trinitas, una quaedam suuma res communisque omnibus fruentibus ea”. *De doctrina christiana I, V, 5*; PL 34, col. 0022. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 14).

10 „Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea ponens laetitia tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, is est summo et incommutabili bono”. *De doctrina christiana I, XXXIII, 37*; PL 34, col. 0033. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 42–43).

11 „Cum autem ait: »toto corde, tota anima, tota mente«, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare, ut aliae re velit frui”. *De doctrina christiana I, XXII, 2*; PL 34 col. 0025–0026. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26–28).

planem ich spełniania. Nie tylko ze względów moralnych<sup>12</sup>, ale również – jak się wydaje – praktycznych: dyskusja w *De doctrina christiana I* dotyczy bowiem pytania, czy i na ile drobne radości życiowe, przyjemności, które dają jedynie chwilową satysfakcję i są źródłem powierzchownego zadowolenia, mogą być wartościowe? Jest to pytanie, na które rzecz jasna Augustyn, udziela negatywnej odpowiedzi.

O ile można z pewnością przyjąć, że *fruitio* nie realizuje się w świecie doczesnym, a każda doczesna przyjemność ma pośledniejszy status<sup>13</sup>, o tyle problematyczny dla Augustyna jest przypadek, w którym dwa akty – *usus* i *fruitio* – mogą występować łącznie<sup>14</sup>. Jest to przypadek, w którym następuje *usus* x ze względu na *fruitio* y. Augustyn ilustruje taką sytuację przykładem „radowania się bliźnim w Bogu”<sup>15</sup>. Jest to sytuacja, w której podmiot raduje się drugim człowiekiem nie ze względu na niego samego lub na łączącą ich przyjaźń, ale ze względu „na Boga”, tzn. upatruje w drugim człowieku

12 Sednem Augustyńskiej etyki byłoby zatem nałożenie się dwóch odrębnych porządków: porządku pożądań oraz obiektywnego, odziedziczonego po neoplatonizmie hierarchicznego porządku przedmiotów miłości. Koncepcję radości należy odczytywać w kontekście tych dwóch porządków. Zmianą u św. Augustyna w stosunku do stoickiej (pochodzącej od Cycerona) teorii emocji jest jego pozytywny do nich stosunek: uczucia jako takie nie są niekorzystne dla dobrostanu człowieka, raczej takie uczucia są korzystne, które wynikają z właściwych wyborów woli. S.V. Kitanov, dz. cyt., s. 9; S. Aurelii Augustini, *De civitate Dei* XIV, 9; PL 41, col. 00416–00417 (zob. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. z łac. W. Kornatowski, Warszawa 2003, 194–200).

13 „Praeceptum est «enim nobis» ut dilligamu invicem«; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine dilligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud dilligendus”. *De doctrina christiana, I, XXII, 20*; PL 34, col. 0026. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26).

14 „Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. (...) Nos vero, qui fruimur inter utrasque constitute”. *De doctrina christiana I, III, 3*; PL 34, col. 0019. (zob. Augustyn *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 12).

15 „Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris, illo enim frueris, quo efficeris beatus, et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis, ut venias”. *De doctrina christiana XXXIII, 37*; PL 34, col. 0033. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 42); por. *De doctrina christiana I, XXVIII, 29*; PL 34, col. 0030. (zob. tamże, 34.)

osobę współuczestniczącą w Bożym Zbawieniu<sup>16</sup>. Skutkiem augu-  
styńskiego podziału przedmiotów na *quibus fruendum* oraz *quibus  
utendum* jest więc usytuowanie człowieka (bliźniego) w obszarze  
przedmiotów utylitarystycznej radości i ustanowienie go środkiem  
prowadzącym do celu jakim jest prawdziwe szczęście (*fruitio*)<sup>17</sup>.  
Choć Augustyn zdawał sobie sprawę z trudności doktrynalnych,  
jakie generuje jego stanowisko (zastanawia się, w jakiej relacji po-  
zostaje przykazanie miłości bliźniego do traktowania bliźniego jako  
środka prowadzącego do celu<sup>18</sup>), konsekwentnie podtrzymuje swoją  
opinię twierdząc, że wszelkie stworzenia (drugi człowiek także) są  
przedmiotami *usus*<sup>19</sup>. Na pytanie więc, czy czerpanie radości z dru-  
giego człowieka (ze względu na Boga) jest jeszcze *usus* czy *fruitio*,  
św. Augustyn odpowiada, że *usus*, ponieważ czerpanie przyjemności  
z przedmiotu rozpatrywanego w perspektywie wyższej wartości jest  
„niewłaściwe”. W *De Trinitate* Augustyn podaje inny przykład: radość  
z posiadanych talentów zaliczyć można jedynie do *usus*, jeśli „wola  
spoczywa w nich z upodobaniem jako w osiągniętym celu”<sup>20</sup>, tj. jeśli  
wola upatruje w nich ostateczny cel realizacji pragnienia.

Zagadnienie *usus x ze względu na fruitio y* jest zresztą u Augustyna  
na tyle niejednoznaczne, że nastrocza badaczom jego myśli znacz-  
nych trudności interpretacyjnych<sup>21</sup>. Najbardziej radykalne stanowisko

16 S. V. Kitanov, dz. cyt., 6.

17 „Nos itaque, qui fruimus et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, »factus ad imaginem et similitudinem Dei« non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praedecit. Itaque magna est quaestio, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque”. *De doctrina christiana I, XXII, 22*; PL 34, col. 0028. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 26).

18 „»Praeceptum est« enim nobis »ut dilligamu invicem«; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine dilligendus sit an propter aliud”. Tamże.

19 „In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt, quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructum pervenire possimus”. Tamże.

20 S. Aurelii Augustini, *De Trinitate*, PL 42, col. 0962–0963. (zob. Św. Augustyn, *O Trójcy X, XI.17*, tłum. z łac. M. Stokowska, Kraków 1996, 326).

21 Zob. R. Canning, *The Unity for Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Leuven 1993.

zajmuje Kimberley Georgedes, która uważa, że radowanie się stworzeniem ze względu na Boga nie czyni ziemskiej radości *fruitio*, a także nie czyni jej bardziej wartościowej<sup>22</sup>. Augustyn co prawda nie występuje przeciwko sytuacjom, w których człowiek odczuwa radość z powodów ziemskich dóbr (takich jak talent, zdrowie, przyjaźń), ale jego wątpliwości budzi przypadek, gdy radość z powodu doczesnego dobra staje się celem samym w sobie (bez odniesienia do wyższego nadprzyrodzonego porządku)<sup>23</sup>. Podaje dwa przykłady ilustrujące jego stanowisko: (1) przyjemność towarzyszy zasadniczo jedzeniu, które jest konieczne dla podtrzymania organizmu przy życiu; jednak pragnienie jedzenia ze względu na rozkosze podniebienia jest już grzeszne<sup>24</sup>; (2) jeżeli muzyka przybliża nas do Boga, to jej *usus* jest prawidłowy. Jeżeli jednak bardziej cieszymy się samą muzyką (jej harmonią, rytmem itd.), to taka radość jest już niewłaściwa. Nasuwają się tutaj dwa wnioski. Po pierwsze, *fruitio* dowolnym doczesnym dobrem nie jest możliwe w żadnym wypadku. Po drugie, choć dobra doczesne mogą być doświadczane za pomocą *usus*, to *usus* (w sensie moralnej postawy) jest prawidłowy jedynie wtedy, gdy zachodzi on w szerszej perspektywie porządku nadprzyrodzonego (jak w przykładzie z muzyką). W przeciwnym wypadku, taki *usus* jest grzeszny (np. w sytuacji, gdy człowiek cieszy się smacznym posiłkiem z powodu jego walorów smakowych, tzn. przedmiotem swojej przyjemności czyni doczesne dobro jako takie). Przytaczane przypadki pozwalają również wyróżnić w aktach *usus* czy *fruitio* ich przedmiot – to, do czego odnosi się akt radości, oraz ich powód – ze względu na co odbywa się akt radości. Powód doświadczanej radości czyni ją właściwą lub niewłaściwą: radowanie się muzyką

---

22 K. Georgedes, *The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in the Fourteenth-Century Theology*, PhD. Diss., University of Wisconsin-Madison, 1974.

23 Tamże, 55–56.

24 S. Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, PL 32, col. 0787; col. 0799–0800; col. 0657–0868 (zob. Augustyn, *Wyznania* 10, 31.44; 10.33. 49–50, tłum. z łac. M.B. Szyszko, Warszawa 2008, 386, 392–393).

nie jest właściwe, jeżeli powodem tej radości jest sama muzyka. Gdy zaś powodem tej radości jest Bóg, to zachodzi „właściwy *usus*”, tj. sytuacja, w której ludzka radość spowodowana doczesnym dobrem jest moralnie dopuszczalna. Jest to jednak zaledwie *usus*, mimo że doświadczenie tej radości „przybliży nas do Boga”.

Na pytanie, dlaczego tak jest, tj., dlaczego ustawienie aktu radości skierowanego ku dobru doczesnemu w planie nadprzyrodzonym jej nie nobilituje, może odpowiedzieć kolejny przykład przytaczany przez Augustyna. Przykład ten pokazuje, że decydującą rolę nadającą wartość doświadczeniu użytkowania dóbr doczesnych odgrywa jej powód: jest to przykład cierpień doznawanych podczas tortur przez męczenników. Augustyn pisze: „Rzecz jasna męczennicy nie miłowali zbrodni swoich prześladowców, lecz wykorzystywali je dla zdobycia Boga”<sup>25</sup>. Zachodzi tutaj *usus*, „wykorzystanie” przykrych doświadczeń, które przybliżają człowieka do Boga. Opisywany tutaj *usus* jest całkowicie pozbawiony komponentu emocjonalnego, jaki zwykliśmy przypisywać uczuciom przyjemności. W tym przypadku można mówić jedynie o cierpliwym znoszeniu. A jednak doświadczenie cierpień może być takim doświadczeniem w rozumieniu Augustyna, które należy do tego samego zbioru przedmiotów *quibus utendum*, do którego zaliczono już piękną muzykę i dobre jedzenie. Okazuje się zatem, że to nie przedmiot, lecz powód aktu radości czyni go właściwym lub niewłaściwym; właściwy *usus* zachodzi wtedy, gdy dowolna rzecz w świecie jest przedmiotem radości (rozkoszy, przyjemności) w odniesieniu do Boga.

Dyskusje te rzucają sporo światła na status *usus* – ziemskiej doczesnej radości w myśli Augustyna. Choć w *De doctrina christiana* przypomina nakaz miłości bliźniego, to twierdzi jednocześnie, że powinniśmy używać całego stworzenia z „przejęściową miłością

---

25 „Nam utique martyres non dilexerunt scelus persequentiam se, quo tamen usi sunt ad promerandum Deum”. *De doctrina christiana* I, XXII, 22; PL 34, col. 0027. (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 28).

i upodobaniem” (*transitoria*)<sup>26</sup>. O ile jedynie w ramach *fruitio* człowiek może dostąpić pełnej radości<sup>27</sup>, o tyle doświadczenia radości doczesnych są przez Augustyna mocno marginalizowane. Jego sceptyczny stosunek do rozkoszy ziemskich wynika z koncepcji gruntownego rozdźwięku między *fruitio* a *usus*, rozdźwięku wynikającego z przeświadczenia, że skoro i tak w doczesnym życiu nie sposób wyciszyć pragnień i dzięki temu osiągnąć pełnej radości, to nie warto wcale o nie zabiegać.

### 3. RADOŚĆ JAKO OCZEKIWANIE: PIOTR LOMBARD

Różnica, jaką między *usus* i *fruitio* widział Augustyn, potwierdzała nie tylko pesymistyczną wizję chrześcijańskiego życia tu na ziemi, lecz także prowokowała do dalszych analiz filozoficznego już problemu znaczenia partykularnych aktów radości dla szczęścia jako takiego. I choć Augustyn wniósł do średniowiecznych dyskusji utrwalone konotacje *fruitio* i *usus*, to jednak mało który średniowieczny badacz podążał za tak pejoratywną oceną tego ostatniego. Już autor *Sententiae*, tj. Petrus Lombardus, zauważył, że stanowisko Augustyna wyłożone w *De doctrina christiana* jest zbyt radykalne. Zamiast przeciwstawienia *usus* i *fruitio* za pomocą kryterium ich przyczyny (przez którą akty te są powodowane), Piotr Lombard przeciwstawia je jakościowo, bo pisze następująco: „To zaś, co wydaje się mu [Augustynowi – przyp. M. P.], tak określamy, mówiąc, że my tu i w przyszłości rozkoszujemy się, lecz nie tak bardzo w pełni (...). Można także powiedzieć, że kto rozkoszuje się nawet w tym życiu, ma nie tylko radość nadziei, lecz także rzeczy, ponieważ już

26 „Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae”. *De doctrina christiana* I, XXXV, 39; PL 34, col. 0033 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 44).

27 *Fruitio* w Bogu jest pełnią radości (*gaudium*). *De Trinitate* I, 8, 18; PL 42, col. 0832. (zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., 47).



rozkoszuje się tym, co miłuje, i tak już poniekąd rzecz ma”<sup>28</sup>. We fragmencie tym należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Lombard odmiennie niż Augustyn interpretuje relację między *usus* i *fruitio*. Frazę: „kto rozkoszuje się tym, co miłuje, i już poniekąd rzecz ma”<sup>29</sup> należy odczytywać jako stawianą przezeń tezę, zgodnie z którą rozkoszowanie się x (*usus*) ze względu na y (*fruitio*) jest już niepełnym posiadaniem. Oznacza to – odwołując się do przykładu z muzyką – że jeżeli ktoś słucha muzyki, która przybliży go do Boga, to rozkoszując się muzyką (*usus*) w niepełny sposób dostępuje samego Boga (będącego źródłem *fruitio*). Po drugie, uzasadnieniem ciągłości między *usus* i *fruitio* jest dla Lombarda rozróżnienie na „radość nadziei” (*gaudium spei*) i „radość rzeczy” (*gaudium rei*). Pierwszy termin oznacza radość rozumianą jako oczekiwanie; jest to stan napięcia spowodowany dystansem między pragnieniem a jego spełnieniem<sup>30</sup>. Drugi oznacza radość wywołaną posiadaniem rzeczy, spowodowaną zaspokojeniem pragnienia. Łatwo można sobie wyobrazić te dwa opisywane przez autora *Sententiae* stany emocjonalne, np. w przypadku dziecka, które najpierw cieszy się w oczekiwaniu na nagrodę, a potem raduje się z jej otrzymania i posiadania. Choć Lombard i Augustyn zgadzają się, że pełnia radości (nazywana szczęściem) jest możliwa jedynie w przypadku pełnego zaspokojenia pragnień<sup>31</sup>,

28 „Determinatio eorum quae videntur contraria. Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hic, et in futuro frui; sed ibi proprie, et perfecte, et plenne, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plenne (...). Alia determinatio. Potest etiam dici quod qui fruitor etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet”. Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor, dist. 1, 4*; PL 192, col. 0523. (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, tom I, tłum. z łac. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, 87).

29 „(...) iam delectatur in eo quod diligit, et ita iam rem aliquatenus tenet”. Tamże.

30 Zob. J. Rosenfeld, *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love after Aristotle*, Cambridge 2011, 246–247.

31 Choć późniejsi autorzy, np. komentatorzy *Sentencji*, uważają, że stan pełnego zaspokojenia pragnień nie należy adekwatnie nazywać już radością, np. Bonawentura, zob. 3 część niniejszego tekstu.

Lombard – w przeciwieństwie do Augustyna – radością nazywa stan nie w pełni zaspokojonego pragnienia (*gaudium spei*), a co więcej, dostrzega w nim swoiste preludium do *fruitio*. Wyjaśnia, że pragnąc jakiegoś dobra, nawet jeśli jest ono chwilowo nieosiągalne, można doświadczać rozkoszy wywołanej przez to dobro, ponieważ samo pragnienie powoduje, że nawet nieobecne dobro znajduje się w psychicznym zasięgu podmiotu.

Jakie zatem Piotr Lombard miał poglądy na status doczesnej radości? W dużej mierze są one literalną ekspozycją Augustyńskiej *De doctrina christiana*: należy rozróżnić rzeczy, którymi można się cieszyć (*quibus utendum*), od tych, które radują w pełni (*quibus fruendum*). Analogicznie należy rozróżnić *fruitio* (szczęśliwość) od radowania się (*usus*). *Fruitio* jest przyłgnięciem miłością do jakiejś rzeczy dla niej. Tylko takie rzeczy, które uszczęśliwiają w pełni, czynią człowieka szczęśliwym (*beatus*). Piotr zalicza do nich Trójcę Świętą, do pozostałych – *hoc mundus*, „cały ten świat”, a w nim stworzenia. Świata należy „używać”, lecz nie należy się nim cieszyć w takim samym sensie, w jakim człowiek cieszy się Bogiem. Piotr powtarza również augustyńską definicję *usus*: jest to odnoszenie przedmiotu naszej przyjemności do osiągnięcia tego, czym należy się uszczęśliwiać. W przeciwnym razie *usus* stanie się nadużyciem. Wskazuje człowieka i aniołów jako zdolnych zarówno do „używania”, jak i „rozkoszowania się”<sup>32</sup>.

32 „Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus, et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quae nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur nos sumus; quasi inter utrasque consituti angeli et sancti. Frui autem est amore alicui rei inhaerere referre ad obtinendum illud quod fruendum est; alias abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet. Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus (...) Res autem quibus utendum est, mundus est, et in eo creata. Unde Augustinus in eodem lib. 1, c. 5: Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur (Rom 2, 33), id est ut de temporalibus aeterna capiantur. (...) Idem Augustinus in lib. 10 de Trin., c. 10: Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimus, quo

Widzimy więc, że różnica między Augustynem a Lombardem jest nieznaczna, w tym sensie, że zasadnicze ramy dyskursu radości i szczęścia pozostają niezienne. Najbardziej istotną różnicą między nimi jest odmienne ujęcie relacji między doczesną radością (*usus*) a szczęśliwością realizującą się w planie *visio beatifica*. Autor *Sententiae* widział o wiele więcej miejsca dla doczesnych przyjemności w życiu człowieka, co więcej, nie postrzegał ich jednoznacznie pejoratywnie. Pod pewnymi warunkami – jak pisał – ziemskie radości mogą stać się częścią (niepełnego, ale jednak) *fruitio*. Jako uzasadnienie przywoływał albo stosowne cytaty z *Pisma Świętego*: np. św. Pawła piszącego, że „w tym życiu rozkoszujemy się, albo przez zwierciadło, albo przez podobieństwo”<sup>33</sup> albo samego Augustyna twierzącego, że „gdy w Bogu rozkoszujesz się człowiekiem, Bogiem raczej niż człowiekiem się rozkoszujesz”<sup>34</sup>. Innymi słowy, komentując *De doctrina christiana* I próbował zidentyfikować pośredni stan między pełną szczęśliwością *fruitio* a augustyńską interpretacją *usus*. Wyznaczając przestrzeń między Bożą szczęśliwością a niegodziwym nadużywaniem światowych dóbr dostrzegł właściwe miejsce dla ludzkiej radości.

---

fruedum est. (...) Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est: Quod aliae sunt quibus fruedum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona”. *Sententiarum Libri Quatuor*, dist. 1, 2–3, PL 192, col. 0523–0525 (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, dz. cyt., 85–88).

<sup>33</sup> 1 Kor 13, 12.

<sup>34</sup> „Cum enim (...) homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris”. *Sententiarum Libri Quatuor* dist. 1, 6, PL 192, col. 0524. (zob. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, dz. cyt., 88); por. *De doctrina christiana* I, XXXIII, 37; PL 34, col. 0033 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 42).

#### 4. RADOŚĆ I DYSTANS: BONAVENTURA

Średniowiecznym filozofem, w którego myśli znajduje się pełna pochwała doczesnej radości i zmysłowych przyjemności, jest św. Bonawentura. O radości pisał w wielu swoich dziełach, w *Itinerarium mentis in Deum* radość opisał jako naturalny i pierwotny stosunek człowieka do świata, stosunek towarzyszący poznaniu zmysłowemu: już na poziomie poznania zmysłowego (*apprehensio*) poznający podmiot obok adekwatnego przedmiotu poznania (*species sensibilis*) dostrzega piękno, które jest dlań źródłem radości i przyjemności (*oblectatio*)<sup>35</sup>. Zachodzi w nim nieustanne i fundamentalne doznawanie radości, ponieważ – jak pisał Bonawentura w *Soliloquium* – świat został stworzony po to, aby człowiekowi dostarczać ciągłej przyjemności<sup>36</sup>.

Komentarz do *Sentencji* jest wczesnym dziełem Bonawentury, powstałym w latach 1250–1252. Bonawentura zawarł w nim swoje intuicje co do rozumienia radości i szczęśliwości – *usus* i *fruitio*, które potem rozwinął w literaturze monastycznej, m.in. w dziełach powyżej wspomnianych. Komentując *Sententiae* nawiązywał zarówno do

35 „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in objecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo”. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891, 300.

36 „Iam, ut aestimo, anima, sufficienter vidisti tuam nobilitatem, quae est valde laudabilis; converte nunc radium contemplationis ad tuam super ceteras creaturas potestatem, quae revera est admirabilis. Hugo de Arrha animae: »O anima mea, quid dedit tibi sponsus tuus? Respice mundum istum: omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit, ut tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis secundum distributionem temporum indesinenter occurrat«. Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*; cap. 1, II, 7 w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888, 31 (zob. Bonaventura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą OFM, Warszawa 1984, 38).

Augustyna i Piotra Lombarda, ale zupełnie odmiennie postrzegał stosunek *usus* i *fruitio*, a w konsekwencji inaczej rozumiał sens i wagę radości doczesnej. Posługując się arystotelesowskim aparatem pojęciowym, wyróżnił dwa sensory terminu *fruitio*: *motum cum delectatione et quietatione* oraz *motum cum delectatione*. Pierwszy z nich dotyczy jedynie Boga oraz opisuje sytuację, w której pragnienia (ruch) zostają zaspokojone, tj. znajdują swój kres w zaspokojeniu (odpoczynek). Drugi sens dotyczy radości, którą należy pojmować jedynie w kategorii ruchu. Jest to radość z powodu „dóbr duchowych”, słabszy rodzaj *fruitio*, ale właściwy i poprawny<sup>37</sup>. Już na poziomie definicji można zobaczyć jak dalece Bonawentura odbiega od ustaleń Augustyna i Lombarda: o ile ci dwaj badacze za pomocą terminu *usus* nazywali szerokie spektrum radości doczesnych, o tyle Bonawentura stosuje termin *fruitio* na określenie jednej radości jako takiej, ale w mocniejszej i słabszej wersji – tej mającej za przedmiot Boga i tej mającej za przedmiot stworzony świat. Bonawentura więc w jeszcze większym stopniu niż Piotr Lombard wzbrania się przed odseparowaniem naturalnie doświadczanej radości od szczęśliwości ostatecznej<sup>38</sup>.

37 S.V. Kitanov, dz. cyt., 34.

38 Pewna ciągłość między radościami wywołanymi przez dobra doczesne a pełną szczęśliwością powodowaną przez Boga jest konsekwencją ontologicznych poglądów św. Bonawentury. Świat jest z natury odbiciem i śladem Boga. O ile stworzenie ma rację śladu, o tyle człowiek ma rację obrazu, jasno wyraża podobieństwo do Boga, jest czyli *eius expressa similitudo*: „podobnie jak cały wszechświat reprezentuje Boga w pewnej widzialnej całości, tak stworzenie rozumne reprezentuje Go w pewnej duchowej całości” – pisze Bonawentura w komentarzu do *Sentencji* („Sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali”, II *Sent.*, d. 16, a. 1, q.1, ad 5 (II, 396)). Obraz Boga w człowieku znajduje się w sposób naturalny i istotny, co oznacza – jak pisze o. P. Anzulewicz – że „podstawowym, pierwotnym stanem człowieka jest bycie obrazem Bożym”; (P. Anzulewicz OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów 1995, 172) (zob. II *Sent.*, d. 16, a.1, q. 2, fund. 4 (II 397)). Kluczową tezą bonawenturiańskiej ontologii jest twierdzenie, że zasadniczą między Bogiem a światem jest relacja wzorcza (obok sprawczej oraz celowej). Relacja wzorcza opisywana jest przez cztery stopnie analogii, tj. *umbra*, *vestigium*, *imago*, *similitudo*. Różnicują się one w zależności od stopnia reprezentatywności

Doprecyzowując dalej dwa sensy *fruitio*, Bonawentura za Arystotelesem sięga do koncepcji niematerialności intelektu i argumentuje, że tak jak niematerialny intelekt dąży do poznania nieskończonej ilości przedmiotów, tak niematerialna wola (jako władza duchowa) pożąda nieskończonej ilości dóbr. Skończone dobro nie może przynieść woli pełnej satysfakcji, ponieważ ludzka wola zawsze pragnie większego dobra niż to, które aktualnie posiada. Pragnienie woli, które trwa cały czas i nigdy nie powoduje pełnej satysfakcji woli, jest ruchem, tj. *motum cum delectatione*. Ruch (pragnienie) dąży do kolejnych przyjemności i radości, ale ponieważ pragnienie woli jest nieskończone, satysfakcja woli nie następuje i ruch trwa nieustannie. Stąd – wnioskuje Bonawentura – nic mniejszego od nieskończonego dobra nie może zaspokoić pragnienia woli<sup>39</sup>. Nieskończone dobro jest adekwatnym przedmiotem dla nieskończonego pragnienia woli,

---

kresu relacji (świata) od podmiotu relacji (Boga). Zob. S. Stój., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów 1997, 43–105. Co więcej, obraz Boga w człowieku sprawia też, że człowiek staje się otwarty na łaskę. „Człowiek dąży do nieskończoności właśnie z racji naturalnego obrazu Bożego, który go stanowi, tzn. otwarty jest na poznanie i na miłość nieskończoną” (tamże). Zdaniem o. Anzulewicza, bycie człowieka „obrazem i podobieństwem” Boga będącego konsekwencją bonawenturiańskiej ontologii semantycznej uwyraźnia się szczególnie w porządku miłości. „Jeżeli miłość w stanie niebiańskiej doskonałości określa się »miłością spełnioną« (*caritas consummata*), to w życiu doczesnym nosi nazwę »miłości w załączku« (*caritas inchoata*); »już tu« zaczątkowo uczestniczy w tym, czym będzie później, w doskonałości (zob. II *Sent.*, d. 38, a.1, q. 2 (II, 918)). Doczesne antycypowanie człowieka w dobrach przyszłych ma miejsce również w przypadku radości: „Wszystkie radości należy sprowadzić do radości niebiańskiej jako do ich pełni i doskonałości. Radość [pielgrzyma] (...) jest poniekąd zrodzona i niesiona przez przyszłość, reprezentująca przyszłość, podtrzymująca ją w czasie, który nie osiągnął jeszcze swego kresu (P. Anzulewicz, dz. cyt., 182). Stąd, „(...) skoro życie w łasce jest załączkiem, początkiem zbawienia, to już teraz chrześcijanin może kosztować (*praegustare*) radości nieba, budować w doczesności »niejako przedmieście królestwa niebieskiego i codziennie, w sposób duchowy, antycypować tę wieczną słodycz«” („[...] quantumque homini detur in hac vita degustatio amplā, tamen in comparatione illius plenitudinis supernae non est nisi paululum mellis”, zob. De sanct. corp. Chr., n. 23 (V, 256), tamże, 245).

39 S.V. Kitanov, dz. cyt., 34.

wola znajduje w nim nie tylko radość i przyjemność (*delectatio*), ale również kres i spoczynek (*quies*). Innymi słowy, poprzez wprowadzenie kategorii „ruchu” do rozważań nad różnicą między *usus* a *fruitio* Bonaventura pojęcie „radowania się dobrami doczesnymi” proponuje postrzegać jako ten rodzaj przyjemności (radości), dla którego charakterystyczny jest brak pełnego spełnienia (wyrażanego tutaj przez termin *quietatio* – spoczynek). Nieobecność pełnego zaspokojenia pragnień w ramach radowania się dobrami doczesnymi jest dokładnie tym elementem, który odróżnia radość doczesną z radością nadprzyrodzoną (*fruitio*). Bonaventura powtarza tu zasadnicze ustalenia Augustyna, doprecyzowuje je jednak i podkreśla wagę pragnienia (w kontekście jego spełnialności).

Najpełniejszy obraz radości, w którym zarysowane wątki z komentarza do *Sententiae* zostają podjęte i pogłębione, znajdujemy w *Hexaameron* („Konferencjach o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia kościoła”) z 1273 roku<sup>40</sup>. W dziele tym Bonaventura podejmuje przede wszystkim zarysowany przez Augustyna wątek relacji między ostateczną pełnią szczęśliwości a doczesną ziemską radością. W stosunku do dzieł Augustyna i Piotra Lombarda można zauważyć w bonawenturiańskiej problematyce tematu radości dwie znaczące zmiany. Po pierwsze, w ogóle nie pojawia się zasadnicze dla jego poprzedników pytanie o moralną godziwość radowania się dobrami ziemskimi. Nie stawiając tego problemu, Bonaventura zdaje się traktować pozytywne rozstrzygnięcie tej kwestii jako oczywiste. Po drugie, zamiast stosowania terminu *usus*, konotującego ziemskie radości, Bonaventura posługuje się terminem *fruitio* – u Augustyna i Lombarda zarezerwowanego dla określenia szczęścia w *visio beatifica* – zamiennie z terminem *dilectio*, który sytuuje jego rozważania w kontekście miłości.

---

40 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: S. Bonaventurae *Opera Omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.

Nie ma więc wątpliwości, że Bonawentura dostrzegał i doceniał ziemski wymiar radości, przyjemności i rozkoszy człowieka. W *Hexaëmeron* analizuje akty *fruitio*, wyróżniając ich elementy i wskazując obszary, w obrębie których taka radość może się realizować. Wyznacza więc cztery obszary rzeczywistości, z których można czerpać radość. Są to 1) Bóg; 2) ja sam; 3) drugi człowiek; 4) moje ciało<sup>41</sup>. Ponieważ kwestia radowania się Bogiem jest kwestią teologiczną i wykracza poza ramy tego studium, skupimy się na przedstawieniu pozostałych trzech obszarów ziemskiej *fruitio*. Bonawentura przedstawia podmiotowe warunki, które muszą zostać spełnione, aby użytek ze świata (ze mnie samego, z drugiego człowieka i z ciała) mógł stać się radością. I tak, radość z drugiego człowieka (z bliźniego) ma miejsce wtedy, gdy „posiadam dobrotliwe serce, gdy obracam w moje dobro, cokolwiek dobrego posiada bliźni”<sup>42</sup>. Jest to więc takie nastawienie, w wyniku którego dobro bliźniego staje się moim dobrem. Następnie, radość z ciała człowiek osiąga wówczas, gdy „kiedy zachowuję moje ciało czyste, a ma to miejsce, gdy zostaje zachowane umiarkowanie w smaku, wstrzemięźliwość w dotyku, a czystość we wszystkich zmysłach”<sup>43</sup> – pisze Bonawentura. Wreszcie, czerpanie radości z samego siebie definiuje jako „posiadanie samego siebie”, ponieważ radość (*fruitio*) jest posiadaniem upragnionego przedmiotu.

41 „Secundum Augustinum, filium Pauli, quatuor sunt diligenda ex caritate, quibus fruimur: Deo, me ipso in Deo, proximo in Deo, corpore meo in Deo”. Tamże, Coll. XVIII, 27, 418. (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*: wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim (*Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae: edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona*), red. A. Horowski, Kraków 2008, 496.

42 „Cor benignum habeo, quando quidquid boni habet proximus, in meum bonum refundo”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. XVIII, 29, 419 (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 496.)

43 „Quarto, fruor corpore meo in Deo, quando mundum servo corpus meum, et hoc, quando servatur modestia in gustu, continentia in tactu, castitas in omnibus sensibus”. *Collationes in Hexaëmeron*, Coll XVIII, 30, 419 (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 498).



Posiadanie zaś samego siebie jest rozporządzaniem samym sobą: „wtedy zaś ją [duszę] posiadam, gdy mogę cierpliwie znosić przeciwności: »w waszej cierpliwości posiadacie wasze dusze« (Łk 21, 19). Natomiast cierpliwe znoszenie przeciwności – pisze dalej Bonawentura – nie musi być przez przypadek, czy szczęśliwym zbiegiem okoliczności, lecz ze względu na nagrodę”<sup>44</sup>.

Opisując więc radość, Bonawentura wymienia warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby mogła ona zaistnieć. Warunki te są w całości podmiotowe, tj. dotyczą nie tyle tego, czym jest przedmiot radości (perspektywę przedmiotową obiera Augustyn), ile tego, kim musi stać się podmiot doświadczający, aby radość mogła wystąpić. Do warunków tych należą: wstrzemięźliwość, cierpliwość, czystość, umiar, znoszenie przeciwności, poświęcenie się dla bliźniego (gdy dobro bliźniego staje się dobrem moim). Do doświadczenia radości wprowadzają one wymiar ascetyczny: radość staje się pełniejsza i bardziej satysfakcjonująca, gdy podmiot jej doświadczający będzie w odpowiedni sposób moralnie usposobiony.

Teologiczna interpretacja fragmentu *collatio XVIII Hexaëmeron* wydaje się oczywista i zgodna z ustaleniami Augustyna i Lombarda: trening ascetyczny w połączeniu z cnotami z arealu stoickiego czynią radość ziemską radością Bożą i nadają jej moralny charakter. Jednocześnie odejmują jej grzeszny status, jaki z pewnością miałyby, gdyby doświadczał jej podmiot pozbawiony wymienionych przez Bonawenturę cnót. Delektowanie się słodyczami jest więc bardziej właściwe, jeśli czyni to osoba wstrzemięźliwa niż jeśli to robi łakomczuch, ponieważ taka osoba nie dopuści do niepohamowanej żądy

---

44 „Secundo fruor me ipso in Deo. Anima autem mea fruor, quando illam possideo; quia, si transit res in possessionem alterius, fructum non habeo. Tunc autem possideo, quando patienter possum ferre adversa; in patientia vetra possidebitis animas vestras; patienter autem ferre adversa non debet esse a casu, vel fortuna, sed intuitu mercedis; et hoc est expectare mercedem; tertium est condonare iniuranti offensam. Et haec tria sunt per patientiam, longanimitatem, bonitatem”. *Collationes in Hexaëmeron*, Coll XVIII, 28, 418. (zob. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzeniach*, dz. cyt., 496).

a zachowując powściągliwość i umiar w sposób należyty doświadczy rozkoszy płynących z np. czekolady. Teologiczna interpretacja sprowadza się więc do stwierdzenia, że bardziej podoba się Bogu, gdy człowiek korzysta z rozkoszy tego świata z odpowiednim umiarem. Nie odpowiada ona jednak na pytanie, dlaczego umiar czyni radość lepszą i czym jest „właściwe” jej doświadczanie.

Odpowiedzi na te pytania podsuwa sam Bonawentura: cnoty, jakie wymienia jako konieczne dla pełniejszego doświadczenia radości, mają znaczenie nie tylko dla moralnego usposobienia podmiotu, lecz również wpływają na samo doświadczanie radości, mianowicie powodują wobec przedmiotu radości dystans. Wstrzemięźliwość, cierpliwość, umiar czy umiejętność znoszenia przeciwności sprawiają, że między podmiotem a przedmiotem pragnienia tworzy się przestrzeń, dzięki której radość – definiowana przez Bonawenturę jako ruch woli – może pełniej, a niekiedy w ogóle zaistnieć. Dystans podmiotu wobec przedmiotu pragnienia utworzony przez cnoty (takie jak umiar czy wstrzemięźliwość) umożliwia radości tym pełniejsze bycie doświadczaną, im większa jego odległość.

Koncepcję radości jako dystansu między podmiotem a przedmiotem można uzasadnić, po pierwsze, przed odwołanie się do bonawenturiańskiej definicji *fruitio*. Radość określa się *jako motum cum delectatione*, definicja ta wskazuje na ruch jako istotę radości. Jest to ruch między podmiotem a przedmiotem jego pożądania. Bonawentura zdaje się rozwijać tu intuicje Piotra Lombarda, który podobnie koncentrował się na dystansie utworzonym między podmiotem a przedmiotem radości. Radość jest zatem ruchem, oczekiwaniem, napięciem, dystansem między przedmiotem a podmiotem. Bonawentura mocniej niż Lombard podkreśla ten aspekt radości, ponieważ trwanie ruchu jest kryterium rozróżnienia radości od szczęścia: gdy pragnienie zostaje spełnione, tj. gdy podmiot posiada przedmiot swojego pragnienia, radość zanika, staje się szczęściem. Szczęście z kolei jest specyficznym aktem woli, który jest pozbawiony elementu ruchu, jest spoczynkiem. Jest odpoczynkiem, ciszą, milczeniem,

poprzedzonymi przyjemnością i radością – jak argumentuje Bonaventura w *De triplici via*, próbując rozróżnić akt radości od aktu szczęścia<sup>45</sup>. Po drugie, rozumienie radości jako dystansu, oczekiwania na spełnienie, manifestuje się również na poziomie bonawenturiańskiej terminologii. Zamiast stosować augustyńską opozycję *usus-fruitio* (obecną również w *Sententiae*), wprowadza do swoich rozważań terminy arystotelesowskie: *gaudium* i *delectatio*. *Delectatio* (rozkosz ziemiska, zmysłowa) jest większa tym bardziej, im bardziej zapośredniczona jest przez *gaudium* – afekt duchowy możliwy do doświadczenia dopiero po zniesieniu, zdystansowaniu się do doświadczenia (poznawczo i wolitywnie) świata jedynie za pośrednictwem zmysłów. *Gaudium* jest afektem władz duchowych, czyli takich, które abstrahują od zmysłowych uwarunkowań swoich przedmiotów<sup>46</sup>.

Bonaventura w *Hexaameron* opisuje relację miłości człowieka do Boga: *conquiesco per amorem, delector per gaudium, unior per pacem* – „spoczywam przez miłość, rozkoszuję się przez radość, jednoczę

45 „Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somnio et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus?”. Bonaventura, *De triplici via alias incendium amoris*, cap. II, 4, w: S. Bonaventurae Opera omnia, t. VIII, *Opuscula Mystica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888, 10 (zob. „Szóstym stopniem jest prawdziwa i pełna cisza, w której panuje tak wielki pokój i odpoczynek, że dusza w pewien sposób trwa w milczeniu i we śnie jakoby umieszczona w arce Noego, gdzie nie doznaje żadnego niepokoju. Bo kto może zaniepokoić takiego ducha, którego nie wzbudza żaden bodziec pożądliwości, ani nie podlega żaden ościęć bojaźni?”, *Trzy drogi albo inaczej płomień miłości*, tłum. z łac. C. Niezgoda, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, dz. cyt., s. 24); „Gradus veniendi ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus Sancti sunt septem, scilicet vigilantia sollicitans, excedentia elevans, complacencia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans”. *De triplici via*, cap. III, 4, 14 (zob. „Jest siedem stopni w dojściu do doskonałej miłości przez przyjęcie Ducha Świętego. Są to troskliwa czujność, umacniająca zaufanie, rozpalające pożądanie, podnoszące zachwycenie, kojące upodobanie, przyjemna radość, spajające przyłgnięcie”. Bonaventura, *Trzy drogi*, dz. cyt., 27).

46 Dlatego *gaudium* jako radość nie ma nic wspólnego z intuicyjnym zdroworozsądkowym ujęciem radości jako emocji.

się przez miłość”<sup>47</sup>. Bogiem (podobnie i światem) należy się rozkoszować zmysłowo, czerpać przyjemność i „delektować” (*delectatio*). Aby jednak *delectatio* było pełne, musi zachodzić w odpowiednio dysponowanym podmiocie, który rozkoszując się przyjemnościami zmysłowymi doświadcza ich za pośrednictwem *gaudium* – afektu duchowego, który wyhamowuje spełnienie pragnienia i tworzy przestrzeń oczekiwania.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Wspólną podstawą rozważań o radowaniu się dobrami doczesnymi dla trzech autorów: Augustyna, Piotra Lombarda i Bonawentury jest schemat pragnienia, który źródłami sięga do myśli arystotelesowskiej i stoickiej<sup>48</sup>: podmiot dąży do przedmiotu, osiągnąwszy go doznaje zaspokojenia pragnienia. W oparciu o schemat pragnienia problematyzują temat radości, tj. radość jest takim stanem lub aktem władz człowieka, który pojawia się w ramach tego schematu. Natomiast tym, co różni tych trzech myślicieli to to, że koncentrują się na różnych elementach schematu pragnienia. I tak, Augustyn koncentruje się na przedmiocie oraz twierdzi, że radość jest tożsama z posiadaniem przedmiotu pragnienia. Radość następuje wtedy, gdy podmiot pożądaną x, zaspokaja swoje pożądanie przez osiągnięcie x. Identyfikując radość i posiadanie<sup>49</sup>, Augustyn jest sceptyczny wobec realizacji radości w życiu doczesnym, ponieważ in *hac via* nasze pragnienia pozostają niezaspokojone z powodu nieadekwatności

47 „Deo autem fruor, quando summe in Deo conquesco, delector, unior: conquesco per amorem, delector per gaudium, unior per pacem. Et haec tria ordinata sunt; quia, ubi est pax, necesse est, ut sit gaudium; et ubi est gaudium, necesse est, ut sit quietas”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VII, 14, 367 (Bonawentura, *Konferencje o sześciu dnia stworzenia*, dz. cyt., 406).

48 Zob. S. Knutilla, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, dz. cyt., 197.

49 *De doctrina christiana*, lib. 1, IV, 4, PL 34, col. 0020 (zob. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, dz. cyt., 12).

przedmiotów pragnienia. Odmawia zatem prostym przyziernym przyjemnościom statusu radości i rezerwuje ten termin na określenie takiego aktu, w którym nastąpi pełnia posiadania przedmiotu pożądania (miłości). Piotr Lombard z kolei rezygnuje z perspektywy przedmiotu i skupia się na samym pragnieniu. Zachowując augustyńską koncepcję „radości rzeczy”, wprowadza perspektywę „radości nadziei”. Argumentuje, przypomnijmy, że możemy rozkoszować się nie tylko tym, co posiadamy, ale tym, czego oczekujemy, bo samo oczekiwanie jest już pewnym „jakby” posiadaniem rzeczy. Krok jeszcze dalej idzie Bonawentura, który całkiem odstępuje od koncentrowania się na przedmiocie pragnienia i zamiast tego skupia uwagę na podmiocie i dzielącym go dystansie od przedmiotu. Wyprowadzając konsekwencje z definicji radości jako *motum cum delectatione*, twierdzi, że radość jest ruchem pragnienia, a właściwa rozkosz jest możliwa jedynie wtedy, gdy zachodzi dystans w stosunku do przedmiotu pragnienia.

Opierając się na poszczególnych rozstrzygnięciach co do istoty *usus* (radowania się dobrami doczesnymi), można udzielić odpowiedzi na pytanie będące punktem wyjścia artykułu: czy przedmiotem radości (*fruitio*) może być coś innego niż Bóg? Augustyn zdecydowanie zaprzecza, ponieważ czerpanie przyjemności z dowolnych dóbr doczesnych jest jedynie ich „wykorzystywaniem” w celu osiągnięcia nadprzyrodzonego Dobra. Bonawentura z kolei dopuściłby moralnie sytuację, w której człowiek raduje się dobrem innym niż Bóg, ale jego zdaniem jest to możliwe dlatego, że doczesna ziemską radość jest mglistą i niepełną zapowiedzią radości wiecznej. Pomędzy tymi dwoma stanowiskami plasuje się Piotr Lombard, który rozdzielając porządek radości doczesnej i wiecznej szczęśliwości, tak jak Augustyn nie widział możliwości radowania się innym przedmiotem niż Bóg, ale podobnie jak Bonawentura pisał, że posiadając „radość nadziei”, można antycypować przysłe szczęście w doczesności.

**BIBLIOGRAFIA**

- Anzulewicz P., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1995.
- Aurelii Augustini, *Confessionum Libri Tredecim*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 32, Paryż 1844–1855, col. 0657–0868.
- Aurelii Augustini, *De civitate Dei*, red. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 41, Paryż 1844–1855, col. 0013–0804.
- Aurelii Augustini, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 34, Paryż 1844–1855, col. 0015–00122.
- Aurelii Augustini, *De Trinitate*, red. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 42, Paryż 1844–1855, col. 0819–1098.
- Augustyn, *O Trójcy*, tłum. z łac. M. Stokowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst polsko-łaciński, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. z łac. W. Kornatowski, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2003.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. z łac. M.B. Szyszko, Wydawnictwo Horyzont, Warszawa 2008.
- Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.
- Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. I, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1882.
- Bonaventura, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, t. VIII, *Opuscula Mystica*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888.
- Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1891.
- Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florentia 1888.
- Bonaventura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*: wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim

- (*Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae: edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona*), wstęp, tłum. i red. A. Horowski, Wydawnictwo Serafin, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2008.
- Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, w: *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. z łac. C. Niezgodą, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Brachtendorf J., *Cicero and Augustine on the Passions*, *Revue des Études Augustiniennes* 43(1997), 289–308.
- Canning R., *The Unity for Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Leuven 1993.
- Georges K., *The Serpent in the Tree of Knowledge: Enjoyment and Use in the Fourteenth-Century Theology*, PhD. Diss., University of Wisconsin-Madison, 1974.
- Kitanov S. V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, New York 2018.
- Knuutila S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Medieval Commentaries on Sentences of Peter Lombard*, t. 1, red. G.R. Evans, Brill, Leiden-Köln-Boston 2002.
- Perler D., *Feelings Transformed: Philosophical Theories of the Emotions, 1270–1670*, tłum. T. Crawford, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor*, red. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 192, Paryż 1844–1855, col. 0519–0964.
- Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, tom I, tłum. z łac. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Potkay A., *The Story of Joy: from the Bible to late romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Rosenfeld J., *Ethics and Enjoyment in Late Medieval Poetry: Love after Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Stój S., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1997.

## CAN THE OBJECT OF JOY BE ANYTHING OTHER THAN GOD? AUGUSTINE, PETER LOMBARD AND BONAVENTURE ON *USUS* AND *FRUITIO*

**Abstract.** This article discusses the historical development of the concept of joy in medieval philosophy and theology. It focuses on the problem of the relation between “*usus*” and “*fruitio*”. The former concept (“use”) connotes the whole spectrum of possible attitudes of man in his relation to temporal goods. The use of temporal goods by man is an earthly, temporal,

and secular experience. It can take a sinful form – sensual pleasures – or a religious form, in which case it becomes a foretaste of eternal happiness. The second concept (*fruitio*) means happiness, and it is the fulfillment of the sum total of all human desires. *Fruitio* only occurs after death, and it is an element of *beatifica visio*. *Usus* concerns changeable, temporal goods, while the only object of *fruitio* is God. This article is devoted to the question of whether the object of *fruitio* can be anything other than God, i.e. whether the temporal good can be the object of full joy, and if so, how. An answer to this question would require an analysis of a number of specific issues: what conditions (subjective, objective) would have to be met in order for the use of the temporal good to qualify for joy? How does the moral evaluation of the use of such goods proceed? What are the emotional components of *usus*? In other words, the central problem of this article is the concept of *usus* (the use of temporal goods) and the medieval interpretations of this concept as a connotating human experience of temporal (incomplete) joy caused by earthly goods. Mainly, the article concentrates on three authors: Augustine, Peter Lombard and Bonaventure, and presents three different theories of joy: joy as a possession of the desired object (Augustine), joy as longing for a desired object (Peter Lombard) and joy as distance to the desired object (Bonaventure). Lastly, the article argues that the development of the concept of joy in the period between 395 BC and the second half of the thirteenth century is the history of an ever greater appreciation of joy and the perception of its proper meaning in human life.

**Keywords:** *usus*, *fruitio*, commentaries on *Sentences*, joy, pleasure, desire, Bonaventure, Augustine, Peter Lombard, medieval philosophy

---

MAGDALENA PŁOTKA

m.plotka@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.01



KAZIMIERZ MIKUCCI

## PERSPEKTYWY ROZWOJU FILOZOFII TOMISTYCZNEJ NA PODSTAWIE SYTUACJI W POLSCE

**Streszczenie.** W artykule poruszono problem perspektyw rozwoju, a tym samym przyszłości filozofii tomistycznej na podstawie sytuacji w Polsce. Otóż taką szansę widzi się dla tej filozofii w badaniach bardziej partykularnych, znajdujących się poza głównym obiektem zainteresowań metafizyki ogólnej. Każdorazowo przybierają one postać metafizyk szczegółowych i stosowanych. Pierwsza z nazw nawiązuje do zawężonego pola badań, druga natomiast jest uzasadniona korzystaniem z dorobku innych nauk filozoficznych, bardziej podstawowych, włącznie z metafizyką ogólną.

Metafizyki tego rodzaju stanowią szeroko pojęte studium tego, co jest najbardziej fundamentalne nie dla bytu jako takiego, ale dla wszelkich podstawowych typów przedmiotów w sferze natury i kultury. Nie stanowią one jednak alternatywy dla metafizyki ogólnej, która bada rzeczywistość w wymiarze transcendentnym, ponieważ korzystając z jej dorobku, zachowują z nią łączność oraz stanowią jej konieczne dopełnienie. Jako zaś typowe dyscypliny filozoficzne, dające możliwość rozwijania owych metafizyk, podano w artykule filozofię przyrody, antropologię filozoficzną oraz dwie formy filozofii ludzkiego działania, czyli religię i moralność. W ich przypadku wskazywano zarówno na tematy już podjęte przez wielu przedstawicieli myśli tomistycznej w Polsce oraz na te, jakie są możliwe do podjęcia.

Realizacja tych form metafizyki odpowiada nie tylko strukturze rzeczywistości pluralistycznej i jednocześnie powiązanej ze sobą szeregiem zależności, ale też problemom aktualnym, nowym, wymagającym ujęcia gruntownego i całościowego, jakie stwarza dopiero perspektywa metafizyczna, rozpatrywana z pozycji filozofii tomistycznej.

**Słowa kluczowe:** rozwój filozofii tomistycznej, metafizyka szczegółowa i stosowana

1. Wstęp.
2. Filozofia przyrody.
3. Antropologia filozoficzna.
4. Filozofia religii.
5. Etyka.
6. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Jednym z charakterystycznych przejawów współczesnej nauki są – z jednej strony – zjawisko jej postępującego zróżnicowania się, specjalizacji, mnożenia się odrębnych dyscyplin naukowych,

a z drugiej – próby idące w odwrotnym kierunku, czyli ku integracji, unifikacji nauk. Obie tendencje uważano za cenne, dopełniające się, wpływające razem na rozwój nauki. Pierwsza z nich umożliwiała bowiem osiągnięcie coraz bogatszych i dokładniejszych treści poznawczych, a druga nadaje każdej szczegółowej postaci poznania odpowiednie miejsce i sens w całości wiedzy, niezbędnej m.in. dla celów światopoglądowych<sup>1</sup>.

Podobne zjawiska obserwuje się na gruncie filozofii tomistycznej w Polsce w najnowszym okresie. Otóż dochodziło tu najpierw do niekiedy daleko posuniętej parcelacji tej filozofii – w obrębie tych dyscyplin, które znajdują się poza głównym przedmiotem zainteresowań metafizyki ogólnej. W związku z tym stanem rzeczy uważano je za tzw. metafizyki szczegółowe.

Ich obecność uzasadniano faktem realnego istnienia w świecie pluralizmu bytowego, czyli różnorodnych przedmiotów, ich klas, podklas, posiadających różne zakresy i natury. Można je wszystkie uczynić przedmiotem (materialnym) badań filozoficznych, o ile – jak zaznaczał Stanisław Kamiński – dysponujemy dostatecznie bogatym zespołem empirycznych danych wyjściowych o pewnym typie bytu<sup>2</sup>. To otwiera możliwość prowadzenia wielorakich form refleksji, skoncentrowanych na różnych typach bytu, na ich bardziej zawężonym zakresie, dając w efekcie wiedzę mniej ogólną, ale intelektualnie interesującą, poszerzającą problematykę filozoficzną. Możliwości takich badań pojawiają się równoległe z rozwojem nauk szczegółowych, ze zmianami cywilizacyjnymi oraz z aktualną sytuacją egzystencjalną człowieka w świecie. Przynoszą one bowiem nowe problemy i wyzwania, wymagające filozoficznego namysłu.

---

1 Por. S. Kamiński, *O podstawach unifikacji nauk*, w: Tenże, *Metoda i język*, red. U. M. Żegleń, Lublin 1994, 435–444.

2 Por. Tenże, *Dziedziny teorii bytu*, w: Tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, Lublin 1989, 191.

Powyższemu zjawisku towarzyszyły jednocześnie próby łączenia i ujednocniania poznania filozoficznego, realizowanego w metafizyce ogólnej i w metafizykach szczegółowych, dzięki czemu otrzymywało się w miarę jednolity typ filozofii o charakterze metafizycznym<sup>3</sup>. Jednym zaś z zasadniczych sposobów takiegoż ujednocniania było wykorzystywanie przez metafizyki szczegółowe danych poznawczych uzyskiwanych w innych naukach, z zasady w bardziej podstawowych, nadrzędnych, z metafizyką ogólną włącznie. W ten sposób metafizyki szczegółowe stawały się w większym lub mniejszym stopniu tzw. metafizykami stosowanymi, interdyscyplinarnymi naukami filozoficznymi, w których pewien ograniczony zakresowo przedmiot badań jest interpretowany, tłumaczony w świetle innych nauk, zwłaszcza w końcowym etapie badań.

Pojęcie metafizyki stosowanej odnosi się zatem wyłącznie do idei tzw. metafizyk szczegółowych, do sposobu ich budowania. Nie polega on na partykularyzacji i akomodacji ustaleń metafizyki ogólnej do określonego typu bytu, węższego pod względem zakresu, ale na rozpoczynaniu badań od osobliwych danych przedmiotowych, na ujmowaniu ich w pojęciach ontologicznych właściwych dla tego bytu, by następnie, w ostatecznej fazie badań, skorzystać z klasycznej teorii bytu, zwłaszcza z metafizyki ogólnej. W związku z tym stosuje się w niej – w sposób analogiczny do metafizyki ogólnej – aspekt i metody badań, jej cele, korzysta się nieraz z jej aparatury pojęciowej, ogólnometafizycznych treści w postaci tez i zasad. Dzięki temu uzyskuje się w metafizykach szczegółowych wiedzę nie tylko specyficzną, ale też ostatecznie wyjaśniającą w stosunku do określonego wycinka badanej rzeczywistości.

Postępowanie tego rodzaju jest uzasadnione merytorycznie charakterem realnej rzeczywistości, która jest nie tylko pluralistyczna, jak wspomniano wyżej, ale też w znacznej mierze jednorodna

---

3 Por. Tenże, *O naturze filozofii*, w: Tenże, *Jak filozofować?*, dz. cyt., 49–50.

i hierarchiczna, harmonijnie powiązana ze sobą na różne sposoby<sup>4</sup>. Stąd też metafizyki szczegółowe, skoncentrowane na własnym, partykularnie pojętym przedmiocie poznania, odwołują się do metod i wyników innych nauk filozoficznych, szerszych zakresowo, a zwłaszcza do metafizyki ogólnej, badającej rzeczywistość w wymiarze najbardziej uniwersalnym, transcendentalnym, umożliwiającym stworzenie jednolitego obrazu świata. Zastosowania tego rodzaju nie odbierają jednak autonomii poszczególnym metafizykom szczegółowym, ponieważ w ich rezultacie uzyskuje się specyficzne treści poznawcze każdej z tych metafizyk ze względu na samodzielny, charakterystyczny dla niej przedmiotowy punkt wyjścia<sup>5</sup>.

Problem metafizyk szczegółowych i stosowanych budził w pewnym okresie czasu spore kontrowersje w środowisku polskich tomistów, ale działo się to przy unitarnym rozumieniu jedności poznania filozoficznego oraz przy zbyt daleko posuniętym wykorzystywaniu metafizyki ogólnej do analizy partykularnych form bytu, w wyniku czego te ostatnie wiele tracą na własnej problematyce, specyfice, autonomii<sup>6</sup>. Wyjaśniano zatem, że jedność refleksji filozoficznej w ramach tomizmu uzyskuje się przede wszystkim za sprawą analogicznie rozumianego aspektu badań, jakim jest fundamentalność podejścia poznawczego: poszukiwanie tego, co jest istotne w strukturze bytu jako takiego lub jego określonej postaci. Przedmiotem tych badań jest zarówno byt realny w sensie ścisłym, rozpatrywany w ogólności lub w odniesieniu do poszczególnych jego typów, jak ludzkie poznanie i działanie, rzeczywistość znakowa<sup>7</sup>.

---

4 Por. Tenże, *O podstawach unifikacji nauk*, art. cyt., 445.

5 Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, 21–23; K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 9–10, 103, 119; S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: Tenże, *Filozofia i metoda*, red. J. Herbut, Lublin 1993, 107, 117.

6 Por. K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 8–13, 49–96.

7 Por. S. Kamiński: *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, dz. cyt., 76–77; Tenże, *Współczesne metody metafizyki*, w: Tenże, *Filozofia i metoda*, dz. cyt., 124; M. A. Krąpiec,

Tak ogólnie zarysowany program partykularyzacji i unifikacji filozofii tomistycznej w formie metafizyk szczegółowych i stosowanych stanowi – zdaniem autora tegoż artykułu – jeden ze sposobów uaktualnienia i rozwijania tej filozofii, obok dotychczas powszechnie proponowanych, czyli poprzez otwarcie się na dorobek nauk empirycznych i formalnych oraz innych współczesnych kierunków filozoficznych. Sposób ten, chociaż był dość powszechnie stosowany, to nie został do tej pory w pełni podkreślony i doceniony. Można żywić nadzieję, że jego wykorzystanie sprawi, że tomizm nie ograniczy się tylko do powtarzania za św. Tomaszem jego poglądów, ale zgodnie z życzeniem wielu jego zwolenników stanowić będzie pewien typ filozofii w stylu filozofii klasycznej, nawiązującej do Arystotelesa i Akwinaty, wykorzystującej jej niewątpliwy dorobek w zakresie refleksji ogólnej i fundamentalnej, a jednocześnie aktualnej, otwartej na bardziej konkretne problemy współczesności, interpretującej ją realistycznie i całościowo, zgodnie z wymogami prawdy<sup>8</sup>.

Sposób ten był i może być dalej urzeczywistniany we wszystkich dyscyplinach zakresowo węższych w stosunku do metafizyki ogólnej. W tej pracy uwzględniono tylko niektóre z nich jako typiczne; te, które – jak się wydaje – stwarzają największe możliwości ich rozwijania w duchu metafizyk szczegółowych i stosowanych, biorąc za podstawę analizy sytuację w polskim tomizmie. Chodzi najpierw o filozofię przyrody i antropologię filozoficzną, które należą – obok metafizyki ogólnej i filozofii Boga – do nauk najbardziej fundamentalnych pod względem zakresu i sposobu istnienia przedmiotu ich badań. Następnie idzie o filozofię religii i etykę, będące dwoma

---

*Człowiek – kultura – Uniwersytet*, red. A. Wawrzyniak, Lublin 1982, 265–266; E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998, 44.

8 Por. M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka, *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, 75; A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, 299–300; Tenże, *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. E. Łupina i inni, Lublin 1998, 705–739.

ważnymi przejawami filozofii ludzkich działań i wytworów, niezwykle ważnymi z punktu widzenia rozpatrywanej filozofii, biorącymi pod uwagę aktywność religijną i moralną człowieka. Nie stanowią one oczywiście jedynych form działania człowieka, na przykładzie których można pokazać proces rozwoju filozofii w aspekcie powstawania jej nowych form, bardziej partykularnych, powiązanych z innymi ideami tomizmu (może np. chodzić o różne dyscypliny z filozofii poznania lub o historiozofię).

## 2. FILOZOFIA PRZYRODY

Proces parcelacji i zarazem unifikacji filozofii tomistycznej w postaci metafizyk szczegółowych i stosowanych wyraźnie jest widoczny na gruncie filozofii przyrody. Nawet najogólniej rozumiana, posiadała ona takiż status ze względu na specjalny typ bytu, jaki jest przedmiotem jej zainteresowań – zakresowo węższy i jednocześnie bogatszy treściowo wobec perspektywy metafizyki ogólnej – wymagający jednak dla swojej adekwatnej charakterystyki uwzględnienia szerszej perspektywy poznawczej, obecnej w metafizyce ogólnej, a także w całym systemie tomistycznym (najogólniej pojęty kierunek badań, zasadnicza metoda oraz pewne tezy epistemologiczne i ontologiczne, służące m.in. jako narzędzia interpretacyjne danych empirycznych)<sup>9</sup>.

Proces partykularyzacji postępuje tu dalej i obejmuje zasadnicze obszary i zjawiska przyrody, stanowiąc bardziej szczegółowe formy omawianej dyscypliny. Jest on generowany wzrostem i postępem wiedzy naukowej na temat przyrody, oceną aktualnego stanu natury lub też osobistymi zainteresowaniami w stosunku do jakiegoś fragmentu

---

9 Por. K. Klósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 40, 124–127, 136–140; Z. Hajduk, *Koncepcje filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Lublin 2013, 15–22; A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 46–49; M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, 234–235; Tenże, *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, Kraków 2013, 255; J. Mączka, *Uwagi na temat przedmiotu filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 63–64.

rzeczywistości przyrodniczej. Rozpatrując jednak określony fragment tej rzeczywistości, korzysta się przy tej okazji z ustaleń innych nauk filozoficznych, dając w rezultacie swoiste metafizyki stosowane, nauki interdyscyplinarne<sup>10</sup>.

Przykładem jest tzw. praktyczna filozofia przyrody (filozofia ekologiczna, środowiskowa), powstała w następstwie oceny aktualnego stanu środowiska naturalnego i z potrzeby jego ochrony wskutek działalności człowieka<sup>11</sup>. Z uwagi na to, że nauka ta dotyczy dość szczegółowej sprawy, jeśli chodzi o zakres zainteresowań filozofii przyrody, dlatego też bywa rozumiana jako jedna z subdyscyplin klasycznej filozofii przyrody. Podkreśla się przy jej najogólniejszej charakterystyce, że sens jej istnienia na gruncie filozofii tomistycznej polega na więzi z innymi naukami filozoficznymi, na funkcjonowaniu jej jako nauki interdyscyplinarnej. Zauważano, że w odpowiedni sposób uprawiana, nie może ona posiadać pełnej autonomii, ponieważ powinna uwzględniać szerszą perspektywę filozoficzną, na którą składają się: metafizyka ogólna, ukazująca przyrodę i człowieka w niej żyjącego w perspektywie całości bytu, dająca wizję całościową, realistyczną, pluralistyczną i hierarchiczną; antropologia filozoficzna, ukazująca człowieka jako istotę materialno-duchową, transcendentną wobec przyrody; filozofia kultury, analizująca sens ludzkiej twórczości; w końcu konieczna jest etyka, dająca właściwą teorię moralnego postępowania, odpowiadającą godności osoby ludzkiej. Brak takiego szerszego i pogłębionego odniesienia może prowadzić bowiem do zafałszowania obrazu człowieka w duchu materializmu i naturalizmu oraz do swoistej „sakralizacji” przyrody<sup>12</sup>.

---

10 Por. Z. Hajduk, *Koncepcje filozofii przyrody*, art. cyt., 15–16.

11 Por. A. Lemańska, *Praktyczna filozofia przyrody alternatywą klasycznej filozofii przyrody?*, *Studia Philosophiae Christianae* 33(1997)1, 133–138.

12 Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, 13–27, 60–178; Z. Hajduk, *Filozofia przyrody, filozofia przyrodoznawstwa, metakosmologia*, Lublin 2007, 43–47; A. Ganowicz-Bączek, *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009; J. Łukomski, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Kielce 2000; Z. Kieroń, Z.

Poza wymienionymi już formami metafizyki szczegółowej i stosowanej w obrębie filozofii przyrody, jej inne przejawy są widoczne przy rozpatrywaniu przynajmniej niektórych najważniejszych zjawisk przyrodniczych, dając tym samym podstawę do kształtowania się *quasi*-samodzielnych dyscyplin z tego zakresu. Szczególnie jest to dostrzegalne na gruncie filozofii przyrody ożywionej, zainteresowanej zagadnieniem życia, problemem od dawna obecnym w religii, filozofii i w nauce. Zjawisko to, rozpatrywane w ramach biofilozofii, stanowi pewną postać metafizyki szczegółowej i zarazem stosowanej, nauki interdyscyplinarnej, która korzysta nie tylko z rozmaitych treści ściśle filozoficznych (metafizycznych), ale też uzyskiwanych ze strony współczesnych nauk przyrodniczych.

Przykładem jest opis tego, czym jest życie. Odnajduje się w tym opisie podstawowe pojęcia z metafizyki ogólnej, odniesione do rozpatrywanego zjawiska, jak istota, typ i struktura bytu, sposób istnienia. Znalazło to swój wyraz w definicji, która określa życie jako sposób istnienia bytu; ruch wsobny (przypadłość) odpowiednich substancji, które w myśl teorii pluralizmu bytowego oraz hylemorfizmu posiadają trzy podstawowe stopnie<sup>13</sup>. Podobna sytuacja panuje w związku z genezą życia i z ewolucją biokosmosu, a więc z zagadnieniami wyrosłymi na bazie teorii na temat ewolucji kosmosu i życia. Choć traktuje się te zjawiska jako charakterystyczne dla świata przyrody, to jednak mimo wszystko nie wyczerpują one bogactwa procesów zachodzących w tym świecie i tym samym stanowią partykularną formę analizy obecnego w nim bytu. Dla jego zaś adekwatnej charakterystyki zachodzi potrzeba wykorzystania danych z dwóch zasadniczych dyscyplin filozoficznych. Najpierw jest nią filozofia przyrody,

---

Wróblewski, *Filozofia przyrody a współczesna kultura*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 283–299.

13 Por. M. Wnuk, A. Zykubek, *Pojęcie, natura i geneza życia*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 71, 76; A. Latawiec, *Jak nauczać filozofii przyrody ożywionej?*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 448–451; P. Lenartowicz, *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Lublin 2010, 237–272.



na gruncie której porusza się m.in. kwestie struktury bytu materialnego, determinizmu i indeterminizmu, pochodzenia praw przyrody; następnie jest nią metafizyka ogólna, w której pojawiają się pojęcia Pierwszej Przyczyny i przyczyn wtórnych, bytów przygodnych i ich struktury, proporcjonalności przyczyny i skutku<sup>14</sup>.

Innym przykładem bardziej szczegółowych badań w obrębie filozofii przyrody jest filozoficzna analiza zjawiska cudu, fenomenu stosunkowo rzadkiego i akcydentalnego w stosunku do całości zjawisk przyrodniczych czy religijnych, łamiącego naturalny porządek rzeczy, burzącego pewną regularność i powtarzalność zjawisk, odmiennego wobec praw funkcjonujących w przyrodzie. Jak pokazują to jednak konkretne prace naukowe z dziedziny filozofii przyrody – także z filozofii religii – opis wspomnianego fenomenu może stanowić swoistą metafizykę szczegółową (filozofię cudu), a zarazem metafizykę stosowaną – refleksję o charakterze interdyscyplinarnym. Na jego charakterystykę wpływają bowiem: najogólniejsza i najbardziej fundamentalna wizja przyrody, jej własności (porządek, jednorodność, przyczynowość, jednostajność); filozofia nauki – głównie przyrodoznawstwa – która badając podstawy nauk przyrodniczych, dokonuje charakterystyki i interpretacji praw przyrody; w grę wchodzi ponadto filozofia religii i Boga, które rozpatrują cel życia ludzkiego w perspektywie określonej idei Boga, opatrności, przyczynowości sprawczej i celowej<sup>15</sup>.

---

14 Por. T. Wojciechowski, *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Opole 1997, 19–24, 37–123; K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Warszawa 1999, 53–102, 269, 270–281; J. Buczkowska, A. Lemańska, *Wprowadzenie*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczkowska, A. Lemańska, Warszawa 2002, 7–18; W. Dyk, *Kreacja i ewolucja w świetle praw przyrody*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, dz. cyt., s. 56–78; S. Ziemiański, *Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, w: *W poszukiwaniu istoty życia. Pamięci ks. prof. Szczepana Ślęgi*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Warszawa 2005, 159–176; M. Wnuk, A. Zykubek, art. cyt., 71–85; J. Zon, *Ewolucja i ewolucjonizm*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 87–113.

15 Por. A. Świeżyński, *Prawa nauki a możliwość zachodzenia zjawisk cudownych w kontekście zagadnienia naukowej niewyjaśnialności cudu*, w: *Filozofia przyrody*, dz. cyt., 413–439; M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.

### 3. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

Kolejne pole do rozwijania filozofii tomistycznej w interesujący nas sposób stanowi antropologia filozoficzna, traktowana powszechnie w gronie tomistów jako węzłowa część refleksji filozoficznej, a ponadto jako szczegółowa i stosowana metafizyka bytu ludzkiego, rozpatrująca ten byt w aspekcie jego wewnętrznej struktury i podstawowych zewnętrznych uwarunkowań, ukazując w rezultacie całościowy obraz człowieka, spójny z ogólnym poglądem na świat<sup>16</sup>.

Zauważyć można, że zasadniczym sposobem jej rozwoju miało być udoskonalanie empirycznego punktu wyjścia tej dyscypliny, czyli coraz dokładniejszy i wszechstronniejszy opis człowieka od strony doświadczalnej, jaki można uzyskać za pomocą rezultatów nauk szczegółowych i niektórych analiz filozofów współczesnych. Podstawowe ustalenia uzyskiwane tym sposobem – zawarte w tzw. fenomenologii człowieka – miały występować w funkcji przesłanek w rozumowaniu redukcyjnym, prowadzących do wniosku na temat pochodzenia bytu ludzkiego oraz filozoficznie rozumianej jego natury (struktury ontycznej, substancjalnej jedności oraz pozycji egzystencjalnej wśród pozostałych bytów). Takie podejście metodologiczne bywało niekiedy wyrażane językowo w tytule podstawowej części wykładu z antropologii filozoficznej: *Od fenomenologii do metafizyki człowieka*<sup>17</sup>. Taki był m.in. sposób i cel analiz filozoficznych poczynionych w dziele Karola Wojtyły *Osoba i czyn*<sup>18</sup>.

Kolejne możliwości rozwijania tej nauki tkwią w dalszym procesie partykularyzacji jej przedmiotu. Obejmuje on – analogicznie do zjawiska biogenezy w ramach filozofii przyrody – antropogenezę, czyli złożoną i szeroko opracowywaną kwestię pochodzenia człowieka

---

16 Por. S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, dz. cyt., 22–23.

17 Por. Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, 27.

18 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, 12–30.

(ciała i duszy), obejmującą zagadnienia ewolucji, jej zasięgu, przyczyny bliższej i ostatecznej (istnienia i natury działającego Boga); stosunku ciała – dusza; natury tego, co duchowe i fizyczne<sup>19</sup>. Przede wszystkim chodzi o różne aspekty życia ludzkiego zawarte we wspomnianej już fenomenologii człowieka, która po ontologicznej interpretacji w myśl tomistycznej wizji rzeczywistości uzyskuje status poznania filozoficznego, odpowiadający sferze przypadłości w stosunku do substancji, jaką jest byt ludzki. Jakkolwiek sfera przypadłości stanowi z definicji typ bytu niesamodzielnego i zmiennego, to jednak w ramach tej fenomenologii traktuje się je jako cechy względnie stałe, konieczne, istotne, konstytutywne dla człowieka, wyodrębniane w abstrakcji fizycznej lub ewentualnie w oglądzie ejdetycznym. Chodzi tu o grupy zjawisk związanych z cielesnością, emocjami, rozumnością, wolnością, językiem, pracą, wspólnotowością, moralnością, religijnością.

Bardziej dokładna analiza tych istotnych cech ludzkich, ubogacana m.in. wraz z rozwojem nauk empirycznych, daje asumpt do sformułowania metafizyk szczegółowych, czyli dyscyplin podrzędnych, bardziej partykularnych w stosunku do filozofii człowieka, rozumianej jako refleksja skupiona na indywidualnym bycie ludzkim. W takiej analizie – mającej postać nauki interdyscyplinarnej – stosuje się obok uogólniających syntez o charakterze empirycznym, dane nadrzędnych i związanych z nimi dyscyplin: filozofii przyrody, antropologii filozoficznej oraz metafizyki ogólnej<sup>20</sup>.

Za przykład może służyć filozofia społeczna, czyli swoista metafizyka bytu społecznego, ponieważ generuje różne poddyscypliny,

---

19 Por. K. Klószak, *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, *Analecta Cracoviensia* 10(1978), 29–47; W. Dyk, *Geneza duszy ludzkiej w kontekście teorii ewolucji*, w: *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, red. P. Moskal, Lublin 2007, 103–134.

20 Por. A.B. Stępień, *W poszukiwaniu istoty człowieka, człowieka (z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II – *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, 64–66; K. Klószak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 154–155; S. Kowalczyk, *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, art. cyt., 21–25.

podejmujące filozoficzną refleksję nad państwem, polityką, formami władzy (np. demokracją), narodem, a nawet nad tak wąską i jednocześnie ważną wspólnotą, jaką jest rodzina. Niezależnie od zakresu ich „szczegółowości”, wyznaczanym specyficznym charakterem typu bytu społecznego, wykorzystuje się w nich zasady właściwe dla metafizyki ogólnej oraz innych dyscyplin, przystosowane do własnego i zawężonego pola badań. Zasadnicza struktura tych wspólnot jest więc tłumaczona na sposób metafizyki szczegółowej i stosowanej przy wykorzystaniu pierwszych zasad bytu i myśli; kategorii bytu (substancje i przypadłości, wśród których znajdują się relacje); elementów struktury bytu (zjawiska i istota rzeczy); własności transcendentnych (np. jedność); pojęcia osoby ludzkiej, natury człowieka; wykazu jego istotnych cech odróżniających od bytów przynależnych całkowicie do świata przyrody; przyczyn bytu społecznego (immanentne i transcendentne); pojęcia dobra wspólnego; zasad etycznych; elementów filozofii kultury lub teorii uczestnictwa<sup>21</sup>. Warto wspomnieć, że taż teoria uczestnictwa w wersji Wojtyły może być wielce pomocna w zrozumieniu istoty (*eidōs*) Kościoła, jaką nakreślał Marian Jaworski<sup>22</sup>.

Spółeczny wymiar bytu ludzkiego nie jest oczywiście jedynym, jaki można wziąć pod uwagę w ramach zainteresowań metafizyki szczegółowej i stosowanej. Może ona objąć zagadnienia uczuć (miłości), wolności, świadomości czy nieśmiertelności, mające bogatą historię w myśli filozoficznej, aktualne w naszych czasach, które są

---

21 Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, 140–189; Tenże, *Życie społeczne w duchu Ewangelii. O nauczaniu społecznym Kościoła z Mieczysławem Gogaczem rozmawia Stanisław Krajski*, *Episteme* 59(2006), red. A. Andrzejuk, Olecko 2006, 34–39; M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, 23–125, 215–239; Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, 99–191.

22 Por. M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidōs Kościoła. Wybór pism filozoficznych*, t. 3, red. K. Mikucki, Kraków 2018, 167–169.

mocno osadzone w tomistycznej wizji przyrody, człowieka i Boga, hierarchii wartości, postępowania moralnego<sup>23</sup>.

#### 4. FILOZOFIA RELIGII

Perspektywy rozwoju filozofii tomistycznej za sprawą wykorzystania idei metafizyki szczegółowej i stosowanej dostrzegalne są w filozofii religii, która – rozpatrywana najogólniej – jest refleksją nad jedną z wielu czynności ogólnoludzkich, którą można opisać i wyjaśnić na podstawie ustaleń antropologii filozoficznej i metafizyki ogólnej (filozofii Boga).

Przed tego rodzaju metafizyką otwierają się dalsze możliwości badań, bardziej szczegółowe, z których wielu tomistów korzystało. Są one inspirowane niekiedy współczesną myślą filozoficzną spoza tomizmu, głównie z obszaru fenomenologii. Te bardziej szczegółowe analizy filozoficzne w stosunku do religii polegają na tym, że rozpatruje się je nie tyle w wymiarze uniwersalnym, ogólnym, w aspekcie tego, co jest jej wspólne, ile w zakresie ograniczonym do konkretnej jej formy lub do towarzyszących jej zjawisk, do tego, co jest w nich swoiste. Takie podejście było usprawiedliwiane m.in. faktem, że prawda religijna różnicuje się ze względu na różne religie, prezentujące własne i odmienne koncepcje Boga, Jego stosunku do człowieka i świata<sup>24</sup>. Zwracano uwagę, że taka rzeczywistość jak „religia w ogóle” nie istnieje realnie jako samodzielny byt społeczny, ale jest abstraktem, stąd też przedmiotem badań filozofii religii w punkcie wyjścia mogą (powinny) być konkretne religie<sup>25</sup>. W związku z tym koncentrowano się głównie na chrześcijaństwie (katolicyzmie), czego

---

23 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., 55–72, 88–125,

24 Por. M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, red. J. Sochoń, Warszawa 2002, 113–115.

25 Por. A. Bronk, *Metodologiczny status nauk o religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, 15–37; P. Moskal, *Religia i prawda. Filozofia religii, apologia religii, diagnostyka religii*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., 317.

najbardziej znane i doniosłe przykłady można znaleźć w refleksji Mariana Jaworskiego, Piotra Moskala i Mieczysława Gogacza.

Jaworski pokazuje, że w ramach filozofii religii można podjąć szereg tematów ważnych i zarazem bardziej szczegółowych. Obejmują one badania istoty chrześcijaństwa w aspekcie tego, czym jest ono w swej niepowtarzalności, swoistości wobec innych religii oraz tego, co świeckie; istoty Kościoła, jego *eidos*; istoty modlitwy, rozpatrywanej od strony analizy językowej; wreszcie istoty życia zakonnego obecnego w chrześcijaństwie, szczególnie w Kościele katolickim. Analizy te były niejednokrotnie przeprowadzane w kontekście szerszych perspektyw poznawczych, jakimi dysponują antropologia filozoficzna i filozofia Boga<sup>26</sup>.

Podobny kierunek badań widoczny jest u Moskala, zainteresowanego przede wszystkim opisem religii chrześcijańskiej (katolickiej), traktowanej jako analogat główny zjawiska religijności, rozpatrywany w aspekcie jej prawdy, przy wykorzystaniu pewnych danych filozofii Boga, antropologii filozoficznej i opartej na nich etyki<sup>27</sup>. Wskazuje więc, że prawdziwa z punktu widzenia filozoficznego jest ta religia, która respektuje prawdę o istnieniu i naturze jednego Boga oraz człowieka, czyli bytów osobowych, z których pierwszy z wymienionych jest Absolutem w sensie bytowym i etycznym, a drugi bytem przygodnym (odpowiednio ustrukturyzowany z duszy i ciała), pomiędzy którymi zachodzą relacje osobowe<sup>28</sup>. Metafizyczny kontekst posiada

---

26 Szerzej na ten temat traktują prace: M. Jaworski, *Od filozofii religii do eidos Kościoła*, w: *Wybór pism filozoficznych*, t. 3, red. K. Mikucki, Kraków 2018, 37–85, 149–181; K. Mikucki, *Kierunki badań filozoficznych nad religią w ujęciu Mariana Jaworskiego*, *Studia Leopoliensia* 11(2018), 39–66.

27 Por. P. Moskal, *Religia i prawda. Filozofia religii, apologia religii, diagnostyka religii*, art. cyt., 317–335.

28 Por. tamże, 317–319; Tenże, *Problem genezy religii. Aspekty filozoficzne i teologiczne*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska*, red. P. Moskal, Lublin 2003, 9–19; Tenże, *Pytanie o religię prawdziwą*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Lublin 2004, 11–23; Tenże, *Teza teistyczna*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, dz. cyt., 25–36; Z. J. Zdybicka,

u niego także analiza tak elementarnego fenomenu chrześcijaństwa, jakim jest Objawienie, rozpatrywane od strony filozofii w aspekcie jego konstytutywnych elementów (istoty) oraz w perspektywie czterech podstawowych przyczyn: sprawczej (głównej i instrumentalnej), celowej, materialnej i formalnej<sup>29</sup>.

Jeszcze innym uszczegółowieniem refleksji filozoficznej nad religią jest mistyka, będąca przykładem filozofii chrześcijańskiej, która za przedmiot analizy bierze zjawisko nadprzyrodzone, niestanowiące wprost przedmiotu poznania zmysłowo-umysłowego, dokonując filozoficznego opisu występującego tu typu doświadczenia i struktury fenomenu. Metafizyczny (filozoficzny) wymiar takiegoż filozofowania wyraża się w jego istotowej identyfikacji w tym, czym mistyka jest i powinna być. Dokonuje się tego przy pomocy użycia kategorii bytu relacyjnego, który ma swój substancjalny podmiot (Bóg), przedmiot (człowiek) oraz podstawę w inicjatywie Boga, chcącego taką relację zapoczątkować i w niej uczestniczyć. Dla pełni tegoż opisu konieczna jest także filozoficzna znajomość osoby ludzkiej, jej struktury i przyczyn zewnętrznych (szczególnie Boga jako Osoby)<sup>30</sup>.

W ramach metafizyk szczegółowych i stosowanych na terenie filozofii religii jest miejsce także na inne zjawiska, które można rozpatrywać w myśl zasad tomizmu, w kontekście jego różnych dyscyplin filozoficznych. Dotyczy to filozofii wiary, stanowiącej ważną część filozoficznych rozważań, powiązanej nie tylko z filozofią religii, ale też z metafizyką ogólną, z teorią poznania, z teodyceą oraz z filozofią człowieka (filozofią społeczną i kultury). Analogicznie przedstawia się sprawa np. z nadzieją, która może stanowić elementarny dział filozofii religii, czego przykłady znajdujemy w filozofii współczesnej.

---

Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, dz. cyt., 37–49.

29 Por. P. Moskal, *Filozofia Objawienia*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, 9–34.

30 Por. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, 3–44, 71–74, 110–114.

## 5. ETYKA

Inne pole rozwijania filozofii tomistycznej stanowi etyka, rozumiana tu w sensie etyk szczegółowych i stosowanych, w których formułuje się zagadnienia bardziej konkretne dla gatunkowo określonych kategorii moralnych aktów ludzkich i zachodzi w nich konieczność odwoływania się do zasad ogólniejszych z zakresu wielu dyscyplin filozoficznych<sup>31</sup>. Zagadnienia te są poruszane zazwyczaj w kontekście spraw aktualnych, ważnych dla człowieka, wymagających pogłębionej analizy filozoficznej, zgodnie np. z podejściem św. Tomasza z Akwinu, którego etyka zawodowa rodziła się w związku ze zmianą form wymiany towarowej w XIII wieku<sup>32</sup>.

Etyka tego rodzaju pojawia się przy okazji rozpatrywania stosunku człowieka do przyrody, czyli w etyce środowiskowej, o której już wspomniano wyżej przy okazji skrótowego omawiania praktycznej filozofii przyrody. Głównym polem jej zainteresowań jest – zgodnie z najogólniejszym podziałem omawianej nauki – etyka osobowa i społeczna, które posiadają jeszcze bardziej partykularne formy i w których zachodzi konieczność zastosowania ogólniejszych zasad filozoficznych.

W przypadku etyki osobowej chodzi np. o stosunek do życia ludzkiego, jego ochrony od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Nie jest to problem nowy, ale współcześnie rozpatruje się go często w ramach bioetyki, w związku z nowymi możliwościami i próbami ingerencji człowieka w życie ludzkie, w kontekście etyki ogólnej, antropologii filozoficznej i filozofii religii, które uzasadniają kategorię godności osoby ludzkiej, wartość życia ludzkiego, jego pochodzenie od Boga<sup>33</sup>.

---

31 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 2002, 5, 12.

32 Por. S. Swieżawski, dz. cyt., 209.

33 Por. T. Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2002, 116–122; Tenże, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kraków – Warszawa 1992, 26–27; T. Biesaga, *Status embrionu ludzkiego – stanowisko personalizmu ontologicznego*, w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Kraków 2004, 257–264; Tenże, *Początki bioetyki, jej*



Ważną częścią składową etyki osobowej stanowi też etyka seksualna, konieczna szczególnie w najnowszych czasach, w których sfera życia intymnego została oderwana od płodności i pogłębionej miłości, od trwałego związku międzyosobowego pomiędzy kobietą a mężczyzną. Zgodnie m.in. z kierunkiem, jakiej jej nadał Karol Wojtyła, zachodzi w niej konieczność odwoływania się nie tylko do zasad etyki ogólnej, ale też do filozoficznej wizji człowieka, jego natury i praw, w której znajdują swoje właściwe miejsce i adekwatne wyjaśnienie sprawy odmiennej płci, rozumienia miłości, wolności, roli kultury<sup>34</sup>.

Do szczegółowej etyki społecznej wchodzi z kolei zagadnienia związane z normami dotyczącymi „metafizyki społeczności”, obejmujące etykę społeczności naturalnych, umownych (zawodowych), jak małżeństwa, rodziny, narodu, państwa, społeczności międzynarodowych. Zagadnienia etyczne z nimi związane – choć nienowe – nabierają szczególnego znaczenia w niektórych okresach historii, także współczesnej, w którym aktualnymi sprawami są: kryzys trwałości więzi małżeńskich, stosunek do patriotyzmu, problemy społeczne (głód, wyzysk, migracja, starzenie się społeczeństwa europejskiego). W takich przypadkach pojawia się konieczność odwołania się do koncepcji natury ludzkiej; pojęcia godności osoby ludzkiej; struktury, pochodzenia i celu bytu społecznego; norm moralnych i kwestii istnienia Boga. Niezastosowanie tego swoistego klucza interpretacyjnego powoduje, że zjawiska te będą mało zrozumiałe i nie znajdą właściwego rozwiązania<sup>35</sup>.

---

rozwój i koncepcja, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, 11–25.

34 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 1986, 15; T. Ślipko, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978, 6, 122–206, 240; Tenże, *9 dylematów etycznych*, Kraków 2010, 50–63.

35 Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, 17–58, 151–195; M. Gogacz, *Życie społeczne w duchu Ewangelii. O nauczaniu społecznym Kościoła z Mieczysławem Gogaczem rozmawia Stanisław Krajski*, dz. cyt., 13–15, 27–39.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Artykuł był próbą uzasadnienia – na przykładzie Polski – że jednym z podstawowych sposobów rozwijania filozofii tomistycznej jest podejmowanie tematów bardziej szczegółowych, rozpatrywanych łącznie w dyscyplinach filozoficznych, które można określić jako metafizyki szczegółowe i stosowane. Nazwy te odpowiadają ich charakterowi metodologicznemu i epistemologicznemu. Cechą charakterystyczną dla nich jest bowiem zawężone pole badań oraz wykorzystywanie metod, zasad i ustaleń innych nauk filozoficznych wobec nich nadrzędnych, szczególnie metafizyki ogólnej. W związku z zastosowaniem w nich fundamentalnego aspektu poznania, tworzą one typ najbardziej podstawowej, fundamentalnej nauki, taką formę ludzkiej myśli, którą można utożsamiać z filozofią w sensie klasycznym, której podstawową postacią jest obecnie tomizm.

Metafizyka tego rodzaju, czyli szeroko pojęte studium tego, co jest najbardziej istotne w zakresie realnej rzeczywistości, odnosi się do wszelkich teorii podstawowych typów przedmiotów w sferze natury i kultury, zakresowo węższych w stosunku do metafizyki ogólnej. Jako zaś typowe nauki filozoficzne, na gruncie których istnieje największa możliwość ich rozwijania, podano filozofię przyrody, antropologię filozoficzną oraz niektóre formy filozofii ludzkiego działania, jakimi są religia i moralność.

W trakcie ogólnej prezentacji wspomnianych dyscyplin wskazywano zarówno na tematy, jakie były już podejmowane przez wielu przedstawicieli myśli tomistycznej w Polsce, jak i na takie, jakie są możliwe do podjęcia, zgodnie z kierunkiem generalnie już wyznaczonym. Rozważania filozoficzne tego rodzaju pozwalają na dogłębne rozumienie spraw leżących zasadniczo poza polem zainteresowania metafizyki ogólnej, czyli bardziej konkretnych, aktualnych, ale wkomponowanych w perspektywę szerszą czy całościową. Taki typ poznania jest o tyle cenny współcześnie, że wiele obecnych problemów światopoglądowych, dyskusji na temat świata, przyrody, człowieka

i kultury nie jest z reguły umieszczanych wyraźnie w perspektywie metafizycznej, czyli w ramach analizy najbardziej fundamentalnej i całościowej.

## BIBLIOGRAFIA

- Biesaga T., *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, w: *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 2001, 11–25.
- Biesaga T., *Status embrionu ludzkiego – stanowisko personalizmu ontologicznego*, w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 2004, 257–264.
- Bronk A., *Metodologiczny status nauk o religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2012, 15–37.
- Buczowska J., Lemańska A., *Wprowadzenie*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczowska, A. Lemańska, Wyd. UKSW, Warszawa 2002, 7–18.
- Dyk W., *Kreacja i ewolucja w świetle praw przyrody*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, red. J. Buczowska, A. Lemańska, Wyd. UKSW, Warszawa 2002, 56–78.
- Dyk W., *Geneza duszy ludzkiej w kontekście teorii ewolucji*, w: *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, red. P. Moskal, Wyd. KUL, Lublin 2007, 103–134.
- Ganowicz-Bączek A., *Spór o etykę środowiskową*, Wyd. WAM, Kraków 2009.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Wyd. ATK, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Życie społeczne w duchu Ewangelii. O nauczaniu społecznym Kościoła z Mieczysławem Gogaczem rozmawia Stanisław Krajski*, Episteme 59(2006), red. A. Andrzejuk, Olecko 2006.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody, filozofia przyrodoznawstwa, metakosmologia*, TN KUL, Lublin 2007.
- Hajduk Z., *Koncepcje filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 15–29.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Wyd. Znak, Kraków 2004.
- Heller M., *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, Wyd. Znak, Kraków 2013.
- Jaworski M., *Problem filozofii religii*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, red. J. Sochoń, Wyd. UKSW, Warszawa 2002, 116–141.
- Jaworski M., *Od filozofii religii do eidos Kościoła. Wybór pism filozoficznych*, t. 3, red. K. Mikucki, Wyd. UPJPII, Kraków 2018.

- Kamiński S., *O naturze filozofii*, w: Tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, TN KUL, Lublin 1989, 45–53.
- Kamiński S., *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: Tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, TN KUL, Lublin 1989, 71–87.
- Kamiński S., *Dziedziny teorii bytu*, w: Tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka, TN KUL, Lublin 1989, 177–194.
- Kamiński S., *Metody współczesnej metafizyki*, w: Tenże, *Filozofia i metoda*, red. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1993, 41–122.
- Kamiński S., *O podstawach unifikacji nauk*, w: Tenże, *Metoda i język*, red. U. M. egleń, TN KUL, Lublin 1994, 435–448.
- Kamiński S., *Współczesne metody metafizyki*, w: Tenże, *Filozofia i metoda*, red. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1993, 123–131.
- Kieroń Z., Wróblewski Z., *Filozofia przyrody a współczesna kultura*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 283–299.
- Kloskowski K., *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1: *Między ewolucją a stwarzaniem*, Wyd. ATK, Warszawa 1999.
- Kłósak K., *Dusza ludzka w perspektywach filozofii przyrody i metafizyki*, *Analecta Cracoviensia* 10(1978), 29–47.
- Kłósak K., *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Wyd. Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1980.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2002.
- Kowalczyk S., *Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2010, 17–42.
- Krąpiec M.A., Zdybicka Z.J., *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, 71–83.
- Krąpiec M.A., *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, red. A. Wawrzyniak, Wyd. KUL, Lublin 1982.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i polityka*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
- Latawiec A., *Jak nauczać filozofii przyrody ożywionej?*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 443–460.
- Lemańska A., *Praktyczna filozofia przyrody alternatywą klasycznej filozofii przyrody?*, *Studia Philosophiae Christianae* 33(1997)1, 133–138.
- Lemańska A., *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 31–52.

- Lenartowicz P., *Czy empiria biologiczna ma jakieś znaczenie dla filozofii człowieka?*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2010, 237–272.
- Łukomski J., *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Wyd. Jedność, Kielce 2000.
- Maryniarczyk A., *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Wyd. TN KUL, Lublin 1995, 283–300.
- Maryniarczyk A., *Aktualność tomizmu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. E. Łupina i inni, Wyd. KUL, Lublin 1998, 705–739.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka w ekologii*, Wyd. KUL, Lublin 1999.
- Mączka J., *Uwagi na temat przedmiotu filozofii przyrody*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 53–67.
- Mikucki K., *Kierunki badań filozoficznych nad religią w ujęciu Mariana Jaworskiego*, w: *Studia Leopoliensia* 11(2018), 39–66.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Wyd. ATK, Warszawa 1998.
- Moskal P., *Problem genezy religii. Aspekty filozoficzne i teologiczne*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska*, red. P. Moskal, Wyd. KUL, Lublin 2003, 9–19.
- Moskal P., *Pytanie o religię prawdziwą*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Wyd. KUL, Lublin 2004, 11–23.
- Moskal P., *Teza teistyczna*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Wyd. KUL, Lublin 2004, 25–36.
- Moskal P., *Filozofia Objawienia*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Wyd. KUL, Lublin 2005, 9–34.
- Moskal P., *Religia i prawda. Filozofia religii, apologia religii, diagnostyka religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2012, 317–335.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, TN KUL, Lublin 1996.
- Stępień A. B., *W poszukiwaniu istoty człowieka. Z fenomenologii i metafizyki bytu ludzkiego*, w: *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, 61–94.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wyd. Znak, Kraków 1983.
- Ślipko T., *Życie i płęć człowieka*, Wyd. WAM, Kraków 1978.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1–2, Wyd. WAM, Kraków 1981.
- Ślipko T., *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Wyd. Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum”, Kraków – Warszawa 1992.
- Ślipko T., *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wyd. WAM, Kraków 2002.
- Ślipko T., *9 dylematów etycznych*, Wyd. Petrus, Kraków 2010.

- Świeżyński A., *Prawa nauki a możliwość zachodzenia zjawisk cudownych w kontekście zagadnienia naukowej niewyjaśnialności cudu*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 413–439.
- Wnuk M., Zykubek A., *Pojęcie, natura i geneza życia*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 71–85.
- Wojciechowski T., *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Wyd. UO, Opole 1997.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Wyd. PTT, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i inni, Wyd. TN KUL, Lublin 1986.
- Zdybicka Z.J., *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*, w: *Filozofowie w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskał, Wyd. KUL, Lublin 2004, 37–49.
- Ziemiański S., *Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, w: *W poszukiwaniu istoty życia. Pamięci ks. prof. Szczepana Ślagi*, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wyd. UKSW, Warszawa 2005, 159–176.
- Zon J., *Ewolucja i ewolucjonizm*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek i inni, Wyd. KUL, Lublin 2013, 87–113.

## PERSPECTIVES FOR THE DEVELOPMENT OF THOMISTIC PHILOSOPHY IN POLAND

**Abstract.** This article discusses the perspectives for the development and thus the future of Thomistic philosophy in Poland. This issue is considered with respect to specific studies outside the main object of interest of general metaphysics, and which take the form of detailed and applied metaphysics. While the former refers to a narrow field of research, the second uses the achievements of other and more basic philosophical sciences, including general metaphysics.

Metaphysics of this kind constitutes a broadly understood study of what is most fundamental not for being as such, but for all basic types of objects in the realms of nature and culture. It is not, however, alternative to general metaphysics, which explores reality in its transcendental dimension. On the contrary, by using its achievements it establishes a connection with it and constitutes its necessary complement. By developing this metaphysics, this article illustrates the philosophy of nature, philosophical anthropology and two forms of the philosophy of human action, namely, religion and morality. Some of the topics they suggest have already been taken up by many representatives of Thomist thought in Poland, while others can be the object of future research.

The realization of these forms of metaphysics corresponds not only to the structure of a pluralistic reality and an interrelated series of dependencies, but also highlights current and new problems that require a thorough and comprehensive approach, which can only be provided by a metaphysical perspective within Thomistic philosophy.

**Keywords:** development of Thomistic philosophy, detailed and applied metaphysics

---

KAZIMIERZ MIKUCKI

kazimierzmikucki@wp.pl

Instytut Teologiczny Archidiecezji Lwowskiej

Lwowska 62, 79491 Lwów, Ukraina

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.02

## SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku "s." przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.:

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka**: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem 'tłum.' i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami 'art. cyt.' lub 'dz. cyt.' umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.



ANNA DRABAREK

## ON NATIONAL CHARACTER AND PATRIOTISM. AN ANALYSIS OF THE VIEWS OF JULIAN OCHOROWICZ

**Abstract.** Time, history and culture are the main factors which influence a man's identity. The article presents the views of the Polish philosopher Julian Ochorowicz concerning the development of the Polish national character. It also discusses the problem of patriotism and stereotypes, which often distort the perception of a nation and its history. One of the interesting notions suggested by Ochorowicz is the so-called "collective national soul". He also analyses the problem of the Poles' "selfness", which he believes to be an obstacle preventing the development of an efficient state organisation.

**Keywords:** identity, national character, patriotism, collective national soul

1. Time and history as the foundations of national identity and patriotism.
2. Stereotypes and national identity.
3. Julian Ochorowicz on patriotism and the Polish national character.
4. Summary.

### 1. TIME AND HISTORY AS THE FOUNDATIONS OF NATIONAL IDENTITY AND PATRIOTISM

Understood as a series of transient facts, history may appear as a random collection of odd events taking place at different times, were it not for the consolidating role of thinking based on the community or state creation myth. Can the fleeting events of history be held back? Can time be stopped and tamed?

"The creators of religion and science have tried to accomplish this by introducing into our awareness the mythologised notions of reason, God, love, and death. (...) How, then, can time be captured in its changeability and prevented from flowing through

us so fast? This insatiability becomes a long-time problem, both for the ordinary man and for the sage, the artist, the religious and the rationalist. The notion of time, if we want to understand it not only in metaphysical, but also in sociological and cultural terms, calls for a more precise definition with reference to the notion of myth. The methodological role of myth is comparable to the role of theory. Both myth and theory represent a concise way of thinking about the world; besides, both are created in order to explain and predict phenomena. (...) It was myth that provided the grounds for the theory of the role of the past in understanding the present.”<sup>1</sup>

It is important in this context to note the significance of metaphysics, which opens before man the possibility to “(...) freeze physical time by superimposing the mythical form of time upon it”.<sup>2</sup> This way of viewing time and history should help us eliminate, at least in part, the contingency, precariousness and fortuity of the world, and understand ourselves and our place in the world. Myth as a stabilizer of time, so to speak, thus shows man his uniqueness as a particular and noteworthy subject who participates in the history of his family, community, state. This is why the history of every person’s life is so important for them, eternal and divine.<sup>3</sup> The category of time brings the future closer to us, and by referring to it, man becomes a subject by finding his own foundations, his family roots, that which precedes him and which warrants his functioning in a society. Myth also proves to be a kind of cultural sub-consciousness, a type of social metaphysics which defines the most primary rules of the social theatre. Thus, man can not only be referred to as a *zoon politikon* – a political animal, but also as a *zoon methaphysikon* – a metaphysical animal, living in a world of symbolic images providing the grounds

---

1 A. Drabarek, *Mit jako czas skondensowany*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 14(2005)3, 39–40.

2 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, 66.

3 Cf. H. Hesse, *Mysli*, Lublin 1996, 49.

for social existence. In this context, a very significant role is played by the content and quality of these images, as well as their postulated and falsifiable correspondence to reality.

Such notions as filiation, lineage, parentage, genealogy, and descent, are categories on whose basis social order is established.<sup>4</sup> Every society needs a clearly articulated “founding image”, or a known history of its origins, as it is on this foundation that the subjectivity of individual members of the society is developed.

In this context, a very important role is played by the notion of patriotism, realized through tradition, authorities, and values, in a way constituting the social grammar. These are a condition for both the emergence and the historical continuance of a group. One could deliberate on whether patriotism is a kind of atavism, consisting in a primal, instinctive love for one’s family and land, or whether it is the so-called hazy patriotism of which we are not fully aware, but which to some extent exists in every one of us. Anthropologists, sociologists and socio-biologists believe that it is natural for man to prefer his own group over foreign groups, and to accept first of all his own group’s customs and culture. The fact that one is born of particular parents, in a particular place and time naturally situates us in ethnic groups and nations. Therefore, the concept of a national culture, understood also as national awareness, does not apply only to a particular, isolated domain in the life of a nation, but is expressed through events and processes, institutions and organisations. One of the many ways in which national culture can be understood is characterized by Maurycy Mochnacki<sup>5</sup> as the history of awareness, or *the way a nation has understood itself in*

---

4 Cf. A. Drabarek, *Kategoria ojca w poglądach Pierre Legendre*, *Psychologia Wychowawcza* 48(2014)6, 112.

5 A political publicist, literary critic, and musician. A theoretician of Polish Romanticism, participant in and chronicler of the November Uprising. He was one of the major contributors to the *Memoir of Polish Emigration*, a periodical issued in Paris in the Polish language. One of the articles he authored was a treatise titled *On the Spirit and Sources*

*its existence.* For, while remaining always the same, a nation was not the same at every stage of its history. A continued dialogue thus exists between the generations of the living and those who are already gone, and this is what helps us understand our identity.<sup>6</sup> We may thus say that the fact that one belongs to a particular nation appears to be a process in which one inherits its cultural metaphysics. It is through upbringing and education, after all, that we absorb and internalize certain ideas, beliefs, and values which may be considered characteristic of a particular nation. Identity is built of the most prevalent features of a nation which we believe to be characteristic of a particular culture. By emphasizing certain features over others, we follow mostly the genealogical, geographical and economic criterion. Naturally, we cannot leave out political factors, just as we cannot ignore religion, language, literature, systems of education, or the system of values.<sup>7</sup>

## 2. STEREOTYPES AND NATIONAL IDENTITY

Analysing the concept of national identity coexisting with a national culture, but also creating with it the specific “metaphysical architecture” of a nation, we should exercise utmost care lest we fall into the trap of common stereotypes, prejudices and simplifications. We must be prudent and guard against exaggeration and partiality, which may lead to unhealthy megalomaniac and ethnocentric tendencies, as well as to xenophobia. This type of biased reflections on the Polish national character may be found, for example, in a study entitled *Der polnische Volkscharakter. Urteile und Selbstzeugnisse aus*

---

of *Poetry in Poland*, in which he revealed himself as an advocate of the romantic attitude, giving primacy to intuition over the rational thought of Enlightenment.

6 A. Drabarek, *Wartości w demokracji*, Warszawa 2012, 160.

7 Cf. H. Sebald, *Studying National Character Through Comparative Content Analysis*, *Social Forces* 40(1962)4, 318–322.

*vier Jahrhunderten* by K. Ch. von Loesch.<sup>8</sup> It presents various negative opinions on the culture and national character of Poles, and concludes with a thesis substantiating the inevitability of Poland's failure as an independent state. A much earlier, but equally negative opinion on Poles and their national character had been published on 6 March 1863 in the English *Times*, soon after the outbreak of the January Uprising in Poland.<sup>9</sup> We were described as contentious, wilful, driven by whims rather than law, while at the same time displaying in our actions both nobility and laxity, symptomatic of a mixture of the Eastern and Western characters. This contraposition of the characteristic features of the East and the West, which highlighted their differences in religion, custom, and language was aimed first of all at presenting the Orient as a distinctly different culture. The perception of Eastern Europe as wild, unpredictable and related to the Orient first appeared in the 1820s in France.<sup>10</sup>

“The expansion of Russia to the territories of the Ottoman Empire linked the ‘old’ with the ‘new’ East. To the imagination of Western-European travellers and the authors of lexicons and encyclopaedias published in increasing numbers since the 18<sup>th</sup> century, Eastern Europe became an intermediate formation – not as alien as the Orient, yet distant from civilization. Its characteristic features were backwardness, youthfulness in terms of civilisation, intellectual and material deficiency.”<sup>11</sup>

Not only the features of an “oriental barbarity” were projected on Eastern Europe, however. Since the 18<sup>th</sup> century, this region began

---

8 K. Ch. von Loesch, *Der polnische Volkscharakter. Urteile und Selbstzeugnisse aus vier Jahrhunderten*, Junker und Diinnhaupt, Berlin 1940.

9 Cf. M. Górný, *Próby profesjonalizacji refleksji nad charakterem narodowym w XIX wieku*, in: *Klio Polska, Studia i materiały z dziejów historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Vol.6, Warszawa 2012, 11.

10 E. Adamowsky, *Euro-Orientalism, Liberal Ideology and the Image of Russia in France*, Bern 2006, 115.

11 M. Górný, op.cit., 14.

to be perceived in terms of differences between the sexes. Such opinions may be found, for example, in the reflections of Gustav Klemm presented in his study *Die Frauen. Kulturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes Einflusses der Frauen in der verschiedenen Zonen und Zeitaltern*,<sup>12</sup> where he divided people into so-called female and male “races”. In view of their intellectual potential and physical characteristics, he described the former in terms of passivity, emulation and physical weakness, and the latter in terms of activity, creativity and strength. In the article cited above, Maciej Górny says that the “Eastern” features allegedly characteristic of Poles were manifest particularly in reckless, immature and superficial behaviours, as well as in a lack of capacity for abstract and logical thinking and associating facts, and in drawing faulty conclusions. Effeminacy was not only ascribed to Poles, however; already in the 18<sup>th</sup> century the French were described in similar terms by German intellectualists during the Napoleonic wars, in contrast to masculine Germans.<sup>13</sup> In a study by Hubert Orłowski discussing the so-called “polnische Wirtschaft”<sup>14</sup> stereotype, he cites German lexicons of the 19<sup>th</sup> century where Poles are referred to as “the French of the North”.<sup>15</sup>

Thus, the emergence of stereotypes about features ascribed to particular nations or ethnic groups took rather surprising forms as far as their content and argumentation is concerned, while at the same time such a way of perceiving the world developed into ever more elaborate structures of stereotypization, with divisions not only into “fellows” and “strangers”, i.e. foreigners, but also “fellow strangers”. According to such divisions, the most Slavic Slavs were Slovaks, characterized by good-naturedness, modesty,

---

12 G. Klemm, *Die Frauen. Kulturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes Einflusses der Frauen in der verschiedenen Zonen und Zeitaltern*, vol.1, Dresden 1854.

13 Cf. M. Górny, op.cit., 15–16.

14 H. Orłowski, „Polnische Wirtschaft”. *Nowoczesny niemiecki dyskurs o Polsce*, Olsztyn, 1998.

15 H. Orłowski, *ibid.*, 151–152.

diligence and devotion – at least this is how the issue was presented by the Slovak historian and national activist Frantisek Sasinek.<sup>16</sup> Such a way of describing the political and social reality based on the analysis of Polish and Slavic characteristics was also popular in Poland. The critical descriptions of the Enlightenment reformers and the apotheoses of national character in Romanticism were followed by yet another critical and self-critical turn during nineteenth-century Positivism.

Based on philosophy and the newly-emerged sciences of sociology and psychology, the Positivism of the 19<sup>th</sup> century introduced new concepts of man and society. The founder of sociology, August Comte (1798–1857), described society as an organic and independent whole formed as a result of a primary need for living in a group. This instinctive drive to come together was determined, in his opinion, by three factors: family, division of labour, and religion, as well as the laws of the relatively permanent structure of the social organism, and the laws of social order and progress.

Another account of society based on psychology was developed by John Stuart Mill (1806–1873). He called psychology the science of social phenomena. In his opinion, the laws which apply to social phenomena are the laws of actions and emotions experienced by people living in a social state.<sup>17</sup> He was convinced that it was legitimate and methodologically substantiated to extend the findings of the sciences of man to the science of society. Living in a society is so natural, necessary and proper to man that he thinks about himself only as a member of some group.<sup>18</sup>

The 19<sup>th</sup> century was not only a period of fascination with but also criticism of psychology. Directions emerging in social sciences included interpretations of social phenomena as derived from psychological ones as well as the distinctly anti-psychologist phenomenology of Edmund Husserl, expressed particularly in his

---

16 F.V. Sasinek, *Die Slovaken. Eine ethnographische Skizze*, 2nd ed., Prague 1875, 24.

17 J.S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York 1882.

18 J.S. Mill, *Utilitarianism*, New York 1863.

study entitled *Logical Investigations*.<sup>19</sup> Psychologism in the social sciences consisted in explaining social facts as special cases of psychic processes. One of the representatives of this direction in sociology was Gustaw Le Bon (1841–1931), whose views were founded on a belief in the existence of a subconscious “collective soul” in organized assemblies of people. He claimed that: “To bring home convictions to crowds it is necessary first of all to thoroughly comprehend the sentiments by which they are animated, to pretend to share these sentiments, then to endeavour to modify them by calling up, by means of rudimentary associations, certain eminently suggestive notions, to be capable, if need be, of going back to the point of view from which a start was made, and, above all, to divine from instant to instant the sentiments to which one’s discourse is giving birth.”<sup>20</sup>

Equally interesting and at the same time controversial were his views on the nation and the so-called “soul of the race”,<sup>21</sup> seen as an indispensable binding element.

### 3. JULIAN OCHOROWICZ ON PATRIOTISM AND THE POLISH NATIONAL CHARACTER

The views of A. Comte, J.S. Mill, and G. Le Bon inspired the reflections on the national character of Poles by the philosopher and psychologist Julian Ochorowicz (1850–1917). Already in a paper he wrote as a student, entitled *Jak należy badać duszę* (*How to Investigate the Soul*), he introduced the notion of the soul not only to describe man’s psychic life, but also in reference to a nation, using the term “the collective soul of nations”. He believed that: “the laws governing

---

19 E. Husserl, *Logical Investigations*, London 1970.

20 G. Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York 1895, 113–114.

21 G. Le Bon, *The Psychology of Peoples*, New York 1898.



individual human souls are the same as those governing the collective souls of nations and the entire humankind.”<sup>22</sup>

Ochorowicz thus claimed that the methods of investigating the soul of a nation are similar to those employed in examining the soul of an individual person. He believed that both the history of philosophy and the history of psychology were particularly useful in such examinations. He advocated the comparative-genetic method which helped not only differentiate between particular nations, but also identify factors affecting the development of the character of both individuals and societies, and show analogies in their development from infancy to adulthood. In addition, Ochorowicz saw a close relationship between the character of both individuals and groups and the place where they lived, the climate, the lay of the land, and other natural and geographical factors. His reflections on social phenomena may be summarized in two problems. He was first of all interested in the character of a community, and the conditions which shaped it. In his opinion, in order to understand, for instance, the problem of wars waged between nations, a matter of concern to everyone, it was not enough to analyse the economic and political conditions of life in the communities involved. It was much more important, he believed, to look at the nature of the nations concerned, their sentiments and desires, or their national character. Every community, Ochorowicz claimed, had a “soul” which became manifest through the structure of sentiments, thoughts, and the will, activated by external triggers due to a certain passivity of the people. Triggers activating this inert organism included, first of all, the circumstances in which a society emerged and the natural conditions in which it lived.

“People are ignorant rather than evil; it is a dormant power which should be awakened instead of being inebriated, enlightened rather than excited. It is an organism that is inert on its own, but furious when pressed by the circumstances. It lacks a will, but has impulses

---

22 J. Ochorowicz, *Jak należy badać duszę*, in: *Z dziennika psychologa*, Warszawa 1876.

which may easily transform into convulsions. Let us create in it a will, and we will then be able to judge it according to the measure of freedom.”<sup>23</sup>

As a side remark, it is worth noting that Ochorowicz’s reflections on crowd behaviour were formulated earlier than G. Le Bon’s *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. The latter was published in 1895, whereas Ochorowicz’s thoughts were published already in 1880 in a study entitled *Bezwiedne tradycje ludzkości (Unwitting Traditions of Mankind)*. Ochorowicz believed that psychology and history were sciences which explained both historical facts and social acts. As an advocate of a psychological approach to the examination of human groups, the Polish philosopher emphasized such important elements as the innateness of certain characteristics inherited from ancestors, including abilities, and tendencies, which form the experiential basis of a particular community. Through experience and tradition, the “collective man” becomes used to certain behaviours which, according to Ochorowicz, are the starting point for the development of customs and habits. Thus, the so-called inherited memory was related in his opinion to “the experience of ancestors deeply and frequently ingrained in the mind, capable of exerting a certain distant, unwitting influence on the temperament of today’s descendants.”<sup>24</sup>

We may thus speak of two principles determining the history of mankind. For Ochorowicz, these are: the law of continuity – or tradition, and the law of opposition – or progress. Implementing Hegel’s law of dialectics, in his reflections Ochorowicz notes that every institution, historical act, law, war, and theory, are to some extent a repetition of and an opposition to what has already been.<sup>25</sup> At the same time, he points out there are other rules governing

---

23 J. Ochorowicz, *Pogadanki i spostrzeżenia z dziedziny fizjologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodniczych*, ebook/epub, 2015.

24 J. Ochorowicz, *Bezwiedne tradycje ludzkości*, Warszawa 1880, 23.

25 *Ibidem*, 216.

a community as well, including the so-called rule of historic inertia, i.e. being accustomed to certain behaviours which, due to new circumstances, have lost their rationale. Another rule is that tradition means more to a society than progress; and yet another is the rule of automatism in cultivating traditions, or so-called “residual manifestations”, that is the cultivation of certain customs without being aware of their genesis. These “residual manifestations” may, he believed, be a source of information on past facts, and reveal the genealogy of social behaviours. At the same time, when analysing such manifestations, certain immanent features of a nation can be identified. Ochorowicz believes that aside from the objective living conditions of a tribe, people or nation, there is also tradition, stored in a conscious or unconscious way, shaping the national character of a particular community. “Everything comes together in history, both great facts and little things. Like in physics, so in sociology – nothing ever perishes, but is transformed. New things emerge from old, and old things are still present in the new.”<sup>26</sup>

Since individual behaviours are determined by psychical factors, Ochorowicz claims *per analogiam* that social behaviours depend on the psyche of a particular community. His position was expressed and illustrated in a work entitled *Pierwiastki charakteru narodowego. Szkice z psychologii kultury pierwotnej Słowian centralnych* (*Elements of National Character. Sketches in the Psychology of the Primitive Culture of Central Slavs*), published in Warsaw in 1907. The author compares the psychic characteristics of Slavs and Germans as revealed by the organization of their tribes. His descriptions of the virtues and faults of both communities are based on historical facts, as according to Ochorowicz every national feature we can observe today is rooted in the past, and while the living conditions may have changed, the customs developed and passed on from generation to generation have remained and become an element of the nation’s

---

26 *Ibidem*, 148.

soul, part of a national identity. Even earlier, in 1902, Ochorowicz had published an article in *Tygodnik Ilustrowany* in which he tried to answer the question “what is a nation?”. The article was entitled *What Is Nationality*, and its main thesis was that nationality is an ethnographic feature which substantially differentiates nations in terms of statehood, faith, language, race, anthropological features, and culture. At the same time, however, these features play an integrating role, bringing individuals together to form a nation. In this unifying process, a very important role is played not only by objective, but also by subjective or emotional factors. One of them, Ochorowicz says, is a sense of patriotism. Thus, nationality should not be conceived as a notion or physical feature, but as a “predominantly psychic concept, in which the key components are not in skin, eye, or hair colour; advocacy of a particular form of government; attachment to a particular dress code or custom; the interests of a particular social class – be it capitalist or working, aristocratic or bourgeois; not even in the interest of all of them together – but in the heart.”<sup>27</sup>

Some interesting, though only partially unbiased views on the national character constituting the Polish national identity and the patriotism founded upon it, can be found in a study by Ochorowicz entitled *Pierwiastki charakteru narodowego (Elements of National Character)*.<sup>28</sup> Presenting the history of Poles from the time when the Slavic state was formed and the so-called ancestral patriotism emerged, he says: “(...) Slavs were once called Spori, from the Greek word sporaden, as it was not in aggregation, but in dispersion, sporadically, that their dwellings were scattered. While their settlements were dispersed, their cottages were adjacent, however. The Emperor Maurice writes that when settling on rivers,

---

27 J. Ochorowicz, *Co to jest narodowość*, *Tygodnik Ilustrowany* (1902)10–11, 209.

28 J. Ochorowicz, *Pierwiastki charakteru narodowego. Szkic z psychologii i kultury pierwotnej Słowian centralnych* (1907), in: *O polskim charakterze narodowym*, with an introduction by L. Gawor, Lublin 1986.

marshes or impassable lake lands, they built their cottages so close to one another that, there being no space left in between, and all other land being covered with forests, swamps and marshes, anyone willing to travel through their country had to stop at their very doorstep, as more distant lands were often roadless and untrod. Tacitus describes German settlements at the times when they were no more sophisticated than the Slavic ones in an entirely different way. He says that Germans hated to have their houses adjacent to one another. They built their cottages separately, wherever any of them liked a grove, a plane or a spring (...) and there was plenty of open space left around every lodge.”<sup>29</sup>

Ochorowicz is of the opinion that even this description reveals differences in the national characteristics of Slavs and Germans, as he believes there is “(...) in Slavs an intimacy within the family and the house, but without much tribal connection; in Germans, general connection is greater, but families are less tightly-knit and the neighbourhood is less attached.”<sup>30</sup>

Ochorowicz’s theoretical reflection on the idea of a nation was related to his main goal of understanding the national character of Poles. His purpose in analysing these issues was to contribute to healing the nation.

Therefore, Ochorowicz believes „(...) a certain familial and communal patriotism has developed in the people’s character, and an accustomedness to a life that, while being independent, is so in a different way. (...) This has developed into a traditional sense of security and disregard for foreign raids. (...) While Germans treated every newcomer as an intruder, Slavs enjoyed seeing new people and became used to light-heartedly welcoming all incoming foreigners.”<sup>31</sup>

---

29 Ibidem, 39–40.

30 Ibidem, 40.

31 Ibidem, 41.

Describing the behaviour of Poles as determined by the genealogical, geographical and economic criterion, he quotes the words of the famous traveller Ibrahim ibn Jacob, who said: "If Slavs were not divided into a multitude of generations and tribes, they could withstand any nation in the world."<sup>32</sup> Our ancestors continued to refuse monarchy even when other countries already had a strong and well-organised government. They did, however, embrace a certain order "(...) without which no society could survive, and this kind of social order, this bond between growing families, is also characteristic for them. They recognized authority, even despotic power, but only that of the sire. (...) Thus, the family was accustomed to obeying despotic power, but linked it only to the title of the sire."<sup>33</sup>

As the family grew, the developing settlement was called "wieś" as it included "wsiech", that is "all" descendants of one forefather. It was thus a patrimony, or patria. It was the size of just such settlement, or hamlet, that the primary Slavic patriotism was limited to, even though the language, beliefs and customs were already common to a group much broader than the scope of such patriotism. The council of family sires made decisions on all matters. In practice, this meant that the father's authority was strictly obeyed by all family members. In a way, it was a monarchical kind of power. A council made up of the fathers of each family represented a kind of republican power.

"Thence the mixed features of monarchy and republicanism, especially where foreign-style monarchical institutions were introduced and clashed with long-established local governments, often republican, not limited by force or the admixture of foreign invasions. (...) In the family, there was despotism, but also unanimity, as the younger followed the opinion of the patriarch and did not aspire to decide about general matters. So when a council of family

---

<sup>32</sup> Ibidem, 44.

<sup>33</sup> J. Ochorowicz, *Kształtowanie się stosunku do władzy*, in: *O polskim charakterze narodowym*, op. cit., 49.

fathers was formed, instead of a single family father, the question was what to do if they disagreed?”<sup>34</sup> Comparing Slavs with Germans, one could say that faced with a security threat, Germans mostly followed the majority opinion and disregarded the minority. Slavs, however, followed entirely different rules.

“The concepts of majority and minority did not exist (...) there was only a notion of unanimity inspired by the elders, and things were clear as long as the elders agreed; what was to be done, however, if even one of them was of a different opinion? (...) And thus some Slavic tribes, who did not want to accept the purely republican majority principle, bought their way out of this difficulty by prevailing upon the minority with sticks. While rather brutish as a method of persuading others about the need for unity, it was quite effective in having the principle upheld.”<sup>35</sup>

Such a way of agreeing upon procedural rules in the exercise of power proves there was a need for unanimity, and not just for a simple majority of votes. Besides, it appears that Slavs considered it just to punish those who evaded unanimity. In time, wooden sticks were replaced with “moral rods”, but public opinion still strongly influenced decision-making, whether the decisions were objectively right or not. As a result, a failure to understand the need for different opinions, and thus of different parties, became noticeable in the Polish national character.<sup>36</sup> It was an example of intolerance “(...) on this particular point of the state; it would be wrong to assume, however, that tolerance in general was alien to the Slavic nature. Tolerance in the Slavic nations was in many respects incomparably greater than elsewhere – for different reasons. Slavs were tolerant as a rule as they were uncommonly hospitable; as in their faith they were neither

---

34 *Ibidem*, 53.

35 *Ibidem*, 54.

36 Cf. *Ibidem*, 54–55.

fanatic nor drawn to apostolate; and finally, as more subtle matters of religion, science or even the state were of little interest to them.”<sup>37</sup>

What about the intolerance mentioned by Ochorowicz, then? He believed that the hitting of one’s adversaries with sticks did not mean disregard for their different opinion. On the contrary, it meant that the opponent’s opinion actually mattered too much. If members of the family fathers council simply acknowledged opposing votes and moved on, they would in fact be ignoring them. This unanimity forced with sticks revealed a certain psychological paradox: “It was intolerance due to excessive respect for individual opinion. This paradox, a purely Polish one, is illustrated by the events that followed. One deputy could force an immediate end to an ongoing Sejm session by resorting to the liberum veto rule. By doing that, he fell into distain (moral rods) – but the Sejm session was ended! So the value of an individual opinion was still recognized, to the point that it was held in too much esteem! Not because anyone sensed even a trace of validity in that opinion, but because by inheritance, by addiction, unwittingly, everyone felt the sad necessity to respect each deputy’s vote, as though each deputy was still the father of a family, self-governed and infallible.”<sup>38</sup>

Law in Slavic countries was respected less strictly, Ochorowicz claimed, than by the Anglo-Saxon race, or, to be more exact, the Celtic and German race descended from squads of knights and bandits, taught to blindly obey their superiors. In his opinion, Poles respected law as long as it was ancient, customary; new laws enacted by various forms of government were not necessarily respected. Interestingly, the more centralized the power was, the weaker it became. Chieftains were elected from among the elders mostly during war, so that they could manage the defence singlehandedly. During peace, their power was more nominal than real, as it boiled down mostly

---

37 *Ibidem*, 55.

38 *Ibidem*, 56.



to “(...) upholding customary laws and adjudicating in disputes.”<sup>39</sup> Among the many features mentioned in the above descriptions, which Ochorowicz believed to be Polish faults, one played a key role in the existence of the Polish nation. Ochorowicz claimed that it was the lack of spiritual cohesion and affinity of thought in everyday life. The fact such cohesion only appeared on rare occasions attested to the nation’s immaturity. Another interesting study by Ochorowicz, which deserves to be discussed in the context of patriotism and national identity, is entitled *Our Selfness, or the Polish Individualism*,<sup>40</sup> and it is based on a study by J. Kaliszewski.<sup>41</sup> Looking at Poles with a critical eye, Ochorowicz refers to such faults in our national character as impetuosity, irascibility and self-will. He says a Pole is easily angered, which makes him disrespectful, impolite, unsociable, and often intolerant of the beliefs of others, even though Poles are said to be the second most polite nation in Europe, next to the French. “Courtliness, gallantry, token cordiality, men kissing one another on both cheeks, a custom practically unknown in the West (...) partially derive from imitating the East, and partially from the tradition of that cordiality which truly existed between nobility as one large interrelated family. (...) The French, less demonstrative in their forms, less cordial, but even more courtly, are in fact downright insincere in their polite manners and promises (...) knowing in advance that these are but general customary forms inevitable among well-bred gentlemen, which can only be taken seriously by a foreigner.”<sup>42</sup>

Aside from these faults, Poles are characterised by a certain kind of *selfness*. Ochorowicz defines this feature of the Polish nature by

---

39 Ibidem, 57.

40 J. Ochorowicz, *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917. The passages analysed in this article are taken from the following collection: *Nasze wady narodowe* and *Nasze osobnictwo*, in: *O polskim charakterze narodowym*, op. cit., 59–79.

41 J. Kaliszewski, *Moi kochani rodacy*, Warszawa 1888.

42 J. Ochorowicz, *O polskim charakterze narodowym*, op. cit., 61–62.

explaining what it is not. Thus, *selfness* is not selfishness, as it is not about material gains. Neither can it be called individualism, which has positive connotations, while *selfness* is a fault. It is not lawlessness, which requires some bravery and originality, nor sluggishness, as this would prevent people from developing social bonds. The notion of *selfness* is related to a particular understanding of equality, founded on so-called noble equality.

“In the West, nobility served as the king’s guards; in the East – they were the tsar’s slaves. In Poland, there was equality, but only between the magnate and the king – such as was not seen anywhere else. There was no equality between the nobility and the rest of the nation, just like everywhere else, with the sole difference that where others might emphasize hierarchy with its multiple grades, we emphasized the formal equality of the entire noble class.”<sup>43</sup>

According to Ochorowicz, Poles are thus “a thoroughly aristocratic nation” and everyone holds in contempt all those who are beneath them on the social ladder. “Which does not prevent them from bowing down to one another even as they are climbing up (...) Polish equality is a fiction.”<sup>44</sup>

Emphasizing the fictionality of Polish equality, he makes it clear, however, that he is not an advocate of the utopian kind of equality proposed by J.J. Rousseau, which the French only embraced by dressing up as shepherds and shepherdesses in what was no more than a fleeting fad.

“Complete equality has never been and will never be, as long as human nature remains what it is. And philosophical or religious equality has never interfered with social or societal inequality. The only point is that we should truly recognize equality in law and in labour, so that it enters our bloodstream and is incorporated into our institutions – first into our forms of social life. This can

---

43 *Ibidem*, 64–65.

44 *Ibidem*, 65.

only be achieved by common schools, by uprooting the disdain for certain professions and instilling more respect for any kind of diligent work, while developing disgust for even the most sophisticated sluggishness.”<sup>45</sup>

One could say that the source of our *selfness* is in aristocratic individuality and an expectation of tributes and homages which are not always due. This particular hypersensitivity often prevents objective evaluation of one's own possibilities, not to mention the perception of one's own faults. Excessive individualism thus hinders Poles in establishing organizations, associations and various forms of cooperation. It should be noted, however, that Poles hate overt despotism, but suffer undercover despotism quite easily. In times of celebration, when the overall emotional temperature rises and patriotic feelings well up, Poles behave differently. Ochorowicz has an ambivalent attitude to such emotional spikes. The so-called festive Pole suffers despotism more readily, excited by national slogans and patriotism. Things may be even worse, though, “(...) if the one who has embraced dictatorship fails to exercise it sufficiently well. Which was usually the case in Poland, when the lead was taken under pressure by people of a purely Polish character, such as the Chłopicki or Skrzynecki family. Besides, our indiscipline, our lawlessness are revealed less often in the military sphere – and more often in everyday civilian work.”<sup>46</sup>

The Poles' *selfness* was a national fault which, according to Ochorowicz, prevented the development of a well-organised and well-performing governmental structure. In the case of Germans, the foundation for the development of their statehood, or unity, was in a way already included in their very name.

“In the name of this people, there is one late-French word: *guerre*=war, and one German word: *mann*=man. They were war

---

45 *Ibidem*, 66.

46 *Ibidem*, 71.

troops, submitted to the authority of one chieftain, consisting of various elements, not affiliated and not familiar with the advantage of paternal authority.”<sup>47</sup> They could develop strict and rigorous organizations in the course of long-range expeditions, commercial trade and development of business skills, but first of all when organizing an invasion, where belligerence and absolute obedience to the leader warranted discipline as well as integrity and spiritual unity.

Ochorowicz’s reflections, published at the beginning of the 20<sup>th</sup> century before Poland regained its independence after years of partitions, are quite significant. He believed that the spiritual unity of Poles was less frequently evidenced in the history of our nation than *selfness*, and claimed that the truly patriotic efforts for the common good of all Poles were the Constitution of May 3, 1791, and the Kościuszko Uprising.

#### 4. SUMMARY

The above analysis of the Poles’ national character and identity based on Ochorowicz’s views suggests the need for an in-depth reflection on the history of Poland, its rises and falls in particular, which should act as a warning against the mistakes of the past. The opposite tendency, consisting in a kind of reassuring therapy which results in historical analysis that excessively glorify patriotic and national events, is not a reliable approach to research. Sugar-coating the history of a nation, often emphasizing its patriotism and sacrifice while disregarding facts, may be treated as excessive loyalty and gratefulness to a nation, but also as excessive loyalty to a government. In turn, such a coincidence of patriotism with gratefulness and loyalty to a government may often lead to morally ambiguous partiality.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, 77.

Ochorowicz's reflection on such social issues as national character and national identity does not, however, represent a well-developed theory. His intention was first of all to emphasize the educational and ethical functions and aspects of his analysis, and to demonstrate the national dimension of morality. Thus, a discussion of the reasons for certain social behaviours and the genealogy of the faults and virtues of the Polish nation contributed, according to Ochorowicz, to understanding the national character of Poles. His training as a philosopher, psychologist and sociologist enabled him to focus on identifying the rules of community development, at times falling into the trap of stereotypical simplifications. The main conclusion of his reflections boils down to the claim that while the reasons for all social change come from external conditions, the direct driving force behind them are sentiments generated by the psychology of communities and social groups. This concept appears to have been significantly affected by Herbert Spencer's theory of evolutionism,<sup>48</sup> which contends that the opinions ultimately prevailing in a society are shaped more by sentiments than reason, and individual efforts in striving towards happiness are a *sine qua non* condition for the happiness of a society as a whole. Using Spencer's paradigm, Ochorowicz argues that while the dynamics of social change may be slowed down under the influence of the past, they nevertheless follow the line of progress. It is impossible to eliminate periods of backwardness, and development may have its rises and falls. Ochorowicz believes that if we take science and industry as the basic criterion for development, then the societies of Western Europe are in the lead. As the author of the philosophical

---

48 The English sociologist claimed that societies change in their degree of complexity and type of social organization. Consequently, some move to higher degrees of complexity, while others regress to lower degrees. It is the struggle between societies that, when a clash occurs between them, usually results in the more complex ones, which have greater military and economic power, to prevail over less developed societies. Spencer applied the law of natural selection not to individuals or social classes, but to societies, or, more precisely, to certain types of social organizations.

programme of “Warsaw Positivism”, Ochorowicz was involved in the programme of organic work and implemented his own concept of ethics. Describing and classifying moral facts, as well as identifying their sources and rules of development are the first task of a version of ethics called ethology. Its second task is to develop rules of conduct and turn them into specific norms based on empirical knowledge about man. The knowledge of man which provides the foundations for empirical ethics should be sought, Ochorowicz believed, in our psychological knowledge about human nature. Therefore, grounding ethical programmes on an empirical, psychological basis, was required in order to avoid utopian reforms aimed at transforming moral life. Ochorowicz’s illustration of Polish national faults and his identification of their sources are an example of ethology, since the subject matter of such ethics was moral facts analyzed using the method of description and explanation, just like in the natural sciences. Ochorowicz<sup>49</sup> listed the following subfields of descriptive ethics: ethogenesis – addressing questions about the development of moral notions; moral ethnography – describing the moralities of different tribes and nations; the general history of morality; systems of religious ethics; the ethics of everyday life (i.e. principles man refers to when evaluating actions); and political ethics. Remedies aimed at transforming the national character and directions about how it should be developed are an example of ethoplasty, i.e. the practical application of theoretical norms. Ochorowicz supplemented ethical issues with sociological considerations, which in his reflections focused mostly on the concept of a nation and the processes contributing to its formation. The reason for such narrowing down was, among other factors, the situation in which Poland found itself during the partitions, as well as the discussions held in the leading scientific circles in Europe. Ochorowicz believed in the existence of certain human communities, each having its own collective soul

---

49 J. Ochorowicz, *Metoda w etyce*, *Przegląd Filozoficzny* (1906), 53.

irreducible to the sum total of individual souls. The basic element of each community is man, its paramount architect and creator. Every such community develops its own characteristic emotional relationships. Understanding individual psyche does not warrant understanding group psychology, however. While the improvement of individual characters is one of the main foundations of communal development, it is not a sufficient condition. Ochorowicz believed that the development of spiritual bonds in a nation originated in the family, but was just as significantly influenced by literature, art, science, organizations, the workplace, and other social institutions.

## REFERENCES

- Adamowsky E., *Euro-Orientalism, Liberal Ideology and the Image of Russia in France*, Bern 2006.
- Le Bon G., *The Psychology of Peoples*, New York 1898.
- Le Bon G., *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York 1896.
- Chałasiński J., *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*, Warszawa 1946.
- Dmowski R., *Mysli nowoczesnego Polaka*, Lwów 1907.
- Drabarek A., *Mit jako czas skondensowany*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 14(2005)3, 39–45.
- Drabarek A., *Kategoria ojca w poglądach Pierre Legendre*, Psychologia Wychowawcza 48(2014), 108–118.
- Drabarek A., *Wartości w demokracji*, Warszawa 2012.
- Górny M., *Próby profesjonalizacji refleksji nad charakterem narodowym w XIX wieku*, in: *Klio Polska. Studia i materiały z dziejów historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Vol. 6, Warszawa 2012, 11–36.
- Hesse H., *Mysli*, Lublin 1996.
- Kaliszewski J., *Moi kochani rodacy*, Warszawa 1888.
- Klemm G., *Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes Einflusses der Frauen in der verschiedenen Zonen und Zeitaltern*, vol. 1, Dresden 1854.
- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Loesch K.Ch. von, *Der polnische Volkscharakter. Urtheile und Selbstzeugnisse aus vier Jahrhunderten*, Junker und Dunnhaupt, Berlin 1940.
- MacIntyre A., *Is Patriotism a Virtue?*, in: *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, eds. D. Matravers, J.E. Pike, New York 2003.

- Mill J.S., *Utilitarianism*, New York 1863.
- Mill J.S., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York 1882.
- Ochorowicz J., *Jak należy badać duszę*, in: *Z dziennika psychologa*, Warszawa 1876.
- Ochorowicz J., *Bezwiedne tradycje ludzkości*, Warszawa 1880.
- Ochorowicz J., *Metoda w etyce*, *Przegląd Filozoficzny* 1(1906)1, 2–15.
- Ochorowicz J., *Pierwiastki charakteru narodowego. Szkic z psychologii i kultury pierwotnej Słowian Centralnych*, Warszawa 1907.
- Ochorowicz J., *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczyńki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917.
- Ochorowicz J., *Pogadanki i spostrzeżenia z dziedziny fizjologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodniczych*, ebook/epub 2015.
- Orłowski H., *“Polnische Wirtschaft”. Nowoczesny niemiecki dyskurs o Polsce*, Olsztyn 1998.
- Sasinek F.V., *Die Slovaken. Eine ethnographische Skizze*, 2nd edition, Prague 1875.
- Sebald H., *Studying National Character Through Comparative Content Analysis*, *Social Forces* 40(1962)4, 318–322.

---

ANNA DRABAREK

adrabarek@gmail.com

Maria Grzegorzewska Pedagogical University, Institute of Philosophy and Sociology  
Szczęśliwicka 40, 02-353 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.03



THOMAS A. MICHAUD

## LEADERSHIP ELITISM – IDEALISM VS. REALISM

**Abstract.** Philosophies of leadership have tended to express and support idealistic or realistic approaches to leadership. Leadership elitism maintains essentially that successful leaders must know and do what is best for their followers, because their followers are not capable of knowing and doing what is best for themselves. This essay offers descriptions of the contrasting traits of leadership idealism and realism, both of which explain elitism as a common trait of idealism. These descriptions are exemplified with an overview of some past and current leadership philosophies, and then with an in-depth analysis of the early twentieth-century views of the African-Americans thinkers W.E.B. Du Bois (idealist) and Booker T. Washington (realist). Some remarks on where leadership philosophy is and could be in the twenty-first century conclude the essay.

**Keywords:** leadership philosophies, leadership idealism vs. realism, leadership in twenty-first century, Plato, Aristotle, Lao Tzu, Tolstoy, Thomas Carlyle, Machiavelli, Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois, Thomas Wren

1. Nine Contrasting Tendencies of Idealist vs. Realist Leadership Philosophies. 2. Overview of Some Major Leadership Philosophies. 3. The Washington and Du Bois Opposition. 4. Concluding Remarks: *Quo Vadis* Leadership? Appendix: Leadership Elitism – Idealism vs. Realism.

If it is accepted that a measure of the merits of a civilization is the substance of its predominant philosophies, then a civilization's philosophies of leadership are essential to assessing its merits. Philosophies of leadership can contribute to orienting, driving and even largely defining the status and movement of a civilization. Leadership philosophies can turn a civilization toward oppressive totalitarianism or humane freedom; they can engender a democratic republic that values the individual person or a depersonalizing socio-economic collectivism led by elitist tyrants. It is crucial, then, to explicate and critique leadership philosophies to expose their tendencies and

possible consequences when put into action. A valuable conceptual framework for this task is the dichotomy between elitist leadership idealism and leadership realism.

There are many types of elites, ranging from business to politics, media and even ethnic groups, religion, and education. What all of these types of elites have in common, as implied by the lexical definition of “elite,” is the “social superiority” of a particular individual or group.<sup>1</sup> “Elitism,” however, has a more specific definition, namely, “leadership or rule by an elite.”<sup>2</sup> By merging these meanings, “elitism” can be interpreted as a type of leadership in which leaders, within any sort of organization, are regarded, or conceive themselves, as superior. Superiority, whether accorded to leaders by members of an organization or merely assumed by the leaders themselves, is, then, a distinguishing trait of elitist leadership.

The history of the philosophy of leadership is extensive. During different historical eras, diverse philosophies of leadership emerged. A constant philosophical theme, however, can be identified throughout the various historical expressions of leadership philosophies. That theme is fundamental to philosophy itself and it is the opposition between idealism and realism, with its epistemological, psychological and political implications. Leadership philosophies, in general, can be understood as leaning toward the idealist or realist perspective, and elitism can be exposed as a trait of leadership idealism.

This essay describes leadership idealism as maintaining essentially that successful leaders in an organization of any scale must themselves know and do what is best for their followers, their subordinates. This is so because idealism typically considers leaders as superior, and the followers, the inferiors, as just not capable of knowing and doing what is best for themselves.

---

1 *Webster's New Collegiate Dictionary*, G. & C. Merriam Co., Springfield, MA 1980, 366.

2 *Ibidem*.

The exposition of leadership elitism begins with charting (see Appendix) the contrasting traits which characterize leadership idealism versus realism. An historical overview of significant idealist and realist leadership philosophies follows using the examples of Plato, Aristotle, Lao Tzu, Machiavelli, Thomas Carlyle, and Leo Tolstoy. Next, an in-depth examination focuses on the contrast between the early twentieth-century views of the African-American thinkers W.E.B. Du Bois (idealist) and Booker T. Washington (realist). The Du Bois/Washington dispute is detailed since it is especially relevant to the current state of leadership in the U.S.A. Brief remarks on the future of leadership conclude this essay.

### **1. NINE CONTRASTING TENDENCIES OF IDEALIST VS. REALIST LEADERSHIP PHILOSOPHIES**

Before explaining nine contrasting traits of leadership idealism and realism, it is important to emphasize that such traits are not necessarily characteristic of every idealist or realist leadership philosophy. In other words, some traits may be characteristic of some idealist or realist approaches, and others may not. Moreover, a particular trait may be characteristic of a particular leader or philosophy to a greater or lesser degree. Finally, it is helpful to analyze leadership traits keeping in mind that idealist or realist philosophies tend to have at least some but not necessarily all of these traits. Hence, the title of this section indicates contrasting *tendencies* to highlight the tendentious status of the leadership traits.

Another important point to emphasize regarding the descriptions of these tendencies and the ensuing historical overview is that although they are intended as having a broad scope, they also have relevant application to particular leaders in organizations of almost any kind or size. The descriptions refer to leadership in general: any individual with leadership status in any organization can manifest the idealistic or realist tendencies in ways that are contextualized

within that type of organization. The leadership philosophies selected principally focus on large-scale leadership. This would include leaders of nations, international organizations (such as the United Nations or the European Economic Union), military forces, religions, or revolutionary movements. On a smaller scale, however, the leadership philosophies could also apply to the likes of a university dean, a corporate department head, a trade union leader, or a parish priest. Any and all leaders who have subordinates, followers, can manifest idealistic or realistic tendencies depending upon their ways of conceiving their leadership status and enacting their leadership authority.

The first contrasting tendency within the idealist versus realist leadership framework reflects the most fundamental distinction between the two approaches. It also exposes the connection between idealism and elitism. For the idealist, leaders are born as such. The capacity for leadership is inherent or innate and, as such, it confirms that the leader has an in-born superiority, and is, thereby, gifted with an elite status. In contrast, realism believes that the ability to lead can be taught, and, thereby, acquired.

Leaders are not innately superior or part of an elite, but their leadership can be nurtured, learned and formed by proper training and education. They do not possess a superiority which is a function of an inherent elite status, but gain authority through implementing responsibly the best practices they have learned through training and education to achieve what is best for their followers and the organization itself.

In line with the first tendency, idealist leaders view their leadership as a type of destiny fulfillment: they are born to lead; they have been chosen or anointed; they are the “elect.” Darwinian natural selection, divine ordination, or inherited birthright are just some of the reasons for affirming their leadership superiority as a “given” to which they are entitled. Realists, on the other hand, believe that leadership is earned. When they earn the responsibility to lead others, they know

that their continued status as a leader depends on their success with their followers: i.e., how well they can motivate and guide their followers to contribute beneficially to the good of the organization.

Idealist leaders are thoroughgoing visionaries. They are dedicated to a vision of perfection as they conceive it, a utopian ideal for the organization. On the contrary, realists form their visions in terms of concrete, practicable goals. They are not animated by some “pie-in-the-sky” dream. They have down-to-earth, creative imagination and aim to translate practicable intentions into the reality of their organization in concert with the cooperation of their followers.<sup>3</sup>

Just as epistemological idealists believe that reality is what conforms to their mind, idealist leaders aim to make or re-make an organization conform to their vision. In doing so, they intend to implement their own organizational reality. Realists, on the contrary, appreciate that feasibility requires that goals must conform to the existing reality of an organization, which would include the mission, purpose and resources of the organization and of their followers. They lead, therefore, within the given parameters of the realities of an organization. They are aware that a leader’s unrealistic intention does not translate into, but actually undermines, the reality of an organization.

There is an ethical relativism within idealistic leadership in that such leaders typically exercise situational ethics and make moral judgements according to what they deem to be right in a situation. In so doing, they invent, in fact, their own ethical standards as to what will best serve their interests and their vision. Realistic leaders eschew such situationalism and aim to discover the best and right ethical standards they can apply in different types of situations. This is not situation ethics, but ethics in the situation.

Idealistic leaders tend to be self-centered. For them, an organization ought to be a projection of themselves, of their own egos which

---

3 W. Bennis, *The Artform of Leadership* (1982), in: *The Leader’s Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 377.

spawned their ideal vision. Consequently, they are typically intolerant of opposition and interpret criticism and disagreement about what is best for their organization as personal assaults that must be eliminated. Realists, in contrast, accept that an organization is greater than any egotistical projection; hence, their leadership is not about them personally. Rather, it is about an organization's mission and their followers. They dispose themselves to their organization, leading with humility and charity.

Hope and change are the usual message of idealistic leaders. For them, however, the message is egocentric since hope aims to actualize the utopian vision the leaders concoct. Change strives to transform an organization's reality through any means, to make it conform to that which the leader hopes. Realistic hope and change transmit a much different message. Hope adheres to an organization's reality in the conviction that conforming to the best and right standards will engender what is truly good for the organization. Change strives to actualize the best and right standards within an organization's reality.

Because the ideal supplants the real for idealist leaders, they tend to ignore or de-emphasize the possible consequences of their visionary ideas for changing an organization. Since their ideas of such change are *per se* the best for instantiating their vision, whether those ideas will actually work is a detail they dismiss. Such leaders maintain that 'of course their ideas will work because their ideas are extensions of their own egocentric vision.' Unlike idealists, realist leaders know that ideas have real consequences that must be foreseen to the best of one's ability and factored into assessing whether an idea would indeed be feasible and benefit the organization.

The final contrasting tendencies pertain to the ways in which leaders view their subordinates. Elitist idealists tend to reify their subordinates as collective entities because in doing so, they are able to assign their own "identities" to their followers. For example, such leaders might tend to view subordinates principally according

to race/ethnicity so that they define themselves as leading African-Americans, Hispanics, Asians etc., who can be divided into further groups like men/woman/LGBTQ types. This collectivism is truly an idealistic tendency for it enables the leader to fabricate a diverse individuality of the followers according to the leader's projected group traits: the real, individual identities of the followers are subsumed into the collective group identity the leader concocts. Realist leaders, on the contrary, tend to strive to get to know, respect, and treat individual followers for who they are and not as mere instances of the collective identity the leader has projected upon them.

These contrasting tendencies of realist and idealist leadership are, as indicated above, apparent with leaders in all sorts of organizations. It can easily be seen that idealist leadership is a bane to organizations, and, of course, the larger the organization and the more powerful the leader, the greater those people within the organization will suffer the misguidance of the leader's unreal elitist vision. As it happens, the most important leadership philosophies have indeed advanced idealistic leadership.

## 2. OVERVIEW OF SOME MAJOR LEADERSHIP PHILOSOPHIES

The prototypical idealist and realist are, of course, Plato and Aristotle. They establish the fundamental differences between idealist and realist leadership. Plato's elitist approach denigrates the "insatiable desire"<sup>4</sup> for freedom within democracy, which spawns rampant equality thus yielding anarchy and ultimately tyranny. The alternative to such an inferior government is the leadership of the naturally superior "philosopher king," who is born to lead. As Plato indicates, "There will be discovered to be some natures who ought to study

---

<sup>4</sup> Plato, *The Republic*, VIII, 562d., *The Republic*, in: *The Leader's Companion*, op. cit., 60. Excerpted from: *The Republic of Plato: An Ideal Commonwealth*, trans. B. Jowett, rev. ed. Colonial Press, New York 1901.

philosophy and to be leaders in the State; and others who are not born to be philosophers, and are meant to be followers rather than leaders.”<sup>5</sup> Aristotle’s realism rejects Plato’s elitist leadership, asserting that “Kings have no marked superiority over their subjects.”<sup>6</sup> Also, leaders do not have an in-born entitlement to leadership because, for Aristotle, “all citizens alike should take their turn of governing and being governed.”<sup>7</sup> He affirms that democratic equality is necessary for maintaining the ethical principle of justice in leadership, government and society. He further denounces egotistical leadership by claiming that leaders ought to have the humility to understand and orient themselves to the realities of their followers. This perspective, which is at the very core of his leadership realism, is expressed by his notable maxim that, “he who would learn to command must (...) first of all learn to obey.”<sup>8</sup>

As was to be expected, the realism of the Ancient Chinese philosopher Lao Tzu was not influential on Western leadership. It was not significantly influential on Eastern leadership either, as the twentieth-century idealist personality cult of the revolutionary Chairman Mao demonstrates. Lao Tzu’s philosophy, nevertheless, offers a worthwhile exemplification of realist leadership. The predominant theme in his philosophy is a warning against egotistical leadership. He stresses that “Enlightened leadership is service, not selfishness. The leader grows more and lasts longer by placing the well-being of all above the well-being of self alone.”<sup>9</sup> Selfish leaders impose an unreal, idealistic vision on the followers.

---

5 Ibidem, V, 474c., 63.

6 Aristotle, *Politics*, VII.14, 1332b24, trans. W. Ellis. Aristotle, *Politics*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 65. Excerpted from: Aristotle, *A Treatise on Government*, trans. W. Ellis, ed. by E. Rhys, J.M. Dent & Sons, London 1941, 226.

7 Ibidem, VII.14, 1332b 26–27, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 65.

8 Ibidem, Pol. VII.14, 1333a 1–2, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 66.

9 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Chapter 7, *Selflessness*, in: *The Leader’s Companion*, 69. Excerpted from: J. Heider, *The Tao of Leadership*, Humanics Limited, Atlanta, GA 1985, 13.



For Lao Tzu, instead, leaders should be “unbiased, clear and down-to-earth.”<sup>10</sup> They should not “intervene unnecessarily”<sup>11</sup> and should not require their followers to trust them. Rather, by trusting their followers, leaders will gain their followers’ trust. Wise leaders should also deal with what is really happening within an organization, rather than what they “think ought to be happening.”<sup>12</sup> Lao Tzu’s leadership philosophy certainly exemplifies the other-oriented humility of realist leadership, which assesses whether leaders are good on the basis of their success with their followers for the benefit of an organization.

If one considers Machiavelli’s *The Prince* as a model of “Realpolitik,” it will seem strange to classify his leadership philosophy as idealist. It does, however, have a number of idealist tendencies which qualify it as a form of idealism, or more specifically, a pragmatic idealism. The idealism is manifest with Machiavelli’s beliefs that the Prince is an egotistical elite whose subjects are mostly “the vulgar,”<sup>13</sup> and that the Prince should use any means necessary to win and maintain his individual power in order to implement his agenda, his vision. Deceit is effective because the vulgar are typically “willing dupes,” and since they often act like “beasts,”<sup>14</sup> force is at times necessary. As Machiavelli advises, the Prince “should know how to follow evil courses if he must.”<sup>15</sup> Such an ‘end justifies the means’ sort of pragmatism advances the moral relativism of situation ethics, especially since the end is invariably the Prince’s selfish drive for

---

10 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Chapter 10, *Unbiased Leadership*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 71. J. Heider, *The Tao of Leadership*, op. cit., 19.

11 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Chapter 17, *Being a Midwife*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 70. J. Heider, *The Tao of Leadership*, op. cit., 33.

12 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Chapter 17, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 71. J. Heider, *The Tao of Leadership*, op. cit., 33.

13 N. Machiavelli, *The Prince*, Chapter XVIII, *How Princes Should Keep Faith*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 68. Excerpted from: *The Prince*, trans. N.H. Thompson, Limited Editions, New York 1954.

14 *Ibidem*, 67.

15 *Ibidem*, 68.

power. Beyond the Prince's aim to secure his power and vision, there are no genuine ethical principles which are applied to situations. The Prince simply invents his own ethics, for "if he succeeds in establishing and maintaining his authority, the means will always be judged honorable."<sup>16</sup>

The Modern idealism of Thomas Carlyle and Leo Tolstoy starkly exemplify some of the most basic tendencies of idealistic leadership. Like Plato's "philosopher king," Carlyle believes that the best leader is the "Ableman," one who is born to lead, an elite who should "command over us" and "tell us for the day and hour what we are to do."<sup>17</sup> The Ableman is superior to all of the protocols and processes of government and ought to be given the authority to lead as he so desires because his leadership will create a utopia. Carlyle is uninhibited in his exaltation of the Ableman: "Find in a country the Ablest Man that exists there; raise him to the supreme place, and loyally reverence him: you have a perfect government for that country; no ballot box, parliamentary eloquence, voting, constitution-building, or other machinery can improve it a whit. It is the perfect state; an ideal country."<sup>18</sup>

Tolstoy's beliefs are even more radically idealist than Carlyle's. Whereas Plato identified the "insatiable desire" for freedom in democracy as a cause of tyranny, Tolstoy advances a type of idealist metaphysics that essentially denies freedom. He contends that all men, and especially leaders, are moved by the inexorable course of history. For Tolstoy, a leader is, in fact, "history's slave."<sup>19</sup> "Man

---

16 Ibidem, 68.

17 Th. Carlyle, *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*, Lecture VI, *The Hero as King*, in: *The Leader's Companion*, op. cit., 53. Excerpted from: Th. Carlyle, *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*, Ginn and Co., New York 1902, 223.

18 Ibidem, 54.

19 L. Tolstoy, *Rulers and Generals Are History's Slaves*, in: *The Leader's Companion*, op. cit., 58. Excerpted from: L. Tolstoy, *War and Peace*, Book Three, Part One, Oxford Univ. Press, New York 1903, 649.

lives consciously for himself, but is an unconscious instrument in the attainment of the historic, universal, aims of humanity. The higher a man stands on the social ladder, the more people he is connected with and the more power he has over others, the more evident is the predestination and inevitability of his every action.”<sup>20</sup>

The actions of leaders and their followers are predetermined. “Every act of theirs, which appears to them an act of their own will, is, in an historical sense, involuntary and is related to the whole course of history and is predestined from eternity.”<sup>21</sup> There are no real choices, no real achievements, no authentic individual responsibility or accountability. Tolstoy’s idealism erases any sort of leadership that can be learned, earned and ethically enacted. Tolstoy’s leaders can take no credit, but, at the same time, are absolved from any blame for their actions, because whatever they do is not in their control. They are merely subject to the movements of history. Such idealist leaders can, of course, be most dangerous as the twentieth-century Communist revolutions in Tolstoy’s ‘Mother Russia’ graphically demonstrated.

### 3. THE WASHINGTON AND DU BOIS OPPOSITION

The opposition between the idealist W.E.B. Du Bois and the realist Booker T. Washington offers a profound study in the contrasts not only between leadership philosophies, but also within actual leadership behavior. Both men were fully engaged in implementing their philosophies, and both are extremely important for understanding the historical development of African-American advancement in the USA. Their contrasting beliefs and accomplishments are indeed most relevant even today as African-Americans continue to seek leaders and a leadership philosophy which will successfully overcome

---

20 L. Tolstoy, *War and Peace*, op. cit., 649. *The Leader’s Companion*, op. cit., 58.

21 L. Tolstoy, *War and Peace*, op. cit., 649. *The Leader’s Companion*, op. cit., 59.

the racial, socio-economic, governmental, and cultural barriers which impede their advancement.

Washington was born into slavery and grew up in poverty. Having received some literacy instruction from the wife of a coal mine owner for whom his father worked, and being strongly encouraged to improve his literacy skills by his illiterate mother, Washington moved from Malden, West Virginia to Hampton, Virginia where he was admitted to the Hampton Institute. This Institute was founded after the Civil War to educate freed slaves in academic subjects and in the industrial arts. Washington went on to found the Tuskegee Institute in Alabama, which supplemented academic courses with occupational training and still exists to this day. Over time, he became a nationally prominent educator and leader, opening teachers colleges, receiving substantial funding from wealthy businessmen, and was the first African-American invited to the White House, where he consulted and dined with President Theodore Roosevelt in 1901. His autobiography *Up from Slavery* (1901) was a bestseller and remains an American classic. It has served to inspire the commercial, agricultural, educational and industrial advancement of African-Americans.<sup>22</sup> The inscription at the base of the Booker T. Washington monument at the center of Tuskegee University campus sums up his purpose: “He lifted the veil of ignorance from his people and pointed the way to progress through education and industry.”<sup>23</sup>

Du Bois, 12 years younger than Washington, grew up in an entirely different milieu in the more urban Massachusetts. Raised by a single mother, he did not enjoy prosperity. Due to his scholastic success, however, he received funding to attend Fisk University in Tennessee. He subsequently earned a Ph.D. from Harvard and received

---

22 Biographical data for Booker T. Washington are largely based on: J.H. Franklin, *Three Negro Classics, Introduction*, Avon Books, New York 1965, 7–21.

23 The “Lifting the Veil” statue at Tuskegee Institute is a USA National Historic Site and the inscription on it is well known. <https://atlantaplant.wabe.org/attractions/booker-t-washington-lifting-the-veil-of-ignorance/> [accessed on 29 January 2019].

a fellowship to study at the University of Berlin. He travelled widely in Europe, Russia, China, Japan and Africa. Du Bois consistently applied his classical education, writing skills, teaching experience, and social activism to the benefit of African-American causes. He was an organizer and co-founder in 1909 of the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) and the founding editor of *The Crisis*, the official magazine of the NAACP. His political activism in the early twentieth-century Progressive Era ultimately led him to embrace Communism and become a staunch supporter of Joseph Stalin<sup>24</sup> and Chairman Mao. He died at the age of 95 in Ghana, where he had become a citizen after having been refused a US passport to travel there to direct the development of *The Encyclopedia Africana*.<sup>25</sup> His prolific writings, broad accomplishments, and activist legacy influenced generations of African-American leaders, and continue to do so today. Speaking at an event marking the hundredth anniversary of Du Bois' birth, Martin Luther King said: "We cannot talk of Du Bois without recognizing that he was a radical all his life. Some people would like to ignore the fact that he was a Communist in his later years. It is time [however] to cease muting the fact that Du Bois was a genius and chose to be a Communist. Dr. Du Bois'

---

24 Du Bois expressed admiration for Stalin and the Soviet Union throughout his writings. Upon the death of Joseph Stalin, he wrote, "Joseph Stalin was a great man; few other men of the 20c approach his stature. He seldom lost his poise; pondered his problems slowly; made his decisions clearly and firmly; [he never] coyly refrained from holding his rightful place with dignity; he knew the common man, felt his problems, followed his fate." W.E. B. DuBois, *On Stalin*, National Guardian (1953) 16, March. <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/700.html> [accessed on 29 January 2019]. DuBois, unlike most American Progressives, dismissed reports of Stalin's purges. Wilson Moses believes that Dubois idealized 'strong man' leaders, like Stalin, Mao, and Kwame Nkrumah (Ghana), and was accepting of their dictatorial brutality. Cf., W.T. Moses, *Culture, Civilization and the Decline of the West*, in: *W.E.B. on Race and Culture*, ed. by B. Bell, E. Gosholz, J. Stewart, Routledge, New York 2013, 243–260.

25 Biographical data for W.E.B. DuBois are largely based on: J.H. Franklin, *Three Negro Classics*, op. cit., 7–21.

greatest virtue was his committed empathy with all the oppressed and his divine dissatisfaction with all forms of injustice.”<sup>26</sup>

Du Bois’ idealism extended throughout his career, in both his writings and activist organizational leadership. He held that a “Talented Tenth” elite of “exceptional men” should lead and save the “Negro race,” as they will rise and pull “all that are worth saving up to their vantage ground.”<sup>27</sup> He expressed a high degree of utopian zeal for the salvific possibilities of the Talented Tenth, whose “knowledge of modern culture would guide the American Negro into a higher civilization.”<sup>28</sup> This idealistic vision was even more expansive, since he believed that the Talented Tenth offered a chance for: “young women and men of devotion to lift again the banner of humanity and to walk toward a civilization which will be free and intelligent, which will be healthy and unafraid and build in the world a culture led by black folk and joined by people of all colors and all races – without poverty, ignorance and disease.”<sup>29</sup>

Du Bois’ elitist vision led him to manifest other idealist tendencies, such as the egotism of his claim that “I am the one who tells the truth and exposes evil and seeks Beauty for beauty to set the world right.”<sup>30</sup>

---

26 Martin Luther King, *Speech Honoring Dr. DuBois*, delivered at Carnegie Hall, New York City, February 23, 1968, <http://www.ushistory.org/documents/dubois.htm> [accessed on 30 January 2019].

27 W.E.B. DuBois, *The Talented Tenth*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 79. Excerpted from: W.E.B. DuBois, *The Talented Tenth*, in: *The Negro Problem*, James Pott & Co., New York 1903, 33, 45; [https://archive.org/stream/negroproblemseri00washrich/negroproblemseri00washrich\\_djvu](https://archive.org/stream/negroproblemseri00washrich/negroproblemseri00washrich_djvu) [accessed on 30 January 2019].

28 W.E.B. DuBois, *The Autobiography of W.E.B. DuBois*, International Publishers, Inc., New York, NY 1968, quoted in: F. Nevin, *The Contributions of Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois in the Development of Vocational Education*, *Journal of Industrial Teacher Education* 34(1997)4, 90.

29 *The Negro Problem*, op. cit., 74–75.

30 W.E.B. DuBois, *Introduction*, in: *The Wisdom of W.E.B. Dubois*, ed. by Aberjhani, Kensington Publishing Corp., New York 2003, xi.

He expressed harsh scorn for the “headless misguided rabble”<sup>31</sup> of common African-Americans. In an essay on birth control published in Margaret Sanger’s *Birth Control Review*, he warned that “[t]he mass of ignorant Negroes still breed carelessly and disastrously, so that the increase among Negroes, even more than the increase among whites, is from that part of the population least intelligent and fit, and least able to rear their children properly.”<sup>32</sup> Finally, he also conveyed a definite animus for those who he believed opposed him, dismissing editors of Negro newspapers who dared criticize his views as “croaking toads,” and insisting that “the most ordinary Negro is a distinct gentleman, but it takes extraordinary training and opportunity to make the average white man anything but a hog.”<sup>33</sup>

Progressive idealists, such as Du Bois, criticized Washington’s philosophy and accomplishments as accommodating the interests of Whites. Washington, however, remained undeterred. He was a self-made man, firmly dedicated to the proposition that good character, good work and selfless service to others will earn respect and prosperity. He stressed that “[c]haracter is a power.”<sup>34</sup> “Character, not circumstances, makes the man.”<sup>35</sup> “You may fill

---

31 W.E.B. DuBois, *The Talented Tenth*, in: *The Leader’s Companion*, op. cit., 80; in: *The Negro Problem*, op. cit., 62.

32 W.E.B. DuBois, *Negroes and Birth Control*, in: *The Birth Control Review*, ed. by M. Sanger, reprint 1939, Smith Libraries Exhibits, <https://libex.smith.edu/omeka/items/show/491> [accessed on 30 January 2019].

33 R. McGill, *W.E.B. DuBois*, *The Atlantic Monthly*, (1965)11, 38, 37. This is an interview, including a commentary, with DuBois. <https://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/flashbks/black/mcgillbh.htm> [accessed on 30 January 2019].

34 B.T. Washington, *Character Building: Being Addresses Delivered on Sunday Evenings to the Students of Tuskegee Institute*,: Doubleday Page and Company, New York 1903, 91. [https://books.google.com/books?id=1GEPAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_atb#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/books?id=1GEPAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false) [accessed on 7 February 2019].

35 B.T. Washington, *Democracy and Education*, Address to Institute of Arts and Sciences, Brooklyn, NY September 1896, 15. <https://www.blackpast.org/african-american-history/speeches-african-american-history/1896-booker-t-washington-democracy-and-education/> [accessed on 8 February 2019].

your heads with knowledge or skillfully train your hands, but unless it is based upon high upright character, upon a true heart, it will amount to nothing.”<sup>36</sup> An upright character, for Washington, yields happiness. He believed that “[t]he happiest people are those who do the most for others. The most miserable are those who do the least.”<sup>37</sup> An upright character, moreover, knows the value of self-reliance, of being able for instance to achieve one’s goals without depending on government. He cautioned that, “[a]mong a large class, there seemed to be a dependence upon the Government for every conceivable thing. The members of this class had little ambition to create a position for themselves, but wanted the Federal officials to create one for them.”<sup>38</sup>

Consistent with realism, Washington’s leadership and activism were not egocentric. He recognized that “[e]gotism is the anesthetic that dulls the pain of stupidity.”<sup>39</sup> He exposed idealistic leaders by observing that: “Most leaders spend time trying to get others to think

---

36 B.T. Washington, *Black-Belt Diamonds: Gems from the Speeches, Addresses, and Talks to Students*, ed. by V.E. Matthews, Fortune and Scott Publishers, New York 1898, 47. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uva.x004545858;view=1up;seq=72> [accessed on 5 February 2019].

37 B.T. Washington, *Up from Slavery: An Autobiography*, in: J.H. Franklin, *Three Negro Classics*, Avon Books, New York 1965, Chapter XIV, 152.

38 B.T. Washington, *Up from Slavery*, in: J.H. Franklin, *Three Negro Classics*, op. cit., Chapter V, 76.

39 This quote is widely attributed to Washington in almost all of the creditable Washington “quote” sites. See, for example: <https://en.wikiquote.org/wiki/Talk:Egotism>; [https://iperceptive.com/authors/booker\\_t\\_washington\\_quotes.html](https://iperceptive.com/authors/booker_t_washington_quotes.html); <https://www.goodreads.com/quotes/168477-egotism-is-the-anesthetic-that-dulls-the-pain-of-stupidity> [all accessed on 10 February 2019]. The quote, which has been cited for many years, could be from one of Washington’s unpublished informal addresses, letters or student lectures. The credibility of its attribution to Washington is supported by the fact that its meaning conforms with Washington’s consistent rejection of egotism. As he stated in various contexts, he valued a “life of unselfishness” (B.T. Washington, *Up from Slavery*, in: J.H. Franklin, *Three Negro Classics*, op. cit., Chapter XI, 117) and service to others, because “[i]n order to be successful in any kind of undertaking, I think the main thing is to grow to the point where [one] completely forgets [oneself]; that is to lose [oneself] in a great cause” (ibidem, Chapter XII, 126).



more highly of them, when instead they should try to get their people to think more highly of themselves. It's wonderful when people believe in their leaders. It's more wonderful when the leaders believe in their people!"<sup>40</sup>

Leaders should be oriented to their followers, not their own egos, for '[i]f you want to lift yourself up, lift up someone else.'<sup>41</sup> Leaders should also realize that abstract visionary ideas and rhetorical arguments will not yield worthwhile outcomes simply because they are conceived by their own ego. In true realist fashion, Washington bluntly states that "we must reinforce argument with results."<sup>42</sup>

With his humble character and his realism, Washington never allowed himself to vilify the Progressive intellectuals who maligned him. He was steadfast in his ethical principle that "I would permit no man, no matter what his color might be, to narrow and degrade my soul by making me hate him."<sup>43</sup> He had an abiding hope that African-Americans will, through their own virtue and work, effect positive change in spite of the obstacles and challenges they have to face. "My experience is that the people who, call themselves 'The Intellectuals'

---

40 This quote is frequently attributed to Washington in many Washington "quote" sites. See, for example: AZQuotes.com, Wind and Fly LTD, 2019. <https://www.azquotes.com/quote/844250> [accessed on 02 February 2019]; <https://www.usfca.edu/management/news/booker-t-washington-and-guiding-the-public-administration-program> [accessed on 02 February 2019]. The legitimacy of its attribution to Washington is supported by the fact that its meaning is consistent with Washington's denunciation of egotistic leadership and his belief in charity. He expressed these ideas in his statement that "great men cultivate love, and only little men cherish a spirit of hatred (...) assistance given to the weak makes the one who gives it strong (...) and oppression of the unfortunate makes one weak." (Ibidem, Chapter XI, 117).

41 Cf. Ibidem, Chapter VI, 81.

42 B.T. Washington, *The Educational and Industrial Emancipation of the Negro*, An Address before the Brooklyn Institute of Arts and Sciences, Brooklyn, NY February 22, 1903, 25. <http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-educational-and-industrial-emancipation-of-the-negro/> [accessed on 10 February 2019].

43 B.T. Washington, *Up from Slavery*, in: J.H. Franklin, *Three Negro Classics*, op. cit., Chapter XI, 117.

understand theories, but they do not understand things. I have long been convinced that, if these men had gone into the South and taken up and become interested in some practical work which would have brought them in touch with people and things, the whole world would have looked very different to them. Bad as conditions might have seemed at first, when they saw that actual progress was being made, they would have taken a more hopeful view of the situation.”<sup>44</sup>

#### 4. CONCLUDING REMARKS: QUO VADIS LEADERSHIP?

There is, at present, an abundance of leadership theories being taught in schools and practiced in organizations. Such theories range from servant leadership to transactional and transformational leadership to situational leadership.<sup>45</sup> None of these theories explicitly advances a leadership elitism, *per se*, since to proclaim superiority, innate or otherwise, as a necessary condition for successful leaders would not be well received with today’s emphasis on equality in organizations. There are, nevertheless, strong idealist tendencies in most of these theories, and one can justifiably claim that in today’s teaching and practice of leadership, idealism dominates realism. Elitism, moreover, does persist, even though it is subtler than in the theories discussed above.

One of the main reasons for the persistence of idealist elitism today is the way in which hope and change are being addressed. In a widely read work on twenty-first century leadership, Lynn McFarland and others suggest “New Definitions for Leadership in the Twenty-First Century.” A key definition proposed concerns the leader as a “change master.” The authors argue that in today’s organizations “[w]e have

---

44 B.T. Washington, *My Larger Education*, Doubleday, Page & Co., Garden City, New York 1911 (electronic edition: Univ. of North Carolina, Chapel Hill), 12. <https://docsouth.unc.edu/fpn/washeducation/washing.html#wash102> [accessed on 1 February 2019].

45 Current leadership theories, such as those found in: P.G. Northouse, *The Leader’s Companion and Leadership: Theory and Practice*, (Sage Publications, Los Angeles, CA 2013), are numerous and diverse.

moved from the evolutionary changes that past leaders had to face to more revolutionary changes.”<sup>46</sup> Leaders as change masters must go beyond “merely reacting to change as it comes up, [... and start] predicting and redirecting change before it comes up.”<sup>47</sup> To be sure, fast-paced technological advancements, digital communication, and the almost taken-for-granted global scale of organizations have already made rapid change a reality. But what exactly are change-master leaders who can guide their organizations through the disruptions of change and yet retain a motivated, committed organization that can build for the future?<sup>48</sup>

Such leaders, it would seem, would have to be a combination of some sort of seer and a charismatic dispenser of hope. They would have to be revolutionary leaders, constantly reinventing themselves and their organizations. Their visionary leadership and they themselves would have to be the origin and object of hope for an organization, for this would allow them to constantly rebuild its future.

Wouldn't such leaders then be some sort of superior and thereby elite “Übermenschen” or “Ablemen,” the masters of hope and change? In the political realm, moreover, couldn't such leaders engender a despotic totalitarianism wherein the followers, the people, are ‘collectivized,’ or even ‘tribalized,’ with assigned group identities according to the leader's visionary *polis*? Elitist idealist leadership evolving into political extremism truly poses a threat to human freedom. Given the preponderance of leadership idealism, where leadership is headed in the twenty-first century remains disturbingly uncertain.

---

46 L.J. McFarland, L.E. Senn, J.R. Childress, *Redefining Leadership for the Next Century*, in: *The Leader's Companion*, op. cit., 462. From: *Twenty-First Century Leadership: Dialogues with 100 Top Leaders*, ed. by L.J. McFarland, L.E. Senn, J.R. Childress, The Leadership Press, Inc., Long Beach, CA 1993, Chapter 6: *Redefining Leadership for the Twenty-First Century*.

47 *Ibidem*, 458–459.

48 *Ibidem*, 462.

**APPENDIX: LEADERSHIP ELITISM – IDEALISM VS. REALISM**

<b>IDEALIST</b>	<b>REALIST</b>
1. Leadership is inherent or innate; an inborn elitist superiority.	1. Leadership can be taught; leaders can be formed through training and education.
2. Leadership is a destiny fulfillment.	2. Leadership is earned by reaching practical goals.
3. Utopian vision and ideals.	3. Concrete, down-to-earth perspective.
4. Leaders construct their own organizational reality. They aim to make the organization conform to their own vision.	4. Leaders lead within the given parameters of the realities of an organization. They conform their goals to the reality of an organization.
5. Leaders invent their own standards or principles, including ethical principles, according to what they believe is best for a situation.	5. Leaders discover the best and right standards, principles and ethics through conscientious learning, conform to them and apply them to situations.
6. Self-centered; egotistical; intolerant of opposition.	6. Other-oriented; humble; charitable.
7. Hope and change: Hope is striving for the “utopian” vision of reality the leader defines (invents). Change is striving to transform reality through any means, to make reality conform to what the leader hopes for.	7. Hope and change: Hope is respecting what is discovered about reality and trusting that conforming to the best and right standards will lead to what is good and successful. Change is striving to actualize the best and right standards within reality.
8. The real consequences of the leaders’ ideas are ignored or de-emphasized.	8. Ideas have real consequences that must be foreseen to the best of one’s ability and factored into assessments of the ideas.
9. Leaders view and treat followers (subordinates) as a collective entity having a group identity based, for instance, on race, ethnicity, gender, job position or socio-economic status.	9. Leaders strive to respect and treat followers as individual persons without subsuming them into a collective identity.

## REFERENCES

- Aristotle, *Politics* (excerpt), in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, The Free Press, New York 1995.
- Aristotle, *Politics: A Treatise on Government*, translated by W. Ellis, ed. by E. Rhys, J.M. Dent & Sons, London 1941.
- Bennis W., *The Artform of Leadership*, in: *The Leader's Companion*, ed. by J.Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 377–378.
- Carlyle Th., *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*, Lecture VI, *The Hero as King*, Ginn and Co., New York 1902, 223–226; in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 53–54.
- Du Bois W.E.B., *Negroes and Birth Control*, in: *The Birth Control Review*, ed. by M. Sanger, April 1939 (reprint), Smith Libraries Exhibits, <https://libex.smith.edu/omeka/items/show/491>.
- Du Bois W.E.B., *On Stalin*, National Guardian (1953) March 16, <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/700.html>.
- Du Bois W.E.B., *The Talented Tenth*, in: *The Negro Problem*, James Pott & Co., New York 1903, 30–75, [https://archive.org/stream/negroproblemseri00washrich/negroproblemseri00washrich\\_djvu](https://archive.org/stream/negroproblemseri00washrich/negroproblemseri00washrich_djvu); in: *The Leader's Companion*, ed. by J.Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 75–80.
- King M.L., *Speech Honoring Dr. DuBois*, New York City, Carnegie Hall, February 23, 1968, <http://www.ushistory.org/documents/dubois.htm>.
- Lao Tzu, *Tao Te Ching*, in: *The Tao of Leadership*, ed. by J. Heider, Humanics Limited, Atlanta 1983, 1–163; Chapters 7, 10, 17, in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 69–71.
- MacFarland L.J., Larry S., Childress J., *Redefining Leadership for the Next Century*, Chapter 6, in: *Twenty-First Century Leadership: Dialogues with 100 Top Leaders*, ed. by L.J. Macfarland, L. Senn, J. Childress, The Leadership Press, Inc., Long Beach, CA 2013; in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 456–463.
- Machiavelli N., *The Prince*, Chapter XVII: *How Princes Should Keep Faith*, Limited Editions, New York 1954; in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 67–68.
- McGill R., *W.E.B. Dubois*, The Atlantic Monthly (1965) November, <https://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/flashbks/black/mcgillbh.htm>.
- Moses W.T., *Culture, Civilization and the Decline of the West*, in: *W.E. B. DuBois on Race and Culture*, ed. by B. Bell, E. Gosholz, J. Stewart, Routledge, New York 2013, 243–260.

- Nevin F., *The Contributions of Booker T. Washington and W.E.B. DuBois in the Development of Vocational Education*, *Journal of Industrial Teacher Education* 34(1997), 87–91.
- Northouse P., *Leadership: Theory and Practice*, Sage Publications, Long Beach, CA 2013.
- Plato, *The Republic of Plato*, translated by Benjamin Jowett, Colonial Press, New York 1901; excerpt in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 60–64.
- The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, The Free Press, New York 1995.
- The Wisdom of W.E.B. DuBois*, ed. by Aberjhani, Kensington Publishing Corp., New York 2003.
- Three Negro Classics*, ed. by J.H. Franklin, Avon Books, New York 1965.
- Tolstoy L., *War and Peace*, Book Three, Part One, translated by L. and A. Maude, Oxford University Press, New York 1903; *Rulers and Generals Are 'History's Slaves*, in: *The Leader's Companion*, ed. by J. Th. Wren, Simon and Schuster Inc., New York 1995, 55–59.
- Washington B.T., *Black-Belt Diamonds: Gems from the Speeches, Addresses and Talks to Students*, ed. by V.E. Matthews, Fortune and Scott Publishers, New York 1898, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uva.x004545858;view=1up;seq=72>.
- Washington B.T., *Character Building*, Doubleday, Page & Co., New York 1903, [https://books.google.com/books?id=1GEPAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_atb#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/books?id=1GEPAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false).
- Washington B.T., *Democracy and Education*, Address to the Institute of Arts and Sciences, Brooklyn, NY 1896, <https://www.blackpast.org/african-american-history/speeches-african-american-history/1896-booker-t-washington-democracy-and-education/>.
- Washington B.T., *My Larger Education*, Doubleday, Page & Co., New York 1911. Electronic edition: Univ. of North Carolina, Chapel Hill. <http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-educational-and-industrial-emancipation-of-the-negro/>.
- Washington B.T., *The Educational and Industrial Emancipation of the Negro*, Address to the Brooklyn Institute of Arts and Sciences, Brooklyn, NY, February 22, 1903. <http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-educational-and-industrial-emancipation-of-the-negro/>.
- Washington B.T., *Up from Slavery*, in: *Three Negro Classics*, ed. by J.H. Franklin, Avon Books, New York 1965, 25–205.
- Webster's New Collegiate Dictionary*, G. & C. Merriam Co., Springfield, MA 1980.

---

THOMAS A. MICHAUD

tmichaud@westliberty.edu

West Liberty University, School of Professional Studies

Highlands Center, 355 Wharton Circle, WV 26059 Triadelphia, USA

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.04

## BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 56), z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

## WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc.), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).



JUAN PABLO STEGMANN

## HOW REALISM PROMOTES BETTER SOCIAL OUTCOMES THAN EMPIRICISM AND SUBJECTIVE IDEALISM

**Abstract.** This paper proposes a conceptual model that fosters interdisciplinary thinking and critical thinking by connecting the three main philosophical traditions that impact modern thinking – British empiricism, Continental Europe subjective idealism, and realism – with their epistemological foundations and in combination with modern social disciplines: ethics, social responsibility, and political economy. Through a statistical analysis this paper shows which of the three epistemologies produces better social outcomes.

**Keywords:** Epistemology, British empiricism, Continental Europe subjective idealism, realism, phenomenology, spirituality, social disciplines, ethics, social responsibility, political economy, values

1. The conceptual model. 2. The impact of social disciplines according to their epistemologies. 3. The independent variables of the statistical analysis: cultural values. 4. The dependent variables of the statistical analyses: social outcomes. 5. Statistical analysis based on Data Mining (Machine Learning). 6. Conclusions.

### 1. THE CONCEPTUAL MODEL

Modern civilization has received a profound legacy from three philosophical traditions: British empiricism, Continental Europe subjective idealism, and realism. These three philosophical traditions are connected with a variety of modern theories in three social sciences: ethics, social responsibility, and political economy.

In order to understand the social impact of these philosophical traditions, this paper proposes a conceptual model that classifies the main theories in these social disciplines according to their epistemological foundations.

EPISTEMOLOGY	EMPIRICISM	SUBJECTIVE IDEALISM	REALISM
ETHICS	Teleology: Utilitarianism, social constructivism, emotive, personal type, cognitive morality, situation ethics, moral relativism	Deontology: ethics of rights, justice	Eudaimonia, happiness and virtues. Axiology. Ethics of Values. Social ethics
SOCIAL RESPONSIBILITY	Shareholder Value	Normative Social Responsibility, Corporate Governance	Stakeholder, Corp. Citizenship, Three Domain SR, CS Performance, Welfare for workers, Philanthropy, Trusteeship Management, CS Responsiveness. S.R. Investment, Consumer C.S.R.
POLITICAL ECONOMY	Individualism: Free markets economy	Collectivism: Socialism, Institutionalism	Social justice, sustainability, community development, social change and innovation, social work, social entrepreneurship

Fig. 1: The conceptual model

In this diagram, the first row reflects the three main epistemologies and the next three rows reflect the three social disciplines mentioned above.

- Empiricism: the view that all knowledge originates in experience.
- Subjective idealism: the view that reality lies in consciousness or reason.
- Realism: the view that things have an objective reality, ontologically independent of our perceptions, reason, and beliefs.

The first column reflects the approaches in modern social disciplines founded on empiricism, with a strong presence in the intellectual tradition known as British empiricism: e.g. utilitarian ethics and the notion that ethical decisions must be based on the maximization of pleasure and the minimization of pain, which is the backbone of the utility curves. These, in turn, lead to the demand and supply model, which forms the backbone of the shareholder value and social responsibility approach, and to free markets political economy.

The second column reflects the approaches in social disciplines founded on subjective idealism, with a strong presence in the intellectual tradition known as Continental Europe subjective

idealism: e.g. universal deontological ethics, which leads to normative social responsibility and collectivist political economy.

The third column, realism, reflects the approaches in social disciplines connected to a eudemonic, axiological and social ethics, as well as to social responsibility and political economies oriented to the community.

This model has not yet received formal expression in the literature, probably due to the fact that the research in the last four centuries has tended to be very specialized, thus making interdisciplinary thinking uncommon. Nevertheless, ideas frequently align around the three epistemologies in the relevant literature.

## 2. THE IMPACT OF SOCIAL DISCIPLINES ACCORDING TO THEIR EPISTEMOLOGIES

What are the social consequences of the disciplines built upon the three main epistemologies discussed in this work: empiricism, subjective idealism, and realism? Which system of thought produces better social effects?

This section illustrates the associations between cultural values and a set of social indicators:

- the cultural values rely on the World Values Survey<sup>1</sup> (e.g. good or harmful competition, self-expression as important for children, it is justifiable to cheat on taxes, etc.)
- the set of social indicators used are: GDP per capita, human development, individual freedom, transparency, and knowledge.

---

1 *World Values Survey 2016*, Institute for Comparative Survey Research, [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org) [accessed on 31 July 2017].

No literature has been found that answers the question above. The closest relevant research is a study by Christian Welzel<sup>2</sup> carried out over the course of three decades and published in *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, together with the Institute for Comparative Survey Research. Welzel's approach, however, is different from the approach of this article, in that Welzel does not seek to discuss specifically the social effects of the three cultural values linked with the three epistemologies, nor their philosophical foundations.

### 3. THE INDEPENDENT VARIABLES OF THE STATISTICAL ANALYSIS: CULTURAL VALUES

The World Values Survey website states that they are “a global network of social scientists studying changing values and their impact on social and political life, led by an international team of scholars, with the WVS association and secretariat headquartered in Stockholm, Sweden. The survey, which started in 1981, seeks to use the most rigorous, high-quality research designs in each country. The WVS consists of nationally representative surveys conducted in almost 100 countries which contain almost 90 percent of the world's population, using a common questionnaire. The WVS is the largest non-commercial, cross-national, time series investigation of human beliefs and values ever executed, currently including interviews with almost 400,000 respondents. Moreover the WVS is the only academic study covering the full range of global variations, from very poor to very rich countries, in all of the world's major cultural zones.”<sup>3</sup>

“The WVS seeks to help scientists and policy makers understand changes in the beliefs, values and motivations of people throughout

---

2 C. Welzel, *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge University Press, New York 2014.

3 *World Values Survey*, op. cit.

the world. Thousands of political scientists, sociologists, social psychologists, anthropologists and economists have used these data to analyze such topics as economic development, democratization, religion, gender equality, social capital, and subjective well-being. These data have also been widely used by government officials, journalists and students, and groups at the World Bank have analyzed the linkages between cultural factors and economic development.”<sup>4</sup>

#### 4. THE DEPENDENT VARIABLES OF THE STATISTICAL ANALYSES: SOCIAL OUTCOMES

What are the effects of the cultural values considered on social outcomes by country?

- GDP (Gross Domestic Product) per capita<sup>5</sup> as a proxy indicator of wealth.
- The Human Development Index<sup>6</sup> (HDI), published by the United Nations Development Programme, incorporates income per capita, life expectancy, and education. The HDI was developed by Amartya Sen and Mahbub ul Haq<sup>7</sup>.
- The Index of Economic Freedom<sup>8</sup> was developed by The Heritage Foundation and The Wall Street Journal,

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> *GDP per capita*, <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?view=map> [accessed on 31 July 2017].

<sup>6</sup> *The Human Development Index (HDI)*, United Nations Development Programme, Human Development Reports, <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi> [accessed on 31 July 2017].

<sup>7</sup> According to the United Nations Development Programme, Human Development Reports: “The human development approach, developed by the economist Mahbub Ul Haq, is anchored in Amartya Sen’s work on human capabilities, often framed in terms of whether people are able to »be« and »do« desirable things in life.”

<sup>8</sup> *The Index of Economic Freedom*, The Heritage Foundation and The Wall Street Journal. Available at their website: <http://www.heritage.org/index/about> [accessed on 31 July 2017]. The Index states: “Today, we live in the most prosperous time in human history. Poverty, sicknesses, and ignorance are receding throughout the world, due in large part

to measure the degree of economic freedom worldwide. The Index covers 12 freedoms in 186 countries according to the following four categories. Rule of Law: property rights, freedom from corruption. Limited Government: fiscal freedom, government size/spending. Regulatory Efficiency: business freedom, labor freedom, monetary freedom. Open Markets: trade freedom, investment freedom, financial freedom.

- The Political Freedom Index<sup>9</sup> was developed by the Freedom House. For 195 countries and 14 territories, “[f]reedom in the World analyzes the electoral process, political pluralism and participation, the functioning of the government, freedom of expression and of belief, associational and organizational rights, the rule of law, and personal autonomy and individual rights”.

---

to the advance of economic freedom. In 2017, the principles of economic freedom that have fueled this monumental progress are once again measured in the Index of Economic Freedom, an annual guide published by The Heritage Foundation, Washington’s No. 1 think tank. For over twenty years the Index has delivered thoughtful analysis in a clear, friendly, and straight-forward format. With new resources for users and a website tailored for research and education, the Index of Economic Freedom is poised to help readers track over two decades of the advancement in economic freedom, prosperity, and opportunity and promote these ideas in their homes, schools, and communities.”

9 *Political Freedom Index*, The Freedom House. Available at their website: <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world> [accessed on 31 July 2017]. The Index states: “Freedom in the World is Freedom House’s flagship annual report, assessing the condition of political rights and civil liberties around the world. It is composed of numerical ratings and supporting descriptive texts for 195 countries and 14 territories. Freedom in the World has been published since 1973, allowing Freedom House to track global trends in freedom over more than 40 years. It has become the most widely read and cited report of its kind, used on a regular basis by policymakers, journalists, academics, activists, and many others. External analysts assess the 209 countries and territories, using a combination of on-the-ground research, consultations with local contacts, and information from news articles, nongovernmental organizations, governments, and a variety of other sources. Expert advisers and regional specialists then vet the analysts’ conclusions. The final product represents the consensus of the analysts, advisers, and Freedom House staff.”

- The Human Freedom Index<sup>10</sup>, according to the Cato Institute, “presents the state of human freedom in the world based on a broad measure that encompasses personal, civil, and economic freedom.”
- The Corruption Perceptions Index<sup>11</sup> (CPI) developed by Transparency International ranks countries „by their perceived levels of corruption, as determined by expert assessments and opinion surveys. The CPI currently ranks 177 countries on a scale from 100 (very clean) to 0 (highly corrupt).”
- The Knowledge Index<sup>12</sup> is compiled by the World Bank Institute. “The Knowledge Index is the average of the rankings of the performance of a country or region in three areas

---

10 *The Human Freedom Index*, The Cato Institute, the Fraser Institute, and the Liberales Institut at the Friedrich Naumann Foundation for Freedom. Available at their website: <https://www.cato.org/human-freedom-index> [accessed on 31 July 2017]. The Index states: “Human freedom is a social concept that recognizes the dignity of individuals and is defined here as negative liberty or the absence of coercive constraint. Because freedom is inherently valuable and plays a role in human progress, it is worth measuring carefully. The Human Freedom Index is a resource that can help to more objectively observe relationships between freedom and other social and economic phenomena, as well as the ways in which the various dimensions of freedom interact with one another.”

11 *Corruption Perceptions Index*, Transparency International. Available at their website: <https://www.transparency.org/research/cpi/overview> [accessed on 31 July 2017]. The Index states: “From villages in rural India to the corridors of power in Brussels, Transparency International gives voice to the victims and witnesses of corruption. We work together with governments, businesses and citizens to stop the abuse of power, bribery and secret deals. As a global movement with one vision, we want a world free of corruption. Through chapters in more than 100 countries and an international secretariat in Berlin, we are leading the fight against corruption to turn this vision into reality.”

12 *The Knowledge Index*, World Bank Institute. According to this report: “The World Bank Institute’s Knowledge for Development Program (K4D) helps client countries build their capacity to access and use knowledge to strengthen their competitiveness and increase their economic and social well-being. The program works with clients to design and develop realistic and achievable knowledge-based development strategies. It helps countries assess how they compare with others in their ability to compete in the knowledge economy and to identify appropriate policies to help them achieve their goals. K4D also offers recommendations for policy reform on the knowledge economy accompanied by

of the so-called Knowledge Economy, namely, education, innovation and information and communications technology.” The Index measures the following indicators: “Secondary enrolment: students enrolled at the secondary level of education; Tertiary enrolment: students enrolled in at the tertiary level of education, i.e., college, university or technical school; Researchers in R&D: people engaged in research and development; Patent applications: patent applications granted by the United States Patent and Trademark Office (USPTO); Scientific and technical journal articles: articles published in journals on physics, biology, chemistry, mathematics, clinical medicine, biomedical research, engineering and technology, and earth and space sciences; Telephones: telephone mainlines and mobile phones; computers: personal computers, i.e., self-contained computers designed to be used by a single individual; Internet users: people with access to the worldwide network.”

## 5. STATISTICAL ANALYSIS BASED ON DATA MINING (MACHINE LEARNING)

Why do we need to rely on data mining instead of using the more traditional linear correlation? A correlation analysis is not a good statistical tool because it indicates a linear association between two variables, but many variables may not have such a linear association. For example, what is the relationship between cultural values that place great importance on state intervention and the Human Development Index?

If one lived in a nation with no state at all, one would be governed by the law of the jungle and this would lead to low human development. Some degree of state intervention may provide some

---

complementary advice on what the country needs to do to develop appropriate capacity to deliver on these policies.”



social organization, leading to higher human development. However, a massive state intervention that eliminates all personal freedoms, for instance when government takes over all economic activities, resembles a communist tyranny and would lead to low human development again. Thus, there not a linear correlation between state intervention and human development.

Therefore, in order to explore further associations between these two variables without the limitations of the correlations, we decided to conduct an exploratory analysis using *recursive partitioning*, which is an exploratory data mining technique (also known as regression trees). For more information on data mining and recursive partitioning, the reader may consult James, Witten, Hastie, and Tibshirani.<sup>13</sup> As the name implies, recursive partitioning splits data into homogeneous bins so that the values of the outcome (such as the GDP per capita) are homogeneous within the bin. An advantage of recursive partitioning is that it does not depend on the common statistical assumptions such as the linear (or researcher-specified) association between variables. Another advantage is that researchers can select a large number of variables to be explored simultaneously, and the algorithm itself finds the variables with the highest predictive power while discarding variables that are not associated with the outcome. A method called *random forest* does this recursive partitioning repeatedly, which commonly results in higher predictive power than the traditional statistical methods such as regression or correlations.

It should be noted that data mining methods (random forest in particular, which was the method that we selected) are purely exploratory in nature. These are tools used to explore which variables have the highest predictive power for each of the outcomes.

The plots below show the variables that had the highest predictive power for GDP. Each item is labeled with an E (empiricist), I (idealist),

---

<sup>13</sup> G. James, D. Witten, T. Hastie, R. Tibshirani, *An Introduction to Statistical Learning with Applications*, in: R. Springer Texts in Statistics 2013.



- Realist. Schwartz: it is important to a person to always behave properly and avoid doing anything people would consider wrong.
- Realist. Most people can be trusted.
- Realist. Schwartz: tradition is important to a person; it is important to follow the customs handed down by one's religion or family.

Similar conclusions can be found following data mining and statistical analysis for the other social outcomes:

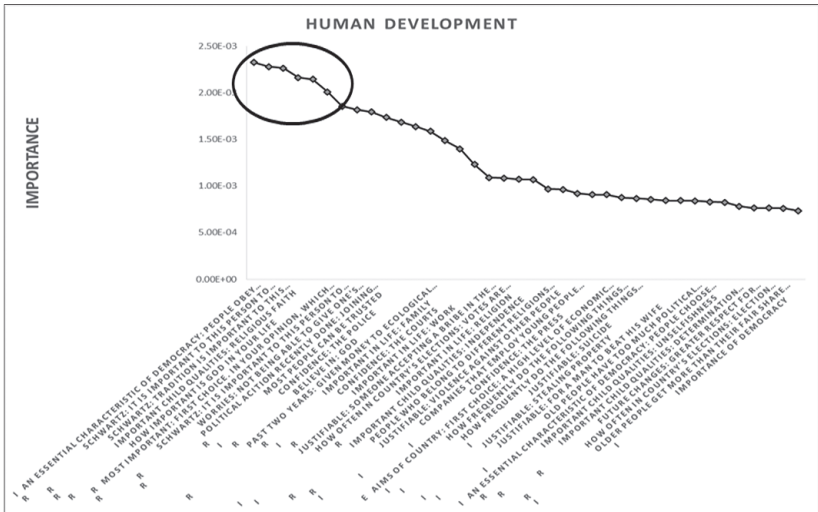


Fig. 3: Predictive power of each cultural value for Human Development

- Idealist. Democracy: people obey their rulers.
- Realist. Schwartz: it is important to a person to always behave properly and avoid doing anything people would consider wrong.





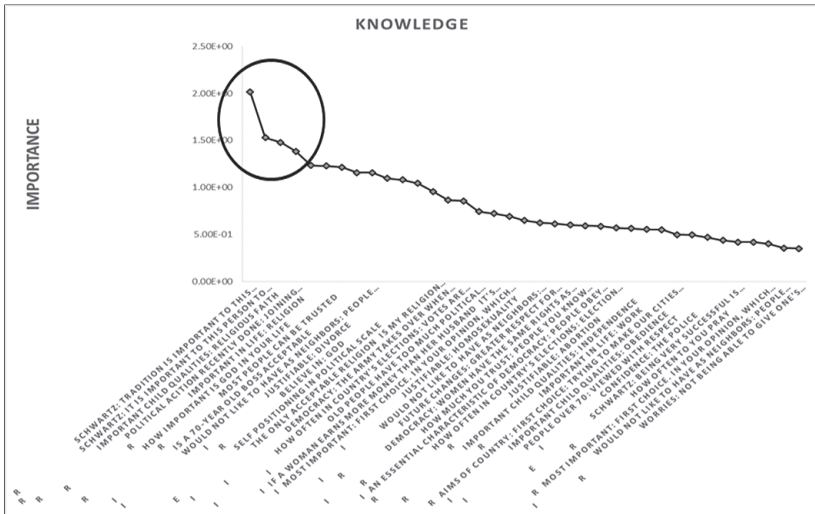


Fig. 6: Predictive power of each cultural value for Knowledge

- Realist. Schwartz: tradition is important to a person; it is important to follow the customs handed down by one's religion or family.
- Realist. Schwartz: it is important to a person to always behave properly and avoid doing anything people would consider wrong.
- Realist. Qualities that are important in children: religious faith.
- Realist. Political action recently taken: joining strikes.
- Empiricist. Justifiable: divorce.

## 6. CONCLUSIONS

The conceptual model presented above proves to be useful to classify and integrate social disciplines according to their epistemological foundations.

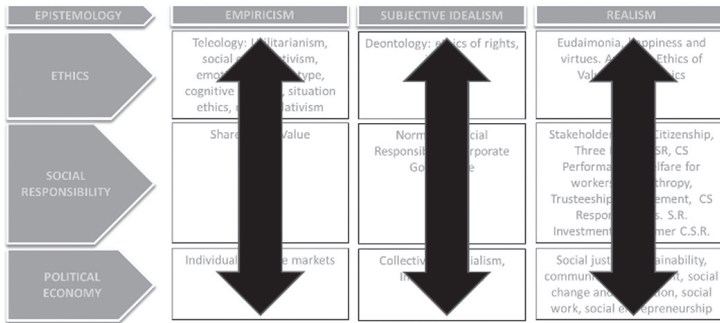
The statistical analysis indicates that there is an important difference in the social impact of the cultural values of the 60 countries considered, depending on which particular epistemology provides the foundations for the three social disciplines analyzed. This result gives further consistency to the model.

The statistical analysis also shows that the social impact of realism is better than the social impact of empiricism and subjective idealism.

An earlier paper explained that realism generates better social results than the other two epistemologies because it fosters a transformation process of individuals and communities, thus promoting social leadership. Hence the better social outcomes in the statistical analysis.

Benefits of this research and contributions to modern thinking

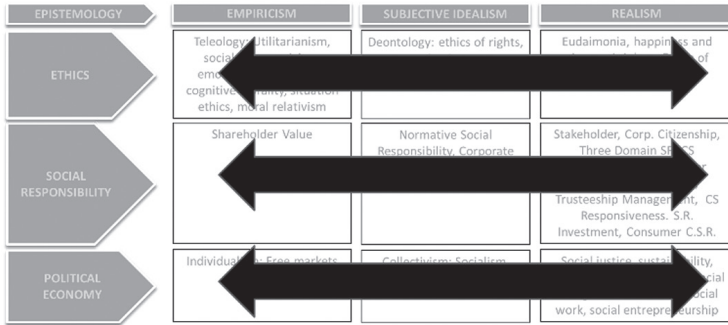
1. Interdisciplinary thinking as a source of wisdom and social leadership



The conceptual model presented above introduces interdisciplinary thinking, connecting modern social disciplines with their philosophical and epistemological foundations. This enables us to return to a holistic methodology that we have lost as a result of the atomization of knowledge initiated after Descartes. Interdisciplinary thinking fosters wisdom, knowledge integration, individual integration, communities integration, discernment, and social leadership. In turn, this should have a positive impact on individuals, communities,

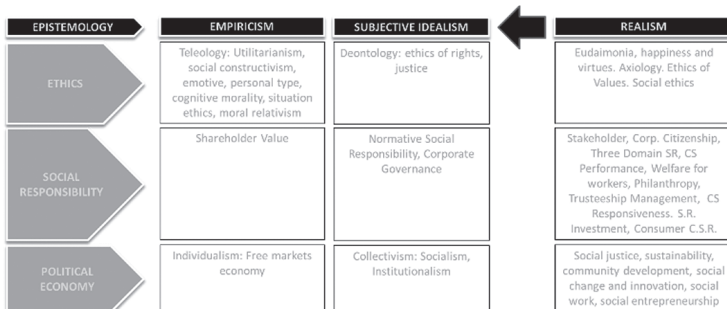
businesses and government organizations, as well as on society as a whole.

## 2. Critical thinking



Both the conceptual model and the statistical analysis are an excellent source of critical thinking. Each ethical approach, theory of social responsibility, and political economy model has an epistemological foundation that is responsible for its specific social impact. This enables us to see the social disciplines in perspective and understand the good and bad consequences that each of them may generate.

## 3. The benefits of realism to foster a transformation process towards social leadership





The extraordinary contributions of realism and phenomenology in developing a better epistemology, metaphysics, religion, and system of values, facilitate the transformation of individuals and communities and foster discernment. This, in turn, promotes social leadership, and helps us build a better world.

Limitations of this research

The conceptual model presented in this paper has some limitations.

- Difficulties with the epistemologies

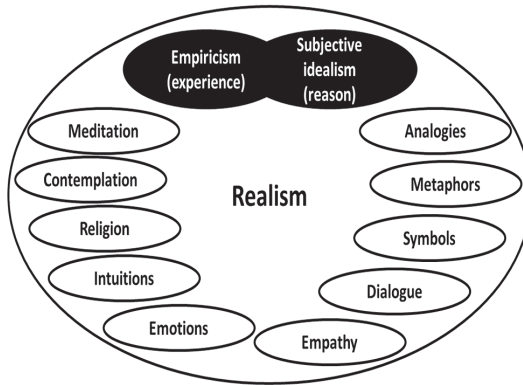


Fig. 7: Sources of knowledge of the three epistemologies

The three epistemologies may not be completely separated. Realism may involve empiricism and subjective idealism, together with other sources of knowledge. Although subjective idealism is intended to be completely different from empiricism, it is not so clear that such a separation is entirely possible: how can idealist knowledge exist without previous empirical knowledge?

- Problems with the classification of thinkers, disciplines, theories, ideas, and values under each epistemology

The non-excludability thesis presents some challenges for this paper.

The classification of thinkers, disciplines, theories, ideas, and values under each epistemology is complex because in many cases we do not rely on one single epistemology: philosophical ideas are not always classifiable as purely empiricist or subjective idealist or realist. In many cases, they are not exclusively grounded in a single philosophical tradition.

For example, the modern right of non-discrimination should be considered an empirical achievement according to Hobbes' social contract and Kant's account of human rights; a law administered by a state as a result of the cosmic "geist", Hegel's universal reason or spirit; or it can be the result of a realist social leadership generated by the values of the community. Thus, the same outcome is classified differently as a result of the three different epistemologies.

It is worth noticing that, although this challenge may impact the statistical analysis, most of the variables considered is better classified under one specific philosophical tradition.

Furthermore, this challenge reinforces the validity of the model. Continental Europe subjective idealism was born as a reaction to the limitations of British empiricism. In that regard, Hobbes, probably following Hegel's logic, acted as a subjective idealist when he proposed the social contract as a natural historical evolution, and application of Hegel's universal reason or "geist" to our daily lives. Our conceptual model helps understand that the British empiricism label that most attach to Hobbes is limited, because in proposing the social contract he acted as a Continental Europe subjective idealist.

Another challenge that reinforces the validity of our conceptual model is the fact that some values may fall under the three epistemologies. For example, the "Income equality" category in the survey should be classified under subjective idealism when it is understood in a radical sense. However, to a moderate degree it can be a realist value. This confirms that a linear correlation makes sense for idealist values, but not for realist values. Showing how realism

looks for balance, whereas subjective idealism does not, also provides crucial confirmation of the validity of our conceptual model.

Although there is room for debates and discrepancies, it is healthy that such debates exist as this is the beginning of critical thinking and discernment, which are a central goal of this paper.

## REFERENCES

- Corruption Perceptions Index*, Transparency International, <https://www.transparency.org/research/cpi/overview>.
- GDP per capita, <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?view=map>.
- James G., Witten D., Hastie T., Tibshirani R., Daniela W., Hastie, Trevor; Tibshirani, Robert. *An Introduction to Statistical Learning with Applications*, in: R. Springer Texts in Statistics 2013.
- Political Freedom Index*, The Freedom House, <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world>.
- The Human Development Index (HDI)*, United Nations Development Programme. Human Development Reports, <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi>.
- The Human Freedom Index*, The Cato Institute, the Fraser Institute, and the Liberales Institut at the Friedrich Naumann Foundation for Freedom, <https://www.cato.org/human-freedom-index>.
- The Index of Economic Freedom*, The Heritage Foundation and The Wall Street Journal, <http://www.heritage.org/index/about>.
- The Knowledge Index*, World Bank Institute, [http://web.worldbank.org/archive/website01030/WEB/IMAGES/KAM\\_V4.PDF](http://web.worldbank.org/archive/website01030/WEB/IMAGES/KAM_V4.PDF).
- Welzel C., *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge University Press, New York 2014.
- World Values Survey 2016*, Institute for Comparative Survey Research, [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org).

---

JUAN PABLO STEGMANN

[juan.stegmann@umuc.edu](mailto:juan.stegmann@umuc.edu)

University of Maryland University College

3501 University Blvd. East, MD 20783 Adelphi, USA

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.05

## **SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE***

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępnie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

***Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, Seria: *Universum Ethicae Christianae*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, ss. 314 (w tym indeks osób)**

Recenzowana książka składa się z 11 artykułów, poprzedzonych wprowadzeniem redaktorów książki, zatytułowanym *Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzyzmem*. I choć nie oddaje tego tytułu książki, to właśnie transhumanizm jest koncepcją, z którą dyskutują autorzy tekstów. Redaktorzy słusznie podkreślają rosnące w Polsce zainteresowanie transhumanizmem, trudności w jego zdefiniowaniu, wieloznaczność „transhumanistycznych” terminów, radykalizm idei ulepszenia gatunku ludzkiego. Ostatecznie twierdzą: „Transhumanizm nie jest żadnym nowym paradygmatem badawczym. (...) Podobnie jak naturalizm, nie jest teorią naukową, tylko pewną koncepcją filozoficzno-światopoglądową. Jeśli naturalizm potraktować jako paradygmat składający się ze zbioru wspólnych założeń, to transhumanizm jest pewnym ruchem w ramach paradygmatu naturalistycznego. Można go nawet określić mianem ruchu futurologicznego, ze względu na to, że nie tyle mówi on o świecie realnym, który jest w zasięgu naszego doświadczenia, ale o świecie, który ma dopiero powstać” (s. 13). Co więcej, „transhumanizm ma być nową antropologią, która proponuje naturalistyczną wizję nowego »postczłowieka« uwolnionego od ograniczeń, które narzuciła mu ewolucja biologiczna. Jako moda, transhumanizm ma ambicje wyznaczania określonych trendów i stylów myślenia o człowieku i świecie. Stąd też ma on przełożenie światopoglądowe i kulturotwórcze. Jest pewną normatywną wizją świata, która proponuje człowiekowi nową hierarchię wartości” (s. 14).

Cel książki jest jasny: „Jak każdy spór filozoficzny, także i ten, opiera się na określonej koncepcji bytu i człowieka. Odmienne założenia decydują, że na dzień dzisiejszy, spór ten w warstwie teoretycznej jest zasadniczo nierozstrzygalny, i jeśli wierzyć współczesnym filozofom nauki, nierozstrzygalnym już pozostanie. Wydaje się jednak, że jest on rozstrzygalny w warstwie praktycznej na korzyść jednej ze stron tego sporu” (s. 14), natomiast „transhumanizm jest dziś zjawiskiem na tyle kulturowo wpływowym, że trzeba podjąć nad nim zorganizowaną refleksję krytyczną o charakterze metodologicznym i przedmiotowym. Warto zatem podjąć z nim wieloaspektową dyskusję problemową” (s. 16). Autorzy jasno deklarują, iż artykuły pisane są z pozycji umiarkowanego biokonserwatyzmu, przyjmującego istnienie natury ludzkiej i jej normatywny wymiar, i są krytyczne wobec transhumanistycznych rozwiązań. Nie jest to słabość książki. Zwolennicy transhumanizmu chętnie publikują książki pisane z ich punktu widzenia; książka krytyczna stanowi więc rodzaj intelektualnego balansu w dyskusjach nad tym ruchem.

Jerzy Kopania i Maria Nowacka zatytułowali swój artykuł *Od nieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji* i tytuł ten dobrze wyraża ich główną tezę: człowiek zawsze pragnął nieśmiertelności, a będąc świadom swej śmiertelności, dążył do życia wiecznego poprzez wiarę; teraz nauka daje mu na to nadzieję. Autorzy uważają, że nieograniczony postęp medyczny i techniczny zmieniający naturę ludzką jest możliwy, a nie jest możliwe ani zatrzymanie, ani zmiana kierunku tego rozwoju z powodów moralnych. Efektem postępu jest kryzys cywilizacyjny Zachodu, u podłoża którego leży odrzucenie obiektywnego i absolutnego charakteru wartości. „Postawmy zatem hipotezę – piszą autorzy – że współczesny kryzys cywilizacji zachodniej – zarówno kryzys aksjologiczny, jak i będący jego konsekwencją kryzys biologiczny – jest reakcją Logosu lub Opatrzności na niebezpieczeństwo zmiany ludzkiej natury przez samego człowieka” (s. 64). Hipotezę tę nazywają hipotezą metafizyczną lub po prostu filozoficzną i twierdzą, że nie da się jej wobec tego zweryfikować.

„Wszystkie tezy filozoficzne są nieweryfikowalne – twierdzą – jeśli bowiem jakaś teza postawiona na gruncie filozofii z czasem uzyska potwierdzenie, znaczy to, że była w istocie tezą naukową” (s. 65–66). Trudno się z tym zgodzić. Przeciwwstawienie filozofii nauce i uznanie, że tezy tej pierwszej nie są *nigdy* weryfikowalne sprowadza filozofię albo do „krypto-nauki”, albo do „gry dżentelmenów”. Tymczasem sama nauka uznaje istnienie metafizycznego „podłoża” swych tez. Należałoby wobec tego podważyć także weryfikowalność tez naukowych, a w konsekwencji podważyć istnienie postępu i racjonalność *wiedzy* naukowej, co wydaje się raczej ryzykownym zabiegiem.

Teresa Grabińska w tekście pt. *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu* proponuje zbudowanie filozofii, nazywanej eudajmonizmem personalistycznym, która pozwoliłaby na analizę i ocenę konsekwencji przemian technologicznych dla istnienia osoby ludzkiej. „Eudajmonizm” sygnalizuje tu skupienie się na szczęściu człowieka. Autorka pokazuje przejście od obiektywnego rozumienia szczęścia jako doskonałości do współczesnego rozumienia szczęścia jako dodatniego bilansu życia (zadowolenia). Omawia koncepcję osoby i wolności w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, kontrastując ją z indywidualizmem i liberalizmem współczesności, a następnie zagrożenia tożsamości osobowej człowieka w projekcie transhumanistycznym. Ostatecznie twierdzi: „Jedyną wciąż rozwijającą się filozofią systematyczną jest filozofia neotomistyczna. Powstały w jej nurcie personalizm wciąż jest żywy i podejmuje wyzwania współczesności” (s. 92) i dlatego na jego gruncie powinno się sformułować alternatywę dla hedonizmu transhumanistycznego. Projekt ten nazwała *eudajmonizmem personalistycznym* i ów projekt ma „zadanie obrony tożsamości osoby ludzkiej w obliczu ideologii transhumanizmu i dynamicznie zmieniającego się środowiska technologicznego. Nowe technologie mają i mogą doskonale służyć człowiekowi. Dlatego trzeba pilnować, aby *technologie nie posługiwały się człowiekiem*” (s. 92). Bez znajomości tradycji arystotelesowsko-tomistycznej trudno jest tekst zrozumieć – jest

bardzo gęsty i są to raczej deklaratywne tezy niż rozwijane argumenty. Nie jest też prawdą, że „jedyną wciąż rozwijającą się filozofią systematyczną jest filozofia neotomistyczna” – wystarczy sięgnąć do fenomenologii czy nawet metafizyki analitycznej; zaś neopozytywizm w wersji przedstawionej w artykule właściwie nie istnieje.

Grzegorz Hołub wyraża swe stanowisko w tytule artykułu: *Dlaczego człowiek a nie post-człowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*. Artykuł koncentruje się zasadniczo na debacie pomiędzy transhumanistami a rzecznikami ograniczonych interwencji. Na podstawie poglądów Raya Kurzweila, Aubreya de Gray, Nicka Bostroma i Jamesa Hughesa autor szkicuje koncepcje post-człowieka i demokratycznego społeczeństwa transhumanistycznego. Dla osób znających zagadnienie analizy te nie będą nowatorskie, ale ich zebranie w jednym miejscu pozwala uchwycić lepiej kontrowersyjne kwestie. Wskazując wątpliwości co do przedstawionych koncepcji, autor stawia najistotniejsze pytanie: „Czy możemy bez większych problemów rozstać się z aktualnym światem ludzkim?” (s. 111). I odpowiada na nie negatywnie: jeśli post-ludzie nie zachowają ludzkiej tożsamości, zniknie to wszystko, co było niegdyś ludzkim osiągnięciem, zniknie przywiązanie do tego, co ludzkie, zniknie dojrzały wzrost intelektualny; nie jest też wcale oczywiste, że horyzont zainteresowań post-ludzi kiedykolwiek się ukształtuje. Dlaczego natomiast wydłużenie życia, podniesienie inteligencji, czy udoskonalenie moralne miałyby zmienić człowieka w coś innego? To bodaj najciekawsze pytanie tekstu. Ostatecznie autor deklaruje: „Radykalne modyfikacje człowieka, obok wszystkich prawdopodobnych niebezpieczeństw, które mogą wywołać, odrywają nas od człowieczeństwa i dziedzictwa ludzkiej kultury. (...) Perspektywa porzucenia człowieczeństwa staje się alternatywną dla perspektywy takiej jego zmiany, która go oczyści, usprawni i konsekwentnie wzmocni. Wydaje się, że opowiedzenie się za tym drugim rozwiązaniem nie tylko idzie po linii naturalnych skłonności ludzkich, ale także ma swoje mocne podstawy racjonalne” (s. 123).



Jarosław Kucharski zatytułował swój tekst *W stronę aksjologicznie neutralnego pojęcia 'Human Enhancement'*. Wskazuje, że termin *enhancement* jest terminem wartościującym – to „zmiana na lepsze”. Zarzuca wobec tego jego użytkownikom mieszanie porządku opisowego z normatywnym i poszukuje definicji aksjologicznie neutralnej. Analizuje definicję Allena Buchanana i Barbary Chyrowicz oraz klasyfikuje w tabeli rozmaite zabiegi służące *enhancement*. Tabela ma konkretny cel: „Dzięki powyższemu opracowaniu, dokonując refleksji moralnej nad pojęciem wzmocnienia, będzie można sprawdzić, czy problemy moralne lub wartości z nim związane leżą w samym podejmowaniu interwencji w stosunku do osób, które nie są dotknięte jakimiś chorobami, czy też ocena moralna powinna być oparta na innych kryteriach” (s. 135). W tabeli autor nie uwzględnia – i podaje racje ku temu – podziału na środki naturalne i nienaturalne. W tabeli pojawia się natomiast zdumiewająca kategoria w celach szczegółowych: „etyczne” (na przykład: trening cnót moralnych); a cele wojskowe i polityczne są odrębną kategorią celów szczegółowych od dobrobytu społecznego, choć ten ostatni wydaje się jak najbardziej być celem politycznym. Nie wymienia też wśród możliwych kryteriów skutków *enhancement* (choć wprowadza czas trwania skutków) oraz okoliczności zastosowania interwencji – a to są przecież podstawowe kategorie moralnej oceny czynu. Nie sądzę, by tabela realizowała cel założony przez autora, choć jest inspirującym początkiem analiz.

Artykuł Sebastiana Gałęckiego nosi tytuł *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*. Deklarując jako główny cel filozofii definiowanie pojęć i pilnowanie ścisłego ich rozróżniania, Autor stara się wskazać, jak należy rozumieć kluczowe pojęcia dyskusji transhumanistycznej. Odróżnia terapię (*therapy*) i ulepszanie (*enhancement*). Terapia jest przywróceniem zdrowia zgodnie z naturą, podczas gdy *enhancement* dąży do ulepszenia tejże natury, tj. do zrealizowania postulowanego *optimum*. Podkreśla, że akceptujemy moralnie terapię, a często odrzucamy *enhancement*, choć właściwie nie wiadomo na jakiej podstawie.

Odróżnia też kategorie *enhancement* i *improvement*: pierwsza ma charakter ilościowy, a druga jakościowy. Od idei ulepszania natury ludzkiej Autor proponuje odróżnić transhumanizm, w który wpisany jest postulat „przekroczenia tejże natury” (s. 150) i stworzenia istoty doskonalszej. Autor sięga do deklaracji i manifestów transhumanistycznych i wyciąga z nich interesujący wniosek: „Ocena zarówno ingerencji ulepszających człowieka, jak i usiłujących przekroczyć jego naturę, wymaga odwołania się właśnie do tego pojęcia: „natura”. Bez uznania istnienia kontrowersji antropologicznej, trudno jest nie tylko adekwatnie ocenić obie formy światopoglądu, ale nawet zauważyć istniejącą pomiędzy nimi różnicę” (s. 156). Ostatecznie więc spór o wszelkie interwencje rozstrzyga się na poziomie ludzkiej natury i jej normatywnego wymiaru. A to już wniosek – bardzo ciekawy – wykraczający poza deklarowane analizowanie pojęć. I pokazujący, dlaczego filozofia jest człowiekowi ostatecznie do intelektualnego (a być może nie tylko takiego) szczęścia potrzebna.

Tadeusz Biesaga również analizuje związek natury i postulatu ulepszania. Podkreśla konieczność postawienia pytań o normatywny wymiar natury, a jednocześnie niewystarczalność rozmaitych współczesnych filozofii. Wskazuje myśl antropologiczno-etyczną św. Tomasza z Akwinu, jako tę, która może dostarczyć metafizycznych podstaw do ustalenia granic ingerencji i modyfikacji natury integralnie ujętego człowieka. Na bazie rozumienia naturalnych inklinacji człowieka autor pokazuje, jak niektóre ulepszenia zaczynają zagrażać i niszczyć człowieka prawo do życia oraz inne dobra, takie jak małżeństwo, życie rodzinne, wspólnota narodowa czy państwowa (te elementy są rozważone w kolejnych punktach artykułu). Pokazuje też ideologiczną stronę postulatu ulepszania człowieka – ostatecznie jest to postulat samozbawienia. I konkluduje: „Tego typu pseudo-religia jest groźna, gdyż usprawiedliwia swoje działania tym, co dla człowieka jest najcenniejsze, sugerując, aby dla tej wartości wszystko inne poświęcił” (s. 196). Autor jasno przedstawia zastrzeżenia, nie stroniąc od podania kryteriów moralnej oceny ulepszania. To cenna

postawa badawcza, gdyż często debaty nad kontrowersyjnymi kwestiami kończą się na rekonstrukcji poglądów, bez zajęcia własnego stanowiska w danej kwestii.

Roman Sala w artykule *Medycyna klasyczna wobec fenomenu ulepszania człowieka* twierdzi, że idee: terapeutyczna *restitutio ad integrum*, stanowiąca bazę dla medycyny klasycznej, i możliwa dziś pozaterapeutyczna *transformatio ad optimum*, ich wzajemne relacje, współlistnienie i ścieranie się stanowią fundament debaty dotyczącej współczesnego modelu medycyny. Autor najpierw pokazuje historyczne rozumienie i przyczyny triumfu terapeutycznego modelu medycyny, a następnie przyczyny rozkwitu idei nieterapeutycznego ulepszania. Do idei *transformatio ad optimum* nawiązuje transhumanizm i choć klasyczne *restitutio ad integrum* wciąż odgrywa istotną rolę w medycynie, to coraz więcej działań poprawiających naturę zostaje uznanych za pożądane i dopuszczalne. Rozszerza się zjawisko określane ‘medykalizacją życia’ – wszystkie problemy mają charakter medyczny i od medycyny oczekuje się wyjaśnienia i rozwiązania. Autor porównuje medycynę klasyczną i „medycynę wzmacniającą” i pokazuje, że ta ostatnia praktycznie rezygnuje z celów stawianych medycynie i dlatego nie zasługuje na miano medycyny – postuluje się nawet rezygnację z używanych na jej określenie terminów takich, jak medycyna luksusowa, medycyna pragnień czy medycyna wzmacniająca i zastąpienie go nazwą ‘nieterapeutyczne usługi medyczne’. Za oboma modelami stoją natomiast odmienne wizje antropologiczne. Przy wszystkich zastrzeżeniach Autor nie chce odrzucać w całości modelu *transformatio ad optimum*, ale proponuje, by czuwać nad działaniami podejmowanymi w ramach tego modelu – powinny one wszak służyć człowiekowi. Artykuł jest dobrze historycznie osadzony i choć niewiele mówi wprost o transhumanizmie, dobrze pokazuje niektóre jego ideowe źródła.

Tomasz Kraj zatytułował swój tekst *Ulepszanie człowieka przy użyciu nowych technologii – perspektywa filozoficzna*. Autor wyróżnia cztery grupy projektów ulepszania: zdolności poznawczych i psychicznych

(głównie chodzi o dzieci), parametrów fizycznych, wydłużanie życia, zapewnianie poczucia szczęśliwości przez ingerencję w psychikę. Zagadnienia filozoficzne skupiają się wokół rozumienia dobra człowieka oraz redukcji doskonałości do sprawności operacyjnej. Bodaj najistotniejsza okazuje się idea „doskonalenia” moralnego za pomocą ingerencji technicznych – jest ono wątpliwe, bo cnoty (doskonałości moralne) angażują całego człowieka, a nie polegają na mechanicznym wykonaniu „słusznego działania”. Autor wskazuje też dualistyczną antropologię stojącą za transhumanistycznymi projektami ulepszania człowieka. Trzeba – konkluduje – ostatecznie odwołać się do ontologicznej prawdy o człowieku, odrzuconej przez filozofie nowożytne. Wraz z odrzuceniem prawdy ontologicznej egzystencja ludzka przestaje posiadać sens obiektywny, który jesteśmy w stanie rozeznaczyć jako uprzedni w stosunku do naszego poznania; a wtedy pozostają jedynie różne narracje i różne własne projekty sensu życia. Tekst Kraja dobrze diagnozuje kwestie antropologiczne i dlatego jest to tekst ważny dla zrozumienia debaty wokół transhumanizmu.

Piotr Aszyk w tekście *Dyskretna pochwała niedoskonałości* głosi: „Doskonałość i niedoskonałość człowieczego żywota przeplatają się ze sobą i niekoniecznie zdają się być przeciwieństwami, lecz przenikającymi się częściami tego samego, co układa się w splątana i wielowymiarową konkretną ludzką egzystencję” (s. 246). Niedoskonałość to „dziura” między ideałami a realizacją, a próby jej przekroczenia są motorem poszukiwań. Nie sposób natomiast „mamić się naiwną wiarą, że uda się kiedyś wszelką niedoskonałość wyeliminować, bądź przekształcić w doskonałość” (s. 249), nawet jeśli nasza cywilizacja rzuca wyzwanie niedoskonałości – człowiek niedoskonały bywa traktowany jak uszkodzony produkt, a niektóre niedoskonałości (nawet patologie) redefiniuje tak, by okazywały się „nowymi doskonałościami”. Zdaniem Autora dyskurs filozoficzny zajmował się głównie doskonałością. Jednakże niedoskonałość nie musi być przeciwieństwem doskonałości; bezrefleksyjna gloryfikacja niedoskonałości byłaby pułapką, podobnie jak szaleńcza pogoń za

doskonałością. Tekst miejscami popada w eseistyczną poetyckość, ale niesie interesujące idee.

Anna Bugajska w tekście pt. *„Religia’ ulepszenia: Od ewantropii do nieśmiertelności* twierdzi, że ulepszanie człowieka jest nierozłącznie związane z konkretnymi systemami filozoficzno-religijnymi. Ostatecznym celem ulepszeń jest nieśmiertelność i uzyskanie boskiego statusu. Owo bycie-ku-nieśmiertelności i bycie-jak-bogowie nieuchronnie prowadzi do kryzysu religijnego i duchowego społeczeństwa i jednostki. Tytułowa *ewantropia* to transhumanistyczna utopia ulepszenia na wielu poziomach. W ostatnim punkcie, przywołując retorykę „świętości”, „zbawienia”, „błogosławionych” itp. wykorzystywaną przez czołowych transhumanistów, Autorka analizuje relacje między ulepszaniem fizycznym a religią w powieściach Shustermana. Konkluduje, że technologia nie może zapewnić ulepszenia duchowego.

Piotr Duchliński opublikował w tomie tekst o ambitnym tytule: *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*. Autor wyróżnia na wstępie cztery obrazy świata: zdroworozsądkowy, religijny, filozoficzny i naukowy, pokazuje płynność ich granic i wzajemne związki. Obraz świata kryjący się za transhumanizmem – twierdzi – jest trudny do wydobycia ze względu na niejasność terminów, metafory i postulatywny charakter twierdzeń. Autor ostatecznie wyciąga wniosek, że transhumanistyczny świat byłby demiurgiczną przeróbką świata realnego. Zwolennicy transhumanizmu opowiadają się za naturalizmem ontologicznym i metodologicznym, a ostatecznie za materializmem i twierdzą, że dzięki osiągnięciom nauki ulepszymy człowieka, tj. dokonamy „nowego stworzenia”. Wszystko to nie jest obrazem świata, ale projektem, utopią technologiczną. U podstaw tkwi fałszywe założenie, iż ograniczony biologicznie i psychologicznie człowiek może stworzyć nowy „postludzki świat”, w którym „ludzie będą istnieć w stanie doskonalszym od tego aktualnego. Mrzonka całej argumentacji polega na tym, że przyjmuje się tutaj mało realistyczne założenie, że to, co niedoskonałe może wygenerować to, co lepsze i doskonalsze” (s. 297) – konkluduje autor.

Zasadność tezy autora zależy od rozumienia ‘lepsze’ i ‘doskonalsze’. W pewnym podstawowym sensie drony są lepsze i doskonalsze, bo latają, a ludzie nie... W technologii wykorzystywane są potencjalności świata. Stąd o ile czegoś nie zakazują prawa przyrody ustalone przez naukę, nie ma podstaw do sądzenia, że nie zostanie zrealizowane, stąd i postulaty transhumanistów o przekształceniu człowieka w byt w pewnych aspektach doskonalszy są realistyczne. Problem tkwi jednakże gdzie indziej i artykuł dobrze go wskazuje: ów byt ma być uwolniony od *wszelkich* niedoskonałości; a transhumanistyczny obraz świata ma mu wskazać sens życia i ostateczne przeznaczenie, czego nie jest w stanie zrobić.

Książkę kończy indeks osób i noty o autorach. *Wprowadzenie* i spis treści są także w języku angielskim. Zamieszczone w książce artykuły są dwojakiego rodzaju: metodologiczne, tj. dotyczące statusu transhumanizmu, oraz przedmiotowe, gdzie transhumanizm rozważany jest z perspektywy filozoficzno-bioetycznej i teologicznej. Pisane są w duchu filozofii klasycznej i z dużym wyważeniem. Książka zawiera powtórzenia i streszczenia poglądów tych samych autorów, co jest nieuchronne przy tego typu monografiach. Artykuły zaopatrzone są w obszerne bibliografie, ale nie sięgają do literatury w języku polskim na temat transhumanizmu (np. *Ethosu* z 2015); nie odnotowują też Polskiego Towarzystwa Transhumanistycznego.

Znawca transhumanizmu – choć nie znajdzie nowości – z pewnością znajdzie idee godne rozwinięcia, a badacze wkraczający na to pole refleksji znajdą fundamentalną wiedzę o głównych postaciach, tezach i liniach krytyki transhumanizmu. Transhumanizm jest wpływowym ruchem. Jest finansowany przez wielkie koncerny, rozwijaniem tej wizji zajmują się dobrze osadzone w świecie akademickim i pozaakademickim instytucje (*Singularity University* w Dolinie Krzemowej, czy *Future of Humanity Institute* w Oksfordzie) i zaczyna wpływać na bieżącą politykę oraz strategię podmiotów gospodarczych i państwowych czy wysoko dotowanych fundacji na całym świecie (Ray Kurzweil jest dyrektorem technicznym korporacji Google). Dobrze

wobec tego że powstają takie książki – może obudzą nas z wygodnej „dogmatycznej drzemki”.

---

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

alekka@kul.lublin.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filozofii

al. Raławickie 14, 20–950 Lublin

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.31

Książka rekomendowana

**Grzegorz Bugajak, Jarosław Kukowski, Anna Latawiec,  
Anna Lemańska, Danuta Ługowska, Adam Świeżyński**

*Tajemnice Natury*  
*Zarys filozofii przyrody*

Warszawa 2019

ISBN 978-83-8090-527-6

Książka jest akademickim podręcznikiem do filozofii przyrody, ale i czymś więcej niż podręcznikiem. Prezentuje klasyczne zagadnienia tej dyscypliny w sposób autorski, a przedstawienie problemów i pytań stawianych światu przyrody spotyka się często z oryginalnymi rozwiązaniami i odpowiedziami. Dlatego jest interesującym przewodnikiem po zagadnieniach współczesnej filozofii przyrody, który może być pomocny tak dla studentów, jak i dla wszystkich zainteresowanych zgłębianiem tajemnic Natury.

Wydawnictwo Naukowe UKSW

<https://wydawnictwo.uksw.edu.pl/ksiegarnia/378-tajemnice-natury-zarys-filozofii-przyrody.html>



ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

**Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej  
nt. *The drama of freedom in the Slavonic world in the 20<sup>th</sup> century*,  
Trnavská Univerzita v Trnave, Trnawa, 25 października 2018 r.**

25 października 2018 r. na Uniwersytecie Trnavskim w Trnawie na Słowacji miała miejsce międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Dramat wolności w świecie słowiańskim w XX wieku*. Sympozjum zostało zorganizowane przez Katedrę Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego tej uczelni. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele kilkunastu środowisk naukowych z Czech, Polski, Rosji i Słowacji. Gościem zaproszonym spoza kręgów uniwersyteckich był radca-minister Jacek Gajewski, dyrektor Instytutu Polskiego w Bratysławie.

Konferencja stanowiła pierwszy etap realizacji międzynarodowego projektu badawczego VEGA nr 1/0231/18 nt. *The Drama of Freedom in the Russian philosophical Thought of the 20th Century*. Skrót VEGA oznacza w języku słowackim Agencję Grantów Naukowych Ministerstwa Edukacji, Nauki, Badań Naukowych i Sportu Republiki Słowackiej oraz Słowackiej Akademii Nauk. Kierownikiem tego projektu, realizowanego w latach 2018–2020, jest prof. dr hab. Helena Hrehová, kierownik Katedry Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego. Do grona wykonawców należą m.in. ks. dr hab. Andrzej Kobylński oraz dr Andrzej Walezczyński z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Uczestników sympozjum powitała prof. Helena Hrehová, która zwróciła uwagę na potrzebę współpracy naukowej między ośrodkami uniwersyteckimi w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Otwarcia konferencji dokonała dr hab. Viera Peterkova, prorektor ds.

kształcenia Uniwersytetu Trnawskiego. Przypomniła ona obchodzoną w 2017 r. XXV rocznicę powstania tej uczelni, nawiązującą swą misją i nazwą do tradycji dawnego Uniwersytetu Trnawskiego, założonego 12 maja 1635 r. przez Petera Pázmana, arcybiskupa Ostrzyhomia (*Esztergom*) – węgierskiego miasta nad Dunajem. Następnie głos zabrała dr Mária Dédová, prodiakan ds. nauki i spraw społecznych Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnawskiego, która podkreśliła potrzebę mądrej interpretacji wolności w obecnym świecie oraz podziękowała pracownikom Katedry Etyki i Filozofii Moralnej za zorganizowanie konferencji.

Po części wstępnej sympozjum rozpoczęły się obrady plenarne, którym przewodniczył dr hab. Peter Rusnák z Uniwersytetu Trnawskiego. Pierwszy referat nt. *Problem wolności w przestrzeni poszukiwań moralnych twórców kultury Rosji* wygłosiła prof. dr hab. Michalina M. Sibajeva z Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. M.W. Łomonosowa. Mówczyni z Rosji stwierdziła, że wielkie bogactwo myśli rosyjskiej XIX i XX wieku jest aktualne także w obecnym stuleciu. Za szczególnie cenne należy uznać opracowania dotyczące fenomenu wolności, przygotowane przez takich wybitnych autorów, jak Fiodor Dostojewski, Mikołaj Bierdiajew, Włodzimierz Sołowiow czy Mikołaj Fiodorow.

Prelegentka z Moskwy podkreśliła, że wielki wpływ na rozwój rosyjskiej myśli społecznej wywarły poglądy filozoficzne Piotra Czaadajewa, który był prawdopodobnie jednym z najlepiej wykształconych filozoficznie ludzi w historii Rosji. Cenił on poglądy antycznych myślicieli, zwłaszcza Platona i Epikura, dobrze znał prace Kartezjusza i Spinozy, Kanta i Fichtego. Jednakże największe znaczenia zawsze miała dla niego filozofia chrześcijańska. Czaadajew analizował w swoich dziełach problem metafizyki wolności, szukał odpowiedzi na trudne pytania aksjologiczne oraz podkreślał znaczenie wolności ludzkiego „ja”.

Drugim referatem było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Ryszarda Monia z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie nt. *Rola*

*ruchu „Solidarność” w zrozumieniu sensu wolności w latach 1980–1989.* Mówca stwierdził, że fenomen wolności można rozpatrywać od strony teoretycznej, ale jego pełniejsze zrozumienie uwarunkowane jest przez praktykę, a dokładniej mówiąc przez okoliczności społeczno-polityczne, w jakich przychodzi żyć zarówno jednostkom, jak i całym społeczeństwom. Lata 80. ubiegłego wieku były w Polsce, z jednej strony, czasem schyłku socjalizmu, z drugiej – okresem głębokiego oddziaływania Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” na świadomość społeczną i narodową. Działacze tego ruchu postrzegali solidarność jako autentyczną postawę społeczną, umożliwiającą budowę sprawiedliwego państwa. Akcentowali także znaczenie postawy sprzeciwu wobec kłamstwa, przemocy i niesprawiedliwości.

Kolejnym wystąpieniem w ramach obrad plenarnych był referat nt. *Dramat wolności w działalności zawodowej lekarzy w twórczości wybranych autorów słowiańskich XX wieku*, wygłoszony przez prof. dr hab. Zlaticę Plašienkovą z Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie oraz dr hab. Tatianę Kovalevovą z Petersburskiego Uniwersytetu Państwowego w Sankt Petersburgu. Wolność formalna pracowników służby zdrowia polega na tym, żeby czynić dobro i pomagać pacjentom w przezwyciężeniu różnego rodzaju chorób. Realizacja tej wolności w praktyce medycznej wiąże się z różnego rodzaju dylematami moralnymi. Problem wolności w życiu lekarzy był obecny m.in. w twórczości rosyjskiego pisarza Antoniego Czechowa. Nieustanna walka o wolność, osadzona na fundamencie prawdy, określała także życie i działalność słowackiego lekarza i pisarza Pawła Straussa (1912–1994), który łączył praktykę lekarską z działalnością literacką.

Czwarty referat w sesji plenarnej zaprezentowali wspólnie prof. dr hab. Galina Rokina z Uniwersytetu Medycznego w Kazaniu oraz dr Aleksander Randin z Uniwersytetu Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie nt. *Słowacki patriota Dušan Makovický i rosyjski pisarz Lew Tołstoj: problemy pacyfizmu i wolnego wyboru*. Tołstoj twierdził, że przezwyciężenie zła jest możliwe tylko i wyłącznie poprzez moralne

samosdoskonalenie się jak największej liczby ludzi. Rosyjski pisarz sądził, że zło musi ostatecznie ponieść klęskę, dlatego był zdecydowanym przeciwnikiem stawiania mu czynnego oporu, a zwłaszcza używania przemocy wobec drugiego człowieka, który dopuszcza się zła. Za najbardziej znanego słowackiego ucznia Tołstoja uważa się Dušana Makovickiego (1866–1921), który był cenionym lekarzem, pisarzem i działaczem społecznym.

Kolejnym wystąpieniem był referat prof. dr. hab. Pawła Dančaka z Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie nt. *Wolność w chmurze wyuczonej ignorancji: refleksja na temat wolności w twórczości Karola Tarnowskiego*. Prelegent zwrócił uwagę na wpływ Romana Ingardena i Józefa Tischnera na poglądy współczesnego krakowskiego filozofa Karola Tarnowskiego, który poddaje fenomen wolności analizie fenomenologicznej. W tej perspektywie nie istnieje wolność absolutna, ale ograniczona. „Ja” aksjologicznie doświadcza wolności i jej związku z odpowiedzialnością. Taką wizję wolności zaproponował m.in. Józef Tischner w książce pt. *Nieszcześnie dar wolności*.

Szósty referat nt. *Wolność jako arbitralność i koncepcja: główne formy ukrywania wolności w kulturze filozoficznej Rosji w XX wieku* wygłosił dr hab. Alexander Rybas z Petersburskiego Uniwersytetu Państwowego w Sankt Petersburgu. Mówca z Rosji stwierdził, że bez wolności nie ma kultury, a bez kultury nie ma wolności. Taką interpretację wolności wypracował Mikołaj Bierdiajew, uznawany za jednego z największych filozofów wolności ubiegłego stulecia. Niestety, XX wiek był w dziejach narodu rosyjskiego okresem braku wolności, natomiast w XIX stuleciu namysł nad fenomenem wolności należał do centralnych zagadnień filozofii rosyjskiej. Wydaje się, że obecnie główną formą realizacji wolności powinno być postrzeganie drugiego jako drugiego.

Kolejnym wystąpieniem w ramach obrad plenarnych był referat nt. *Koncepcja religii w myśli filozoficznej Tomasza Masaryka*, zaprezentowany przez prof. dr. hab. Józefa Dolistę z Uniwersytetu Karola w Pradze. Prelegent z Czech stwierdził, że dla Masaryka – filozofa,

polityka, współtwórcy niepodległego państwa czechosłowackiego po I wojnie światowej – ważnym punktem odniesienia było rewolucyjne dzieło Jana Husa. Masaryk prezentował nowożytny i racjonalny podejście do zjawisk życia religijnego. Sprzeciwiał się koncepcji religii państwowej, głosił zasadę wolności religijnej i rozdziału Kościoła od państwa.

Siódmy referat wygłosiła prof. Helena Hrehová nt. *Wolność w kontekście XX wieku, oparta na „via facti” – o wolności wygnania w myśli Mikuláša Šprinca*. Wolność stanowi przyrodzony wymiar bytu ludzkiego. Taką wizję wolności prezentował Mikuláš Šprinc (1914–1984), słowacki poeta, prozaik, eseista, tłumacz, ksiądz katolicki i pedagog. Po zakończeniu II wojny światowej wyemigrował z ojczyzny. Najpierw pracował w Rzymie, następnie w 1946 r. wyjechał do USA. Spędził tam resztę swego życia. Šprinc pisał o wolności jako wygnanie, który nie mógł powrócić do swojej ojczyzny. Zmarł w Stanach Zjednoczonych kilka lat przed upadkiem komunizmu.

Ostatnim wystąpieniem w sesji plenarnej był referat prof. dr. hab. Jaromira Febera, pracownika Uniwersytetu Trnavskiego oraz Uniwersytetu Technicznego w Ostrawie, nt. *Wartość wolności*. Prelegent stwierdził, że wolność jest kategorią ontologiczną, która łączy się ściśle z wymiarem aksjologicznym życia ludzkiego. Człowiek jest istotą wolną, ale może utracić swoją wolność. Gdy chodzi o filozofów rosyjskich XX wieku, można wskazać w ich dziełach dwie główne tradycje wolności: idealistyczną i materialistyczną.

Po przerwie obiadowej obrady sympozjalne były prowadzone równocześnie w dwóch sekcjach. Pierwszej z nich przewodniczyła prof. dr. hab. Zlatica Plašienková. Obrady tej sekcji rozpoczęły się od wystąpienia ks. dr. hab. Andrzeja Kobylińskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Czy Słowianie przestaną istnieć? Filozoficzne i demograficzne aspekty postkomunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej*. Z badań prowadzonych przez ekspertów Organizacji Narodów Zjednoczonych wynika, że krajom słowiańskim grozi zagłada biologiczna. Do 2100 r. liczba ludności

w krajach Europy Środkowo-Wschodniej może zmniejszyć się aż o połowę. Wydaje się, że dwie główne przyczyny samobójstwa demograficznego tego regionu to negatywne społeczne konsekwencje postkomunizmu oraz rewolucja obyczajowa, która zmienia tradycyjne rozumienie małżeństwa i rodziny.

Kolejny referat wygłosił dr Andrzej Waleszczyński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Prawda jako warunek wolności w filozofii Tadeusza Stycznia*. Prelegent ukazał specyfikę etyki wypracowanej przez tego autora oraz zwrócił uwagę na jego list otwarty z 10 stycznia 1982 r., napisany do gen. Wojciecha Jaruzelskiego. W tym piśmie Styczeń sprzeciwił się zmuszaniu działaczy „Solidarności” przez władze komunistyczne, po wprowadzeniu stanu wojennego 13 grudnia 1981 r., do podpisywania deklaracji lojalności. Takie działania nazwał brutalnym aktem agresji na wewnętrzny stosunek człowieka do prawdy swych przekonań, czyli aktem łamania sumienia, zamachem na podmiotowość człowieka i jego osobową godność.

Trzecim wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. René Baláka z Uniwersytetu Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie nt. *Ideologia a wolność człowieka*. Stwierdził on, że nie ma jednej uniwersalnej definicji ideologii. Nie ulega wątpliwości, że do ideologii radykalnie niszczących wolność należy zaliczyć komunizm, faszyzm i narodowy socjalizm. Ciekawe analizy dotyczące ideologii wypracowali dwaj myśliciele niemieccy: Karl Mannheim i Max Scheler.

Czwarty referat wygłosiła dr Anna Sámelová z Uniwersytetu Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie nt. *Wolność mediów jako dramat i farsa słowackiego systemu medialnego*. Mówczyni zwróciła uwagę na poważne problemy związane z rozumieniem wolności słowa i wolności prasy na Słowacji na przestrzeni ostatnich 20 lat.

Kolejnym wystąpieniem był referat nt. *Problem demokracji i stabilności politycznej*, zaprezentowany przez dr. Pawła Krištofa z Uniwersytetu Trnawskiego. Stwierdził on, że brak tradycji demokratycznych w krajach postkomunistycznych utrudnia ich rozwój gospodarczy.

Hamuje także proces kształtowania społeczeństwa obywatelskiego oraz tworzy ryzyko niestabilności politycznej.

Szósty referat wygłosił dr Bronisław Čaniga z Uniwersytetu Trnavskiego nt. „*O państwie Bożym*” św. Augustyna a interpretacja cesaropapizmu według Tomasza Špidlíka. Mówca zwrócił uwagę na zagrożenie wolności ze strony cesaropapizmu, który prowadzi do zwierzchności państwa nad Kościołem i decydowania o całokształcie życia religijnego, w tym także w kwestiach teologicznych.

Trzy ostatnie referaty w tej części obrad zostały zaprezentowane przez doktorantów z Uniwersytetu Trnavskiego. Mgr Miroslava Pacajalová podjęła problem aspektów aksjologicznych upadku komunizmu w 1989 r. Z kolei mgr Ivana Dedinská poddała analizie dramat wolności, odwagi i solidarności, natomiast mgr Alica Ščuková mówiła o roli współczesnych mediów w życiu rodzinnym.

Obradom drugiej sekcji przewodniczył prof. Jaromir Feber. Pierwszym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. hab. Petera Nezніка z Uniwersytetu Pavla Jozefa Šafárika w Koszycach nt. *Lew Szestow: strach, obawy i prorocтва*. Prelegent podkreślił, że wielki wpływ na myślenie filozoficzne tego autora miała twórczość Williama Szekspira, która pomogła mu lepiej rozumieć świat wokół siebie. Drugim ważnym punktem odniesienia dla rosyjskiego filozofa był Immanuel Kant.

Następny referat wygłosiła dr hab. Eva Orbanová z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Prawda o wolności w życiu i twórczości Józefa Cigera-Hronskiego*. Mówczyni przybliżyła postać tego ważnego słowackiego pisarza, nauczyciela, malarza, publicysty i autora literatury dla młodzieży, który po II wojnie światowej uciekł z ojczyzny przed prześladowaniami komunistycznymi i do śmierci w 1960 r. przebywał w Argentynie.

Trzecim referatem w tej części obrad była prezentacja dr. hab. Petera Rusnáka z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Podwójna koncepcja wolności i jej wpływ na współczesność*. Stwierdził on, że inspirujące

analizy fenomenu wolności można znaleźć w dziełach Martina Heideggera, Ericha Fromma i Emmanuela Lévinasa.

Kolejnym wystąpieniem był referat nt. *Relacja komunizmu do kategorii indywidualności i problemu wolności*. Zaprezentował go dr Peter Grečo z Uniwersytetu Katolickiego w Ružomberku. Prelegent zwrócił uwagę na różne formy negacji wolności w krajach rządzonych przez komunistów.

Piąty referat w tej części obrad wygłosiła dr Katarina Vadiková z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Dramat dialogicznego pragnienia wolności w świadomości Słowaków na przełomie tysiącleci*. Mówczyni ukazała wybrane aspekty transformacji ustrojowej społeczeństwa słowackiego i wartość wolności odzyskanej po kilku dziesięcioleciach zniewolenia komunistycznego.

Szóstym referatem było wystąpienie dr. Emanuela Orbana z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Wolność słowa – kryzys wartości*. Zwrócił on uwagę na obecne problemy związane z rozumieniem wolności słowa w różnych krajach świata i kryzys aksjologiczny, który dotyka bardzo głęboko społeczeństwa zachodniego kręgu kulturowego.

Cztery ostatnie wystąpienia w tej części obrad zostały zaprezentowane przez doktorantów z Uniwersytetu Trnavskiego. Mgr Romana Puškelová omówiła koncepcję wolności Isaiaha Berlina, natomiast mgr Linda Machová przedstawiła problem granic wolności we współczesnym sporcie wyczynowym. Z kolei mgr Michal Gánovský mówił o dramacie wolności religijnej na Słowacji w XX wieku, a mgr Paweł Fandli przybliżył interpretację fenomenu wolności w ujęciu Zygmunta Baumana.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonała prof. Helena Hrehová. Stwierdziła, że kraje Europy Środkowo-Wschodniej stanowią jedną słowiańską rodzinę. Co więcej, narody słowiańskie mają dzisiaj do odegrania ważną rolę na kontynencie europejskim, który podlega obecnie głębokim zmianom o charakterze społecznym i kulturowym. Dlatego należy ciągle podkreślać specyfikę Europy Środkowo-Wschodniej w kontaktach z krajami zachodnimi



i umacniać różne formy wzajemnej współpracy naukowej, gospodarczej i politycznej.

---

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

a.kobylinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii  
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.3.41