

Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

6:3 (July–September 2017)

THE INTERNATIONAL ÉTIENNE GILSON SOCIETY

SCIENTIFIC COUNCIL

Włodzimierz DŁUBACZ (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Urbano FERRER (University of Murcia, Spain)
Curtis L. HANCOCK (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)
John P. HITTINGER (University of St. Thomas, Houston, TX, USA)
Henryk KIEREŚ (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Peter A. REDPATH (Adler–Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA)
Fr. James V. SCHALL, S.J. (Georgetown University, Washington D.C., USA)
Peter L. P. SIMPSON (The City University of New York, NY, USA)
Fr. Jan SOCHOŃ (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief

Fr. Paweł TARASIEWICZ (Adler–Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA)

Associate Editors

Fr. Tomasz DUMA (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Jeremie SOLAK (Spring Arbor University, MI, USA)

Linguistic Editors

Stephen CHAMBERLAIN (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)
Donald COLLINS (University of Western Ontario, London, Canada)
Thierry-Dominique HUMBRECHT, O.P. (J. Vrin's Equip Gilson, France)
Thaddeus J. KOZINSKI (Campion College, Toongabbie/Sydney, Australia)
Artur MAMCARZ-PLISIECKI (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Florian MICHEL (Institut Pierre Renouvin, Paris, France)
Ángel Damián ROMÁN ORTIZ (University of Murcia, Spain)

ISSN 2300-0066

© Under Creative Commons BY-NC-ND

Publisher's Address: IÉGS, 33 Prospect Hill Road, Cromwell, CT 06416-2027, USA

Editorial Board's Address: PTTA, Al. Raclawickie 14/GG-037, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ptarasiewicz@holypostles.edu

The paper edition of *Studia Gilsoniana* 6:3 (2017) is the reference version of the issue.

The online copy is accessible at: www.gilsonsociety.com

Printed in Poland

CONTENTS

Varia Gilsoniana

- Andrew C. **Helms**: Étienne Gilson, Duns Scotus, and Actual Existence: Weighing the Charge of “Essentialism” 331
- Natalia **Kunat**: Realizm filozoficzny w ujęciu Étienne Gilsona / Étienne Gilson’s Philosophical Realism 365

Varia Classica

- Wojciech **Daszkiewicz**: Greek and Roman Roots of European Civilisation 381
- Mario **Di Giacomo**: La *plenitudo potestatis Papae* según Egidio Romano / The *plenitudo potestatis Papae* according to Egidio Romano 405
- Maria Joanna **Gondek**: *Ethos* mówcy w „Gawędzie o gawędzeniu” o Jacku Woronieckiego / The Ethos of a Speaker in Fr. Jacek Woroniecki’s “Gawęda o gawędzeniu [A Tale of Telling Tales]” 425
- Fr. Rudolf **Larenz**: Substance and Dynamics: Two Elements of Aristotelian-Thomistic Philosophy of Nature in the Foundation of Mathematics in Physics 451
- Krystyna **Rojek**: Kultura europejska w stanie kryzysu: diagnoza Josepha Ratzingera / European Culture in a State of Crisis: Joseph Ratzinger’s Diagnosis 485

Andrew C. Helms

University of Notre Dame
USA

ÉTIENNE GILSON, DUNS SCOTUS, AND ACTUAL EXISTENCE: WEIGHING THE CHARGE OF “ESSENTIALISM”

Étienne Gilson juxtaposes what he calls Aquinas’s “existentialism” to what he calls Scotus’s “essentialism.”¹ For Gilson, “existentialism” is philosophical truth, the only view compatible with an authentically Christian metaphysic, while “essentialism” is a Hellenic mistake that seduces Christian philosophers by appealing to the idolatrous desire to reduce reality to what is intelligible. In this paper, I will describe the difference between “essentialism” and “existentialism” as defined by Gilson. Thus understood, they are contradictories. Then, I will assess the case for attributing “essentialism” to Scotus, based on an assessment of Scotus texts and secondary scholarship. I will argue that if we adhere to the most straightforward characterization of the dispute between “essentialism” and “existentialism,” we see that Scotus actually endorsed the view that Gilson calls “existentialism”—consciously accepting it, as an implication of his views. Therefore, he also would have rejected the view that Gilson calls “essentialism.” This shows that Scotus is closer to Aquinas, than Gilson thinks he is; and indeed, that

¹ Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (University of Notre Dame Press, 1956, reprint 1994), 55, 370. *Idem*, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949), 94.

Gilson's misinterpretation obscures their fundamental agreement on this issue. In the final analysis, irenicism prevails: Thomists and Scotists can now recognize that their patrons agreed in rejecting "essentialism" and embracing "existentialism," as Gilson uses these terms.

I will also briefly explore some of the other issues that seem to be mixed in with Gilson's application of the "essentialist" label, since they factor heavily in Gilson's critique of Scotus. With respect to these other issues, I will sort through a brief list of important items. I will argue that some of the disagreements are merely apparent, insofar as Gilson has misinterpreted a philosopher who—it must be admitted—does not write with Aquinas's brilliant clarity. However, there are some real disagreements that remain between them, and I cannot help being a little partisan about these.

Defining Essentialism

Gilson associates the term "essentialism" with the Platonic view that existence belongs *primarily* to forms or essences, whereas the view he calls "existentialism" says that forms or essences in themselves must be further characterized by "actual existence," distinct from themselves, in order to be beings.² Thus characterized, the views are not obviously inconsistent: someone might say that forms or essences are the *primary bearers* of actual existence, but that it is still possible in principle to distinguish between a form or an essence, and the actual existence that it bears. But, given the passages I examine below, it seems more likely that Gilson is taking "essentialism" in such a way as to entail the denial of "existentialism," thus characterized. Thus, "essentialism" would say that existence is identical with essence in all cases, while "existentialism" would say that in at least *some* cases, there is a *real* (i.e. mind-independent) distinction between essence and existence. So described,

² Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 33. *Idem*, *God and Christian Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1941), 61. *Idem*, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, 368.

these views are mutually incompatible, and at least one of them has to be true. Given what Gilson consistently says in all his books that address the issue, in all the passages I will examine below, this interpretation is most likely. *According to Gilson's use of the terms, "essentialism" denies a true distinction between essence and existence, while "existentialism" affirms it.*

This way of contrasting "existentialism" and "essentialism," is reiterated throughout Gilson's philosophical writings. It also remains constant that Gilson portrays Aquinas as the founding discoverer and uniquely insightful champion of the existentialist view, and Scotus as one of the mistaken proponents of essentialism—and therefore as a Christian inheritor and propagator of Platonist errors.³ Gilson adheres to these views and characterizations through a succession of major works, including Gilson's *God and Christian Philosophy* (1941), *Being and some Philosophers* (1949), and *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1956), continuing all the way through his *Elements of Christian Philosophy* (1959). Gilson's monograph on Duns Scotus, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (1952), has only recently been translated into English by James Colbert, and has yet to be released by Bloomsbury Academic, in the series "Illuminating Modernity" (2017). Gilson's monograph on Scotus falls in with the general trend of Gilson's other works, in its ascription of essentialism to Duns

³ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Études de philosophie médiévale XLII (Paris: J. Vrin, 1952), 628: "Duns Scot lui doit-il son identification de l'être à l'essentia? C'est peu probable, car cette position était commune et, pour ainsi dire, allait de soi. En tout cas, ce n'était pas innover que de poser Dieu comme l'essentia par excellence, mais Duns Scot a dû innover pour construire sa théologie à l'aide d'une métaphysique de l'essence. En accord profond avec l'esprit du platonisme, c'est-à-dire, non pas avec les écrits de Platon mais avec les exigences auxquelles avait déféré la pensée de Platon lui-même, Duns Scot traduit les essences par des concepts et leurs relations par une dialectique des concepts. Assurément, le jugement et le raisonnement sont chez lui d'importance majeure, mais pour lier ou diviser les concepts selon la liaison ou la division réelle des essences. Contrairement à ce que pensait saint Thomas, c'est sur l'essence, plus que sur l'existence, que se fonde ultimement chez Duns Scot la vérité du jugement."

Scotus.⁴ It is very significant, that the basic distinction between “essentialism” and “existentialism,” with all its typical elements, and the contrasting ascriptions of essentialism to Scotus and existentialism to Aquinas, are repeated in the books *preceding* and *succeeding* Gilson’s *ex professo* treatment of the philosophy of Duns Scotus, as well as in that book itself.⁵ This is good evidence that Gilson never retracted his labelling of Scotus as an “essentialist,” and never ceased using him as a foil to the “existentialist” view advocated by Gilson—despite Scotus’s actual adherence to the tenets characteristic of “existentialism” as described by Gilson. Below, I will give representative samplings from these works, and a brief examination of the philosophy of “existentialism” as Gilson finds it in Aquinas; then I will show that Scotus is really an “existentialist,” as Gilson defines the term.

In each of these works, Gilson treats “existentialism” as the authentically Christian view. For Gilson, “existentialism” uniquely preserves the distance between Creator and creatures and guards the mystery in created reality, by maintaining the distinction between essence and existence in created beings. Asserting that “existence” is something other than essence, is supposed to preserve mystery. For, if there is always *something* in created reality that goes beyond the merely essential or quidditative, then there will always be something other than the intelligible—and so there will always be something that transcends the human intellect.⁶ This factor of “existence” also preserves the *immediacy* of contact between God and creature: God must continually and directly bestow it, so that secondary causes will be able to contribute

⁴ *Ibid.*, 468: “Or c’est précisément en ce point que Duns Scot oppose son *non possumus* à la distinction réelle de l’essence et de l’existence . . . Pourtant, et c’est en quoi le scotisme diffère du thomisme, l’essence ne diffère plus de son existence une fois que sa cause l’a réalisée.” Cf. *ibid.*, 628.

⁵ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 86. Gilson, *Jean Duns Scot*, 180–181, 468, 628. Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy* (Doubleday and Company, 1960), 212.

⁶ Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, 368.

what is properly their own, in the manner natural to them.⁷ On page after page, however, Scotus remains the negative example—the mistaken Christian proponent of “essentialism.”⁸

The relatively straightforward contrast that Gilson offers in one passage, explains the way in which he uses the terms elsewhere:

Let us agree to call “essential” every ontology, or doctrine of being, for which the notion of essence and the notion of being are equivalent. We will then say that in an “essential ontology” the form element, which achieves the completion of substance, is the very core of reality. But this can no longer hold for an “existential ontology” where the form is further actuated by existence.⁹

So, for “essentialist” ontologies, there is no real difference between essence and existence; rather, “form” or essence is identical to existence. Here it is plain that “form” refers to *forma totius*, rather than *forma partis*. For, as Aristotle shows, the “essence” of physical things includes both matter and form; and in general, it is this composite intelligible type—not the substantial form alone—which is capable of being exemplified in reality, and receiving actual existence.¹⁰

Elsewhere, Gilson gives Augustine’s Christian Platonism as an example of “essentialism”:

Augustine understands creation as the divine gift of that sort of existence which consists in rhythm, numbers, forms, beauty, order, and unity . . . What still remains Greek in Augustine’s thought is his very notion of what it is to be. His ontology, or science of being, is an “essential” rather than an “existential” one. In other words, it exhibits a marked tendency to reduce the exist-

⁷ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 180–181: “Nature itself *qua* nature is here at stake . . . But the universal presence of God in things is nothing superadded to their natures. Rather, it is that which constitutes their natures as natures by causing them to be; that is, to be ‘beings’.”

⁸ Gilson, *Jean Duns Scot*, 180–181, 468, 628; Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 212; Gilson, *Being and Some Philosophers*, 86.

⁹ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 33.

¹⁰ Cf. St. Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia*, chapters 1–3.

ence of a thing to its essence, and to answer the question “What is it for a thing to be?” by saying “it is to be that which it is.”—A most sensible answer indeed, but perhaps not the deepest conceivable one in philosophy . . .¹¹

Augustine’s “ontology,” according to Gilson, is absolutely exhausted by forms or essences; therefore, Augustine is an “essentialist.”

By contrast, what Gilson means by calling a philosophical view “existential,” is that this philosophical view holds that, over and above essence, there is some further factor, “esse” or “*actus essendi*,” which God gives to a created essence, by which the creature actually exists and bears that essence. Aquinas is the founding father, or uniquely inspired discoverer, of this view:

As philosophy of the act-of-being, Thomism is not *another* existential philosophy, it is the only one . . . What characterizes Thomism is the decision to locate actual existence in the heart of the real as an act of transcending any kind of quidditative concept and, at the same time, avoiding the double error of remaining dumb before its transcendence or of denaturing it in objectifying it. The only means of speaking about the act-of-being is to grasp it in a concept, and the concept which directly expresses it is the concept of being.¹²

In a later passage, he is especially clear about Aquinas’s unique status among other Christian philosophers, in recognizing the distinct status of the act of existence:

Existence may mean either a state or an act. In the first sense, it means the state in which a thing is posited by the efficacy of an efficient or of a creative cause, and this is the meaning the word receives in practically all the Christian theologies outside Thomism, particularly those of Augustine, Boethius, Anselm, Scotus,

¹¹ Gilson, *God and Christian Philosophy*, 61.

¹² Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, 368. In this connection, Gilson (*ibid.*, 447, n. 25) quotes Aquinas: “esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.” *STh.*, I, 8, 1.

and Suarez. In the second sense, existence (*esse, to be*) points out the interior act, included in the composition of substance, in virtue of which the essence is a “being,” and this is the properly Thomistic meaning of the word.¹³

In calling Thomism “existentialist,” Gilson emphasizes Aquinas’s way of thinking about the “*actus essendi*” as an additional real factor of *actuality*, which must be *added to an essence* by God, in order to get a subsisting thing. This is because all things other than God are contingent, and must receive their reality from God as a gift. In God alone, essence and existence are identical. But in created beings, the “existence” goes beyond, or falls outside of, or transcends, the “essence.” This is the basic difference between God and created entities. As Aquinas says,

[W]hatever there is in anything which goes beyond its essence, must be caused either by the principles of the essence, as proper accidents following on the species . . . or by something exterior, as heat in water is caused by fire. If therefore the very being [*ipsum esse*] of a thing be other than its essence, it is necessary that the being of that thing either be caused by something exterior, or by the essential principles of the same thing. But it is impossible that the being be caused only from the essential principles of the thing; for nothing is adequate to be for itself the cause of its being, if it has caused being. Therefore it is necessary that that of which the being is other than its essence, has to be caused by another. This, however, cannot be said of God . . .¹⁴

¹³ Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 130–131.

¹⁴ *STh.*, I, 3, 4 (Leonine, IV, 42): “Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem . . . vel ab aliquot exterior, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquot exteriori, vel a principiis essentialibus rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de deo . . .”

The basic idea is that nothing in the created world is self-explanatory; therefore, something else must bestow actuality as a gift upon the essences of created things, if they are to exist. Aquinas continues,

Actual existence [*esse*] is the actuality of every form or nature: for neither ‘goodness’ nor ‘humanity’ are signified as being in actuality, except insofar as we signify that they actually exist. It is necessary therefore that the act of being [*ipsum esse*] be compared to the essence which is other than it, as act is to potency. Therefore since nothing is potential in God . . . it follows that essence is not other than existence, in him. Therefore his essence is his existence.¹⁵

I think Gilson is right that in these passages, one may translate “*esse*” as “act of existence,” “actual existence,” “being,” or “act of being.” It is true that Aquinas also has the more precise phrase “*actus essendi*.” However, in Aquinas’s philosophy, both these Latin expressions are basically synonymous and are referring to the same reality. The implication of Aquinas’s words is that, in creatures, “*esse*” or “*actus essendi*” is not the same item as the nature or essence, but is a distinct non-quidditative item, related to the essence “as act to potency.” That is to say that creaturely essences, in themselves, have a *capability* to exist, but not actuality itself; thus, they are *contingent*, and they are not self-explanatory. Therefore, they must derive actual existence, ultimately, from something that has it primarily. This act-of-existence is a distinct reality that they receive directly from God.

Aquinas implies that everything that is not identical with its own existence, must receive the existence from something else—ultimately from something that has it non-derivatively: “Because just as that

¹⁵ *Ibid.*: “Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.”

which is on fire but is not fire, must be ignited by participation [in fire], so that which *has* existence but is not *itself* existence, must be a being by participation.”¹⁶ Thus, if the creature is to exist at all, the creaturely capability for existence must be actualized as a free gift from God, who is the only being that is “pure act.” But as Gilson makes clear, the implication is not that the “*actus essendi*” is a further real element that falls under *its own* quidditative or essential kind; rather, it is the very *actuality* of the essence.¹⁷ Neither does Thomist existentialism imply that there must be some real actual thing there, *first*, to receive actuality. Rather, Gilson supposes Aquinas to be the first philosophical pioneer to recognize that the nature of a created thing does not necessarily *include* actuality, of itself, but must receive it as a distinct factor from outside. After all, in this picture, every non-divine substance is a contingent being.

Perhaps a plausible way of interpreting “existentialism,” is that the *actus essendi* is *logically simultaneous* with the real existence of a created essence: something bears its own *actus essendi*, if and only if its individual essence exists in reality. Certainly, the view as described by Gilson denies that essence is in any way more ontologically fundamental than existence. Indeed, Gilson sometimes suggests the converse of this, which is even a little stronger: i.e., that the act of existing is *more ontologically fundamental* than the *essence* of the particular individual that bears it. As Gilson says in one passage:

But we have still to come to the chief justification of the expression “existential” as applied to Thomistic philosophy. It is not enough to say of all being that its concept connotes its *esse*, and that this *esse* must be taken as an act. It must also be said that this *esse* is the act of the same being whose concept connotes it. In every *esse habens* the *esse* is the act of the *habens* which pos-

¹⁶ *Ibid.*: “Quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem.”

¹⁷ Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, 368.

sesses it, and the effect of this act upon what receives it is precisely this—to make a being of it.

If we accept this thesis in all its force and with all its ontological implications we come immediately to that well-known Thomistic position: *nomen ens imponitur ab ipso esse*. So we might as well say that the act-of-being is the very core of being since being draws everything, even its name, from the act-of-being. What characterizes Thomistic ontology thus understood is not so much the distinction between essence and existence as the primacy of the act-of-being, not over and above being, but within it. To say that Thomistic philosophy is “existential” is to stress more forcibly than usual that a philosophy of being thus conceived is first of all a philosophy of the act-of-being.¹⁸

This passage seems to affirm a sort of ontological fundamentality for actual existence, although it is difficult to see what that thesis amounts to. After all, it is paradigmatically distinctive of “existentialist” views to hold that “existence precedes essence;”¹⁹ and Gilson’s “existentialist” might urge: something must *actually exist*, somehow “first,” in order to *be* anything at all—whatever one makes of this thought.

But Gilson thinks that Duns Scotus has no idea of a true distinction between essence and the “act-of-existence” for created beings. This is implied by his brushing Scotus with the “essentialist” label. Gilson writes: “In Duns Scotus, the ontology of *esse* is overshadowed by that of *ens* . . .”²⁰ His monograph on Scotus explicitly continues this trend, ascribing essentialism to Scotus and denying that Scotus has any idea of a real distinction between essence and existence:

Or c’est précisément en ce point que Duns Scot oppose son *non possumus* à la distinction réelle de l’essence et de l’existence . . . Chez Duns Scot, il est également vrai, selon la doctrine d’Avi-

¹⁸ *Ibid.*, 369–370.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, “Existentialism is a Humanism,” lecture given in 1946.

²⁰ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 460, n. 102.

cence, que l'essence, ou quiddité, n'implique pas l'existence. Elle ne peut recevoir celle-ci que de sa cause. Pourtant, et c'est en quoi le scotisme diffère du thomisme, l'essence ne diffère plus de son existence une fois que sa cause l'a réalisée. N'oublions pas qu'essentia comporte ici le sens de 'réalité'. Admettre qu'une essence ainsi comprise soit effectivement produite à l'être par sa cause, et que pourtant elle ne soit pas, c'est admettre la possibilité d'une réalité irréelle, d'une essentia dénuée de l'esse qui en fait précisément une essentia, bref, répétons-le, c'est se contredire: *quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio*.²¹

The point of this passage is first affirm that Scotus is an essentialist, and then, by way of explanation, to ascribe to Scotus an Avicennian view of existence, as something that is really nothing over-and-above the essence. Gilson's idea is that in Avicenna's philosophy, existence is not a distinct item in reality, but a mere state in which the essence may sometimes be found.²² On Gilson's reading, the Avicennian view entails that an "essence" has two "states"—one of not-existing, and one of existing. In either case, it has its own "proper" reality—which, in the latter case, is a kind of attenuated being.²³ In either case, Gilson says there is no room in Scotism for a distinct "act-of-existence," but only the essence itself, in one or the other of its two states. He clinches the whole passage by citing a quotation from Scotus which is supposed to show that Scotus thinks it is a contradiction to posit a real essence without its own act of being.²⁴ In Gilson's reading

²¹ Gilson, *Jean Duns Scot*, 468–469.

²² Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 130–131.

²³ Cf. Gilson, *Being and Some Philosophers*, 85–86. This is the point of the monograph's use of the phrase describing an essence that is "dénuée de l'esse." On this matter, see section "The Ontological Status of Possibles" in this article for further discussion.

²⁴ More on this quotation from Scotus, below.

of Scotus, any true distinction between essence and existence collapses—and the roots of this error come, through Avicenna, from Plato.

In another passage from Gilson's monograph on Scotus, Gilson basically says that the *actus essendi* is excluded from Scotus's metaphysics, because on Scotus's view it has no special work to do in terms of individuation.²⁵ Gilson thinks that we need Aquinas's "*actus essendi*" to explain how individuation occurs; but on Gilson's reading of Scotus, actual existence is really nothing "over and above" an essence—so we find that Scotus must posit something different to accomplish this task.

Gilson had written in the same vein elsewhere:

There is no room in Scotism for any distinction of essence and existence, because, as Scotus himself says, being is univocal, that is, being is always said in the same sense and always means the same thing. It means exactly this, that being is always determined by the actual condition of its essence. Such as is the essence, such is its being.²⁶

In this passage, it is particularly telling that Gilson overlooks the important distinction between "being" (*ens*) and "existence" (*esse*): Scotus's thesis of the univocity of "being" is a thesis of the univocity of the concept, "*ens*," and has no bearing on the issue of whether *esse* is

²⁵ Gilson, *Jean Duns Scot*, 470: "Pourtant, ces composants se déterminent mutuellement jusqu'au principe individuant du tout, que les réduit tous à la l'unité de la substance. L'actualité supérieure y saisit l'inférieure, jusqu'au déterminant intrinsèque supreme qui les saisit tous dans son acte. Ce qui est vrai, c'est que nous sommes ici dans une métaphysique de l'essence réelle, et comme l'*actus essendi* s'en trouve exclus par une décision de principe, il ne saurait être question d'y faire appel pour fonder ou couler ensemble les éléments dans l'unité du composé. C'est dans l'essence même qu'il faut donc chercher un catalyseur des essences et l'on n'en voit pas d'autre que l'efficace hiérarchique des actes, celui de la forme actualisant celui de la matière, et celui du principe individuant intrinsèque actualisant à son tour celui de la forme. Le vrai problème est ici de choisir entre une métaphysique de l'essencia et une métaphysique de l'esse."

²⁶ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 86.

distinct from *ens*.²⁷ Why not take Scotus's own use of the infinitive "esse" as evidence that he, too, believes in a distinct act-of-existence?²⁸ The likely explanation is that Gilson reads Scotus's use of this term as referring to the "being" that is proper to and indistinguishable from an essence.²⁹ In any case, the reference to univocity is a red herring, since Scotus's belief in univocity is a semantic thesis, rather than a metaphysical one.³⁰ That is to say, he thinks of the general abstract *concept* of "being," i.e., "*ens*," as the base-line generic concept that applies trivially to everything that exists—but not as a substantive "common nature" or real universal that is shared by everything.³¹ So, it's not as if Scotus's doctrine of the univocity of "being," entails that Scotus must deny that there is a distinction between essence and existence. In any case, as we will see in a later section, Scotus does not deny that existence and essence for created things are distinct.

In a parallel and later passage in *Elements of Christian Philosophy*, written *after* his monograph on Scotus, Gilson re-affirms this assessment of Scotus in even stronger terms:

[Scotus] never wasted any time refuting the Thomistic notion of *esse*. Scotus simply had no use for it. In fact, he could not find in it any meaning. To him, entity (*essentia*) was reality itself. If no cause has made it actually to exist, then it was only a possible; but after it had been made to exist by some efficient cause, no act

²⁷ I am grateful to Richard Cross for pointing this out, at the presentation of this paper at the conference "Duns Scotus, Étienne Gilson, and the Future Legacy of the Subtle Doctor," hosted by the theology department at the University of Notre Dame, April 2016.

²⁸ Cf. Scotus, *Ordinatio*, II, d. 12, q. 1, n. 16, ed. C. Balic et al. (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956): "quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio."

²⁹ For further discussion on this, see the above discussion of Avicenna, and also the section "The Ontological Status of Possibles" in this article.

³⁰ Cf. Stephen D. Dumont, "Transcendental Being: Scotus and Scotists," *Topoi* 11 (1992): 135–148; and "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick," *Medieval Studies* 49:1 (1987): 1–75.

³¹ Richard Cross, "Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy," *Antonionum* 76:1 (2001): 7–41.

of being could add anything more to it. In Scotus' own words: 'that an entity could be posited outside its cause without, by the same token, having the being whereby it is an entity: this, to me, is a contradiction.' In short, a thing cannot be made to be twice, even by adding to it a so-called act of being. There would be no point in arguing the case. This is a problem in the interpretation of the first principle. A Thomist feels inclined to think that Scotus is blind, but a Scotist wonders if Thomas is not seeing double.³²

In this passage, Gilson is drawing on the previous quotation of Scotus on p. 468 of the monograph, which had cited Scotus's *Ordinatio*, II, d. 12, q. 1, n. 16: "*quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio.*"³³ We can see the setting for the monograph's use of the Latin sentence, in the passage previously given in French. In both books, *Jean Duns Scot* and *Elements*, Gilson is using this quotation, to justify ascribing a kind of slavish devotion to parsimony to Scotus—whom he interprets as denying a distinction between existence and essence, and holding that the essence of a thing is "reality itself." So, as in all the other passages, Gilson's book on Scotus contrasts Scotus with Aquinas in ascribing essentialism to one and existentialism to the other.³⁴

However, note that Scotus's words in the Latin quotation above, do not entail that there is no distinction between essence and existence; they only stipulate that anything which actually has an essence, must also have existence *concurrently*, as a matter of metaphysical necessity. To hold that something can really be, without actually existing, is *of course* a contradiction. Furthermore, this stipulation is eminently compatible with Aquinas's "existentialism." For, even if two items—a thing

³² Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 212.

³³ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, 468.

³⁴ *Ibid.*, 468–469: "Or c'est précisément en ce point que Duns Scot oppose son *non possumus* à la distinction réelle de l'essence et de l'existence . . . Pourtant, et c'est en quoi le scotisme diffère du thomisme, l'essence ne diffère plus de son existence une fois que sa cause l'a réalisée . . ."

and its existence—are metaphysically inseparable in reality, they may still be formally or characteristically different. Thus, *this case is tailor-made for applying Scotus's famous "formal distinction"*—as I will argue in the next section.

There is a high probability that the reason Gilson comes to these conclusions about Scotus's "essentialism," is because he ascribes to Scotus the belief that actual existence is only an "intrinsic mode" of an essence; or, in different terms, he says that on Scotus's view it is the "intrinsic reality" of an essence. In a representative passage, Gilson seeks to explain Scotus's view:

In other and perhaps better words, being (*esse*) is nothing else than the intrinsic reality of essence itself, in each one of the various conditions in which it is to be found. This is why, wherever there is essence there is being, and what we call existence is simply the definite mode of being which is that of an essence when it has received the complete series of its determinations.³⁵

Thus, on Gilson's reading of Scotus, the distinction between essence and existence would be a "modal distinction." If this is correct, then for Scotus, actual existence would not be its own distinct item in reality, but it would indeed be a mere aspect of an essence.

To understand Gilson's error here, it is necessary to understand Scotus's doctrine of "intrinsic modes." For Scotus, the mind may cognize some single reality in two ways, namely, (1) with its intrinsic mode, or (2) without its intrinsic mode. However, on Scotus's picture, these are simply two ways of conceiving or representing some item which, in reality, is one. Consider, e.g., a particular accident of redness and its particular degree of intensity, as compared to other particular shades of redness. The particular degree of intensity is an "intrinsic mode" of the redness; and according to Scotus, this particular redness, together with its intrinsic mode, makes a single "formal object of cogni-

³⁵ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 86. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, 181, 470.

tion.”³⁶ The conception of the redness without its intrinsic mode is a more abstract conception of the thing, whereas the conception of the redness along with its intrinsic mode is a complete, “perfect,” and “adequate” conception of that same thing.³⁷ So, for Scotus, “intrinsic modes” are not in any way *truly*, i.e. mind-independently, distinct from the realities they characterize.

But does Scotus think that existence is merely an “intrinsic mode” of an essence? As Richard Cross points out, the belief that essence and existence are related as a reality and its intrinsic mode is more typical of later Scotists, than of the Subtle Doctor himself.³⁸ Indeed, Gilson does not cite any genuine passages from Scotus himself, asserting that actual existence is an intrinsic mode of essence. Rather, he simply appeals to the teaching of later Scotists, *plus* a logically tenu-

³⁶ Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, pt. 1, q. 3, n. 140 (Vatican, IV, 223): “[S]i ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiae, quantumcumque habeat perfectum conceptum adaequatum conceptui primae realitatis, non habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur differentia, nec e converso – sed habet ibi duo objecta formalia, quae nata sunt terminare distinctos conceptus proprios. Si autem tantum esset distinctio in re sicut realitatis et sui modi intrinseci, non posset intellectus habere proprium conceptum illius realitatis et non habere conceptum illius modi intrinseci rei . . .”

³⁷ *Ibid.*, I, d. 8, pt. 1, q. 3, nn. 138–140. Cf. Allan B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (Franciscan Institute, 1946), 25–26: “[S]uch a mode is essentially a qualification. It includes both in thought and in definition the notion of the subject of which it is the mode, even though the subject enters the definition *ek prostheses*, as Aristotle put it. The mode consequently is incapable of terminating a distinct and proper concept. With the perfection which it modifies the case is slightly different. It can be conceived without including the modality at all. But such a concept is imperfect. It does not give the full perfection of the formality in question. For instance, when we conceive God as a being, or as wise, we are using notions that are common to creatures. Yet these perfections as they actually exist in God are formally infinite . . . if we were gifted with the intuitive knowledge of the blessed in heaven, we should not perceive the perfection of wisdom, for instance, and the modality of infinity as two distinct formal objects but only as one.”

³⁸ Richard Cross, “Duns Scotus on Essence and Existence,” *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1 (2013): 172–173.

ous extrapolation from Scotus's stated beliefs, in order to establish his point that Scotus believed this.³⁹ In one place, Gilson writes:

If we look more closely at such a notion of being, it appears that, according to Scotus, existence is but an intrinsic modality of essence or, as some of his disciples will be fond of saying, a "degree" (*gradus*) of essence. And it is truly so, if existence is but essence in its ultimate degree of determination. But, if it is so, we are still in the world of Avicenna, in which an existent was a possible in its state of ultimate actualization. Seen from the point of view of God, there is no necessity that such a being should be, but, if a being actually is, its actual existence is but an intrinsic mode of its essence.⁴⁰

If Scotus *himself* believed that existence is an "intrinsic mode" of an essence, then Gilson would be absolutely right to apply the "essentialist" label, since in that case, Scotus would hold that actual existence is not *really* distinct from essence in any way. Whereas, for Scotus, the distinction between a reality and its "intrinsic mode" is a distinction between two different ways of conceiving the same "formal object" of cognition, it follows that if Scotus applied the modal distinction to characterize the essence-existence pair, the distinction between essence and existence in Scotus's system would certainly be *mind-dependent* and not real. Therefore, we can see that it is Gilson's reading of Scotus according to which the relation between essence and existence is a "modal distinction," i.e., a distinction between a reality and its intrinsic mode, that generates the implication of "essentialism."⁴¹ In Scotus's system, a "modal distinction" is not a distinction *in re*.

However, as Richard Cross points out, it is highly doubtful that Scotus himself applied the modal distinction in this case. Indeed, Cross argues, the evidence is strong that Scotus intends to give a different

³⁹ On page 94 of *Being and Some Philosophers*, Gilson quotes Francis of Meyronnes; on p. 95, Antonio Trombetta; on pp. 86–87, Gilson quotes Lychetus.

⁴⁰ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 91.

⁴¹ Cf. Cross, "Duns Scotus on Essence and Existence," 172–173.

treatment here.⁴² In the next section, I will present the evidence indicating that Scotus posits a *formal distinction*, rather than a modal distinction, between essence and existence.

Scotus the Existentialist

Scotists have often defended against Gilson's accusations concerning their patron's alleged "essentialism." One Scotist response to Gilson's charges has been to affirm that Scotus's notion of "essence" has "existential import." Wolter quotes Scotus:

[N]othing is conceived distinctly unless everything in its essential notion is conceived; "being" (*ens*) is included in all quidditative notions less general [than 'being']; therefore no concept less general than being is conceived, unless "being" is also conceived.⁴³

In Scotus's philosophy, the term "being" (*ens*) has multiple applications; but in the most basic sense, to call something a "being" is to call it a *possible subject of actual existence*. As the passage says, the general abstract term "being" (*ens*) applies to any and every quidditative subject—no matter how essentially diverse. In a discussion about the different real items involved in the Eucharist, Scotus gives a logical definition of "being:" "[E]ns hoc est cui non repugnat esse."⁴⁴ Thus, as

⁴² *Ibid.*, 173: "As far as I know, there is no evidence that Scotus himself explicitly thought of the matter in this way. Scotus's discussion of intrinsic modes applies in cases where an essence is modified not by any added reality (as, e.g., in the case of a specific difference added to a genus) but in some other way, and (as Gilson points out) paradigmatically by some kind of degree or amount of the essence (as, e.g., in the case of degrees of heat, or of intensity of color). And it is not clear that something's existence could be some kind of intensification of the thing."

⁴³ Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, pt. 1, qq. 1–2, n. 80 (Vatican, III, 53): "[N]ihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quidditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente."

⁴⁴ Scotus, *Ordinatio*, IV, d. 8, q. 1, n. 2; XVII, 7b, quoted in Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, 69: "[E]ns, hoc est cui non repugnat esse."

for the Thomist existentialist, so for Scotus: a “being,” i.e. a “*quid*,” can be defined in relation to actual existence or *esse*—notwithstanding that *esse* is somehow distinct from the essence that bears it!⁴⁵ A “being” in the broadest sense, is something that may actually exist.

I concede that to say “being is defined in relation to *esse*” is not the proper Scotist way of putting it, since on Scotus’s telling, the quidditative definition of a created being does not “formally include” actual existence.⁴⁶ But I do not believe that Aquinas much differs from Scotus, with respect to this issue. Both of them interpret “necessary existence” in terms of the *formal* inclusion of existence within a nature, and both of them hold that God is the only being whose essence thus “includes” existence.⁴⁷

In one passage particularly noted by Cross, Scotus even uses the distinction, derived from Henry of Ghent, between “*esse essentiae*” and “*esse exsistentiae*.”

The being of existence (*esse exsistentiae*), in the sense in which it is distinguished from the being of essence (*esse essentiae*), is not of itself distinct or determinate. For the being of existence does not have its own differences other than the differences of the being of essence, because in that case one would have to posit a proper hierarchy of existences other than the hierarchy of essences. Rather the being of existence is precisely determined from something else’s determination.⁴⁸

⁴⁵ Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, 69–70: “For we cannot conceive existence save in reference to a subject. But when we attempt to determine the precise whatness or quiddity of this subject, we include a reference to actual existence. It is that which is compatible with actual existence.”

⁴⁶ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, pt. 1, q. 3, n. 63, in *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, trans. & ed. Paul Spade (Hackett: Indianapolis, 1994), 73.

⁴⁷ Aquinas, *STh.*, I, 3, 4; Scotus, *Reportatio* II, d. 12, q. 7, n. 1 (Wadding, XI, 330b), noted in Cross, “Duns Scotus on Essence and Existence,” 180.

⁴⁸ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 61 (Vatican VII, 418–419), in *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, 72–73, quoted in Cross, “Duns Scotus on Essence and Existence,” 184.

The idea of this passage is that actually existing things are grouped into the Aristotelian “ten categories” by their natures or essences, and that for any subject, its “actual existence” always belongs to the same Aristotelian category as that of its subject, *even though it is somehow distinct from it*.

How could something be distinct from its own actual existence? In a particularly Scotist way. The evidence specifically indicates that Scotus posits a *formal distinction* between any being and its actual existence. On his account, as we will see, it is possible to have a complete and proper conception of a finite being, without simultaneously thinking of it as actually existing. But then, one may also think of it as actually existing. In this case, two concepts imply two “formal realities,” precisely because the concepts are formally different and are not simply two conceptions of the same reality with and without its intrinsic mode. The case is different, of course, for the First Being—one cannot have a proper concept of the divine essence without attributing actual existence to it.

Here then, Scotus shows himself to be a stout Thomist in the way he thinks of created realities:

In a categorial hierarchy, there are contained all the things that pertain by themselves to that hierarchy, disregarding whatever is irrelevant to that hierarchy . . . Therefore, just as there is found a highest in a genus, considering it precisely under the aspect of essence, so there are found intermediate genera, and species and differences. There is also found there a lowest, namely, the singular—actual existence being disregarded altogether. *This is plainly evident because “this man” does not formally include actual existence any more than “man” in general does.*⁴⁹

What shines through in the italicized part of this text is that we may think of any individual human, *qua* individual, without ascribing

⁴⁹ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, pt. 1, q. 3, n. 63, in *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, 73. Cf. Cross, “Duns Scotus on Essence and Existence,” 179–180.

actual existence to him or her. We will then have a concept of the “individual as such,” and a further concept of what we might call the “individual-as-actually-existing,” where the latter concept semantically includes a further concept—i.e., the concept of “actual existence”—which does not overlap in its semantic content with the first concept. In Scotus’s generous ontology, such pairs of distinct concepts always imply distinct real items or “truth-makers” in the thing.⁵⁰ And this is an instance of Scotus’s famous formal distinction—a distinction between items which are equally real, but are metaphysically inseparable.⁵¹

As an example, take Julius Caesar: according to Scotus’s explicit doctrine in the above passages, Julius’s actual existence will be “formally distinct” from the finite individual which is identical to Julius. This result seems appropriate; for, although it is presently true that Julius does not actually exist any longer, it obviously remains true in this case that the *pairing* of Julius’s haecceity with human nature must still be an object of intellectual contemplation—for the divine mind, at least.⁵² And it is clear that Julius Caesar couldn’t exist without bearing

⁵⁰ Cf. Scotus, *Ordinatio*, I, d. 2, pt. 2, qq. 1–4, nn. 401–402 (Vatican, II, 355): “Potest autem vocari differentia rationis, sicut dicit Doctor quidam, non quod ‘ratio’ accipiat pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipitur pro quidditate rei secundum quod quidditas est objectum intellectus; vel alio modo potest vocari differentia virtualis, quia illud quod habet talem distinctionem, in se non habet rem et rem, sed est una res habens virtualiter sive praeeminenter quasi duas realitates, quia utrique realitati ut est in illa re, competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa esset res distincta: ita enim haec realitas distinguit, et illa non distinguit, sicut si ista esset una res et illa alia.”

⁵¹ Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, pt. 1, q. 4 n. 190 (Vatican, IV, 258): “[Q]uia quantumcumque aliqua per impossibile separentur, si eis separatis aliquid competat uni et non alteri, hoc non potest esse nisi propter aliquam distinctionem formalem rationis istius a ratione illius . . . unde numquam esset hic fallacia accidentis ‘intellectione distinguuntur ista, intellectio est natura, ergo natura distinguuntur’, nisi ratio intellectionis extranearetur rationi naturae, in quantum comparantur ad tertium; ergo illa extraneatio praevenit ‘aliquam distinctionem’ rationis ab illa, in quantum comparantur ad tertium, et illa praevenit distinctionem rationum inter se.”

⁵² Note that Scotus has reworked Aquinas’s doctrine of divine ideas to say that God has distinct ideas of individuals, just as much as of species. See Timothy Noone, “Scotus on

his own act-of-existence; nor could that same act-of-existence, be borne by anything that is not Julius Caesar. Here, I want to leave aside Aquinas's view that Julius's act of existence can be borne by his soul alone, since the point that I am trying to make is that Scotus's doctrine, just as much as Aquinas's, implies a distinction between essence and existence.

Thus, Scotus follows Aquinas in making the "actual existence" of created things, distinct from them. Scotus wields his own favorite philosophical instrument, the "formal distinction," to explain how this could be so.

Other Issues Associated with the "Essentialism vs. Existentialism" Debate

Here I will explore some of the other issues that are mixed in with Gilson's "essentialist" labeling of Scotus. I will show that Gilson sometimes misinterprets Scotus on these other counts, and in other cases he interprets Scotus correctly but offers controversial or tendentious criticisms of Scotus.

Free Will

In his description of Avicenna, the precursor of Scotus's views on common natures, Gilson writes:

Modern essences are pure possibles, of which it can truly be said that, metaphysically speaking, "they do not deserve to be" . . . in such a world, essences always remain, in themselves, pure possibles, and no wonder, since the very essence of essence is possibility.

Clearly enough, Christian theology could not tolerate such a philosophy, by which I simply mean that Avicenna's metaphysics of being could not appear, to any Christian, as a philosophically acceptable interpretation of reality . . . [here, Gilson mentions the

the Divine Ideas: *Rep. Paris. I-A*, d. 36," *Medioevo* 24 (1998): 377–378; Scotus, *In Sent.* I, d. 36, q. 3, nn. 30–31, n. 47, in Noone, "Scotus on the Divine Ideas," 441.

condemnations of 1277] . . . But, where there is no existence, how could there still be liberty? The radical newness of truly free acts, that fundamental character which Bergson has so remarkably brought to light in his analysis of free will, has its original source much less in duration itself than in the very act of existing, by which enduring things themselves endure. Things are not because they last; they last because they are, and, because they are, they act. Everything is free in a Christian universe, since even what is binding law to matter is freedom to God. But there is nothing in this world of sense to compare with man in this respect. From the point of view of his body, man's freedom is but God's own freedom, while, as a mind, man has access within the limits of his essence to a freedom which is truly *his*. Each and every man, then, in order both to be and freely to act, must needs be a being which *is*. And how could he be that if he were but an existentially neutral essence, indifferent in itself to the very fact that it is?⁵³

Gilson has a variety of concerns in promoting "existentialism," but in this passage, the main concern has to do with the metaphysics of free action: Gilson thinks "existentialism" is the only view compatible with a non-determinist or libertarian view of free will. Gilson goes so far as to assert that everything is "free" in a Christian universe, since God's universal providence over all creation is not deterministically bound by the natures of things. Gilson's reason for making the connection between freedom and "existentialism" is that he thinks that free acts must be somehow grounded in actual existence, *rather than* in essence.

But this raises the question, why could it not be "grounded in" both? On both Aquinas's and Scotus's mature accounts of free will—both of which reject physical determinism—a significant factor in the kind of freedom that human beings have, is their *rational nature*.⁵⁴ For

⁵³ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 82–83.

⁵⁴ For Aquinas, cf. *STh.*, I, 83, 1. Scotus's mature position is that the will and the intellect "concur" in producing free actions. Cf. Patrick Lee, "The Relationship Between

Scotus, it is a function of their *essences* that both God and humans have real freedom, such that they are not determined or necessitated to act.⁵⁵ In further support of this, notice that *rocks are not free—even when they are actually existent*. I recognize that Gilson may have disagreed on this latter point, given what he says in the above passage about the “freedom” of all things in a Christian universe. But if so, he holds views about “freedom” that would sound highly paradoxical in an Aristotelian context which presupposes a strong contrast—in terms of freedom—between acting rationally *versus* acting by instinct or by external compulsion. Gilson’s tenet that everything that actually exists is free, would also be out of step with both Aquinas and Scotus, since both their accounts tie “freedom” so explicitly to intellect or rationality, in one way or another.⁵⁶ But of course, actual existence could still be a necessary condition for actual freedom; and indeed, this seems actually to be the case.

Scotus would still have agreed with Gilson that the created universe is absolutely open to God’s activity, since on Scotus’s view, God’s actions *ad extra* are not necessarily constrained by the natures of created things.⁵⁷ According to Scotus, neither are free human decisions determined by natural factors.⁵⁸ The upshot is the same in both cases: a free agent, whether divine or human, has a special and real “synchronic

Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus,” *Thomist: a Speculative Quarterly Review* 49:3 (1985): 322, 324.

⁵⁵ Scotus, *Lect.* I, d. 39, qq. 1–5, n. 40 (Vatican, XVII, 491): “Propter quod accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus—et qui hoc negat, indiget sensu et poena . . . Unde philosophus, arguens contra eos qui dicunt omnia evenire necessario, ducit eos ad impossibilia, sed ad aliqua notiora nobis in actibus nostris: quod tunc ‘neque oporteret negotiari neque consiliari’.”

⁵⁶ See John Boler, “Transcending the Natural: Duns Scotus on Two Affections of the Will,” *American Catholic Philosophical Quarterly* LXVII:1 (1993): 109–126.

⁵⁷ Henri Veldhuis, “Ordained and Absolute Power in Scotus’ *Ordinatio* I 44,” *Vivarium* 38:2 (2000): 226: “Scotus operationalizes *potentia absoluta* by posing that there is a real possibility for the opposite of any contingent state of affairs. Reality is an *open* reality, and God has access to this open universe of possibilities by his absolute (and ordained) power.”

⁵⁸ Scotus, *Lect.* I, d. 39, qq. 1–5, n. 40 (Vatican, XVII, 491).

power” for willing the opposite, even at the very moment of choice.⁵⁹ Thus, a divine creator would have the power to shape the course of the created universe from moment to moment in any way he desired, not being determined by any factors save the divine will itself.⁶⁰ Similarly, having theoretical and practical intellect allows humans to evaluate the rational desirability of different options, and even to choose against the strongest animal instinct. Obviously, whether a rational nature could issue in any free acts without *actually existing*, is a moot point. If we are going to say that “freedom must be grounded in actual existence,” this can only be a way of saying that something must actually exist in order to be free. But no-one who disagrees with that, can reasonably be said to represent a Scotist metaphysic in doing so: Scotus would have seen the obvious, that something must first actually exist in order to be free.

In summation, the issue of “essentialism vs. existentialism” seems to be orthogonal to the question of what it takes for an action to be free, and to the further question of whether those conditions are ever met. What is really important for deciding whether something is free, has little to do with deciding whether its existence is distinct from its essence—and little to do with deciding whether it actually exists. The whole question of freedom is a moot point for things that do not exist, since indeed there *are* no such things. Instead, the question of freedom has everything to do with *what kind of essence* the thing has.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 54 (Vatican, XVII, 497): “Ex hoc apparet quomodo est contingentia in effectu: nam sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, prout est in actu primo, et habet sic libertatem in actu primo ad actum secundum, ita quod in illo instanti et pro illo instanti quo habet unam volitionem respectu alicuius, potest nolle illud et potest habere actum oppositum—ita voluntas divina . . . unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse . . .”

⁶⁰ Veldhuis, “Ordained and Absolute Power in Scotus’ *Ordinatio* I 44,” 226: “Scotus operationalizes *potentia absoluta* by posing that there is a real possibility for the opposite of any contingent state of affairs. Reality is an *open* reality, and God has access to this open universe of possibilities by his absolute (*and* ordained) power.”

The Ontological Status of Possibles

One Scotist view that Gilson associates with “essentialism” is the Avicennian idea that essences have their own reality according to which they are, in themselves, “indifferent to actual existence.” This is a hard saying, because it sounds as if it implies that there are things that do not exist. The idea of a Platonic heaven of abstract essences, or a Meinongian palace of merely subsistent *possibilia*, is in the offing. On this picture, creatable essences would have two modes—one of being, but not actually existing, and another mode of actually existing. Remember the passage from *Jean Duns Scot* cited above, which mentions an essence that is “dénuée de l’esse.” In a parallel passage, Gilson attempts to give Scotus’s doctrine on this point:

Presented by the will of God to His mind as “creable things,” those intelligible natures have a being of their own, an *esse* which is their being *qua* possibles. Let us take an example: man as conceived by the divine mind. It is an object of divine knowledge which may, if God so wills, be endowed with actual existence. It is not yet *a* man, but it is not nothing. It cannot be nothing, since it is a possible. Let us say then that it has a sort of “abridged being,” an *ens diminutum*, that is, such a being as is required for it to be at least a possibility . . . That is why, whenever there is essence there is being, and what we call existence is simply the definite mode of being which is that of an essence when it has received the complete series of its determinations. It is nothing new for it to be. Essence always is.⁶¹

Here Gilson is attempting to make sense of Scotus’s use of the concept of “*ens diminutum*,” which Scotus ascribes to concepts in the mind. Gilson takes “*ens diminutum*” to be roughly equivalent to possible being—conceived of as a type of real being that is somewhat less than the being of actuality; and so, he ascribes belief in a Meinongian or Platonic palace of “possibles” to Scotus. Gilson justifies this inter-

⁶¹ Gilson, *Being and Some Philosophers*, 85–86.

pretation, based on Scotus's Avicennian affirmation that a common nature has a "unity of its own" that is logically prior to the actual existence of any particular individual.⁶² In the above passage, Gilson associates this Avicennian idea of the proper being of an essence, with the "intelligible being" that Scotus ascribes to things insofar as they are cognized by God's intellect. (Scotus uses "*esse diminutum*" as a synonym for "*esse intelligibile*.") Since all things are cognized by God eternally, the consequence is that all essences have "abridged being" eternally.

It is true that Scotus follows Avicenna, in ascribing a "proper being" or a "real unity less than numerical" to essences, which is on his account distinct from their individual being.⁶³ As Avicenna had said, "equinity in itself is only equinity"—that is, equine essence does not include anything other than the features that are naturally characteristic of horses. The implication is that it does not include particularity, individuality, or universality. Taking this cue from Avicenna, Scotus concludes that the essence must receive individuality derivatively, by association with an individuating principle that is "formally distinct" from it.⁶⁴ But if that is so, it follows that the common nature or essence must be a distinct real factor in the individual concrete thing, possessing its own reality and unity, over and above the individual unity. This is just what causes Scotus to be commonly labeled a "realist" with regard to "common natures." And it is equally true that Aquinas denies this, that the common nature has any such "unity" of its own. On this matter, see Joseph Owens's seminal article, "Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics."⁶⁵ Owens shows

⁶² Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, pt. 1, qq. 1, 6. Cf. Joseph Owens, "Common Nature: a Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics," *Mediaeval Studies* 19 (1957): 1–14.

⁶³ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 3, pt. 1, q. 1.

⁶⁴ *Ibid.*, q. 1, q. 6.

⁶⁵ *Mediaeval Studies* 19 (1957): 1–14.

that Scotus's doctrine is frankly incompatible with Aquinas, on this matter:

In St Thomas the denial of unity [to the essence as such] is accepted without qualification. Accordingly, the common nature cannot have any proper being of its own . . . For Duns Scotus, on the contrary, the Avicennian denial of unity to the common nature is qualified. Only numerical unity is denied to it as such. A unity lesser than numerical, minor unity, is found in the common nature as the necessary basis for universality and for specific resemblance and diversity.⁶⁶

It is likely that this Avicennian ascription of "real unity" to the common nature on Scotus's part, provides the impetus for some of Gilson's criticisms and unfavorable comparisons with Aquinas.

But it does not justify these criticisms. Despite the "real unity" he ascribes to an essence as such, it does not follow on Scotus's view that essences exist in some sort of Platonic heaven before being instantiated. In fact, Scotus explicitly rejects this Platonic or Meinongian picture, which he associates with Henry of Ghent.⁶⁷ For Scotus, the "pre-existence" of creatable essences in God's mind is merely ideal and is no way real.⁶⁸ Scotus deliberately emphasizes that when God chooses to actualize some created essence for the first time, God is bringing something entirely new (*novum*) into existence.⁶⁹ This implies that the es-

⁶⁶ *Ibid.*, 13.

⁶⁷ Scotus, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 27 (Vatican VI, 280): "Ad quod specialiter videtur esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse existentiae, quia secundum Augustinum V Super Genesim 7 'non aliter novit facta quam fienda'; praecognovit ergo esse existentiae sicut esse essentiae, et tamen propter istam relationem fundatam non concedit aliquis 'esse existentiae' fuisse verum esse tale, scilicet verum esse existentiae ab aeterno; ergo pari ratione nec concedendum est de esse essentiae."

⁶⁸ *Ibid.* Richard Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition* (Oxford University Press, 2014), chapter 10.

⁶⁹ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 2, nn. 85–86 (Vatican, VII, 44–45): "[D]ico quod causa prima potest immediate producere aliquem effectum novum, absque omni novitate in ipsa causa . . . Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum

sence that God creates at a moment in time, does not really exist in any way, prior to being created. So Gilson's reading of Scotus is contradicted by Scotus's clear statements.

Then why does Scotus ascribe "*esse deminutum*" to possible essences in the divine intellect? As Scotus explains, the use of the term "*deminutum*" in his phrase "*esse deminutum*" functions semantically as a "*distrahens*," otherwise known as an adjective "*alienans*," as e.g. the word "fake" in "fake money," or "dead" in "dead person."⁷⁰ So, "*ens deminutum*" is not a kind of real being, however "lessened." Scotus acutely points out that, if this picture of possible essences which Gilson ascribes to him is true, then it would follow, absurdly, that creation is eternal(!) and that nothing could ever be destroyed or annihilated.⁷¹ Instead of being destroyed, something could only ever return to its eternal state of having "*esse essentiae*," i.e., the degree of being that the target view ascribes to essences in themselves.⁷² On Scotus's view, then, the saying that "essence is prior to existence" can only be a way of saying that created essences have no necessity of existence in themselves. Here, Scotus is vindicated as a good Thomist, in that he denies that created things have any necessity of *any kind* of existence, in themselves. That is, Scotus denies that created things have an eternal quasi-existence of their own.

On the subject of "*ens diminutum*" in Scotus, see Armand Maurer's seminal article, "*Ens Diminutum*: A Note on its Origin and

producere, pro tunc quando vult illum effectum novum esse." Cf. *Ibid.*, I, d. 36, q. un., nn. 13–14 (Vatican, VI, 275): "[C]reatio est productio de nihilo; sed si lapis ab aeterno prae habuit verum esse reale, ergo quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo simpliciter."

⁷⁰ *Ibid.*, I, d. 36, q. un., nn. 32–34 (Vatican, VI, 282–283). I am indebted to Richard Cross for insight into the implications of this passage.

⁷¹ *Ibid.*, nn. 17–18 (Vatican, VI, 277).

⁷² *Ibid.*, n. 18 (Vatican, VI, 277): "sexto . . . sequitur quod non possit aliquid annihilari: sicut enim producitur de ente secundum essentiam, ita videtur redire in ens secundum essentiam, non in nihil."

Meaning.”⁷³ This article is a good introduction to the origin of the concept in medieval philosophy, as stemming from an Arabic mistranslation of “*loipon*” in Aristotle’s *Metaphysics* VI, ch. 4, 1027b33. Aristotle had originally said that the ten categories represent being in the true sense, while “being in the mind” and “accidental being” belong to the “remaining” (*loipon*) category of being. The correct reading of this, would probably imply that “being in the mind” is not a distinct type or genus of being. However, the Arabic translation rendered “*loipon*” as “*nāquis*,” i.e. “diminished”—with the connotation that “being in the mind” was a real type of being, only somehow lessened. Scotus continued using the Latin translation of the Arabic word, but in his mature works he is careful to avoid the implication that “*ens diminutum*” is a distinct type of being.⁷⁴

Philosophy of Creation and Divine Simplicity

As is well known, Scotus holds that God’s essence and will are “formally distinct,” since the content of the divine essence is necessary, while the content of God’s creative will is contingent. Gilson charges that Scotus’s doctrine of creation introduces composition between God’s essence and God’s actual existence:

For Duns Scotus . . . to attach creation to the divine essence would be to think of it as the operation of a nature, not as a free

⁷³ *Mediaeval Studies* 12 (1950): 216–222.

⁷⁴ As Peter King points out, Scotus’s mature account has it that “diminished” and “objective” being is not really a form of being at all—it has “no independent ontological standing.” *Idem*, “Duns Scotus on Mental Content,” in *Duns Scot a Paris: 1302-2002*, ed. Boulnois, Karger, Solere, and Sondag (Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2004), 85. King discusses an analogy from Scotus, which eventually proved problematic in its implications: “Scotus explains the relation between diminished being and ordinary being as a version of the relationship of being *secundum quid* to being *simpliciter*, likening it to Aristotle’s case of the Ethiopian who is white in respect of his teeth but black overall . . .” (*ibid.*, 83). However, King continues: “A salient feature of the analogy—the feature with which I believe Scotus became dissatisfied—is that it makes diminished being a kind of *being* in the first place . . . [W]hen Scotus returns to the subject in his Paris lectures, he gets rid of anything that suggests the ontological reading of diminished being” (*ibid.*, 84).

act. This is a necessary consequence in a philosophy in which the essence of God is not his pure act of *esse*. In order to assure the free character of the act of creating, Duns Scotus must locate its root, not in God's essence but in his will.⁷⁵

Gilson is saying that Scotus associates creation with the will, rather than the divine essence as such; but he ascribes this to Scotus's refusal to identify the divine essence with the divine act of existing. Gilson is asserting that Scotus's formal distinction between the divine essence and the divine will, introduces composition into God: in Scotus's philosophy, "the essence of God is not his pure act of *esse*."

It is true that Scotus posits the actual content of creation to pertain to the divine will, rather than to the divine essence as such. Scotus clearly states that the content of God's knowledge and will with respect to actual creaturely essences is contingent.⁷⁶ By contrast, the content of the divine essence is not contingent, but necessary. Scotus thinks that although every act that is really intrinsic to God is also metaphysically necessary, the actual *content* of God's act of knowing and willing, could really have been otherwise.⁷⁷ Otherwise, he thinks, it would be impossible for there to be any contingency in created reality.

But of course, for Scotus, the divine will as a power or capacity, is precisely a power *of the divine essence*—notwithstanding that they are "formally distinct."⁷⁸ In Scotus's philosophy, as we have already seen, "formal distinction" obtains between items that are "really the same" but have differing proper concepts. That is to say, items that are "formally distinct" are metaphysically inseparable aspects of a single substance. As is well known, Scotus also sets a formal distinction between God's various attributes, and between God's attributes and God's

⁷⁵ Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 460, n. 102. (Gilson cites Scotus, *Quodlibet* 8, 7, and says that Scotus here has *STh.*, I, 45, 6 in mind.)

⁷⁶ Scotus, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 2.

⁷⁷ *Ibid.* Scotus, *Lect.* I, d. 39.

⁷⁸ Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, pt. 1, q. 4.

essence.⁷⁹ To this extent, Scotus has a notably weaker doctrine of divine simplicity that Aquinas does. But perhaps the weaker statement of the doctrine is more metaphysically plausible, and does not really detract from the doctrine of God as “*actus purus*.” After all, Scotus’s ascription of infinite perfection to God still excludes the possibility of any composition.⁸⁰

Gilson seems to be thinking that Aquinas “attaches” the act of creation more closely with God’s essence than Scotus does, on the grounds that Aquinas’s account of simplicity is so strong: in the Thomist picture, bracketing the distinctions between the persons, there are *absolutely no true distinctions in the divine essence*.⁸¹ Whereas, by contrast, Scotus associates the act of creation with the will, which chooses from among the possibilities which were represented to it, by the divine intellect; and he sets formal distinctions between the divine will, the divine intellect, and the divine essence.

Conclusion

Gilson ascribes “essentialism” to Scotus, viewing Scotus as a Christian thinker who was seduced by the Greeks and their worship of essences and forms. In Gilson’s telling, Plato, Aristotle, and the Arabic commentators, “reduced” true being to the being of an essence. It was reserved for Thomas Aquinas to discern the “*actus essendi*” as a unique item in reality—i.e., the actuality of an essence, freely granted by God.

But we can see that Scotus, too, has benefited from Aquinas’s insight—as critical of Aquinas as he sometimes is. Although we may leave the credit for discovering the *actus essendi* with Aquinas, we can see that Scotus’s own doctrine is consistent with a true distinction between essence and existence—and indeed, Scotus’s doctrine explicitly

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, qq. 1–4.

⁸¹ *STh.*, I, 3.

requires it. Although Aquinas and Scotus disagree on many important issues, this is not one of them.

ÉTIENNE GILSON, DUNS SCOTUS, AND ACTUAL EXISTENCE: WEIGHING THE CHARGE OF “ESSENTIALISM”

SUMMARY

Étienne Gilson juxtaposes what he calls Aquinas’s “existentialism” to what he calls Scotus’s “essentialism.” For Gilson, “existentialism” is philosophical truth, the only view compatible with an authentically Christian metaphysic, while “essentialism” is a Hellenic mistake that seduces Christian philosophers by appealing to the idolatrous desire to reduce reality to what is intelligible. In this paper, the author attempts to describe the difference between “essentialism” and “existentialism” as understood by Gilson. Then, he assesses the case for attributing “essentialism” to Scotus, based on an assessment of Scotus texts and secondary scholarship.

KEYWORDS

existentialism, essentialism, *actus essendi*, Duns Scotus, essences.

REFERENCES

- Boler, John. “Transcending the Natural: Duns Scotus on Two Affections of the Will.” *American Catholic Philosophical Quarterly* LXVII:1 (1993).
- Cross, Richard. “Duns Scotus on Essence and Existence.” *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1 (2013).
- Cross, Richard. *Duns Scotus’s Theory of Cognition*. Oxford University Press, 2014.
- Cross, Richard. “Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy.” *Antonionum* 76:1 (2001).
- Dumont, Stephen D. “The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick.” *Medieval Studies* 49:1 (1987).
- Dumont, Stephen D. “Transcendental Being: Scotus and Scotists.” *Topoi* 11 (1992).
- Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Trans. & ed. Paul Spade. Hackett: Indianapolis, 1994.
- Gilson, Étienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. University of Notre Dame Press, 1956, reprint 1994.
- Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.
- Gilson, Étienne. *God and Christian Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1941.
- Gilson, Étienne. *Elements of Christian Philosophy*. Doubleday and Company, 1960.

- Gilson, Étienne. *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Études de philosophie médiévale XLII. Paris: J. Vrin, 1952.
- King, Peter. "Duns Scotus on Mental Content." In *Duns Scot a Paris: 1302-2002*. Ed. Boulnois, Karger, Solere, and Sondag. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2004.
- Lee, Patrick. "The Relationship Between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus." *Thomist: a Speculative Quarterly Review* 49:3 (1985).
- Maurer, Armand. "Ens Diminutum: A Note on its Origin and Meaning." *Mediaeval Studies* 12 (1950).
- Noone, Timothy. "Scotus on the Divine Ideas: *Rep. Paris. I-A*, d. 36." *Medioevo* 24 (1998).
- Owens, Joseph. "Common Nature: a Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics." *Mediaeval Studies* 19 (1957).
- Scotus. *Ordinatio*. Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
- Veldhuis, Henri. "Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44." *Vivarium* 38:2 (2000).
- Wolter, Allan B. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. Franciscan Institute, 1946.

The Internet Sources

- Aquinas, St. Thomas. *De Ente et Essentia*. Translated as: *Aquinas on Being and Essence*. A translation and interpretation 1965. Adapted and html-edited by Joseph Kenny, O.P. Available online at: <http://dhspriority.org/thomas/DeEnte&Essentia.htm>
- Aquinas, St. Thomas. *The Summa Theologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947. Available online at: <http://dhspriority.org/thomas/summa/>

Natalia Kunat

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Polska

REALIZM FILOZOFICZNY W UJĘCIU ÉTIENNE GILSONA

Étienne Gilson był znakomitym historykiem filozofii, mediewistą, odnowicielem tradycji scholastycznej. Jako wybitny znawca filozofii św. Tomasza z Akwinu, wniósł on znaczący wkład do współczesnego renesansu myśli tomistycznej. Występował też jako obrońca realizmu tomistycznego, w którym za punkt wyjścia przyjmował realne istnienie rzeczywistości. Podstawowym wyznacznikiem jego filozofii stał się metafizyczny realizm.¹ Gilsona koncepcję realizmu niekiedy określa się jako filozofię zdroworozsądkową. Polega ona na odniesieniu poznawczym do rzeczy, która istnieje niezależnie od ludzkiego poznania.²

Przeprowadzone przez Gilsona historyczne analizy myśli nowożytnej, zwłaszcza René Descartesa i Immanuela Kanta, są ważnym studium pogłębiającym rozumienie dziejów filozofii, w tym zagadnienia realizmu filozoficznego. Gilson uważał, że nowożytny idealizm “ze-psuł” podstawy ludzkiej umysłowości. Można ją “naprawić” jedynie na

¹ Por. Jan Sochoń, “Gilson Étienne,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2002), 785–786.

² Zob. Étienne Gilson, “Existence and philosophy,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 21 (1946): 4–16.

drodze rezygnacji z idealizmu na rzecz filozoficznego realizmu.³ W niniejszym artykule zostanie podjęta próba przedstawienia podstaw realizmu, o którym pisał i który propagował Étienne Gilson.

Wyznaczniki poznania realistycznego

Wyjaśnienie realizmu ludzkiego poznania wymaga uznania istnienia realnych bytów. Francuski filozof, krytykując koncepcje poznania budowane na gruncie kartezjanizmu czy kantyizmu, podkreśla, że fenomen ludzkiego poznania daje się uzasadnić jedynie poprzez afirmację realnie istniejących bytów. W tym kontekście zwraca on uwagę na akt istnienia jako konstytutywny czynnik filozoficznego realizmu.

W latach 30-tych XX w. Gilson wyodrębnił i podkreślił zagadnienie istnienia w Tomasza z Akwinu koncepcji bytu (zwanej też *egzystencjalną koncepcją bytu*). Przewodnią myślą tej koncepcji jest to, że bytem jest konkretna rzecz złożona z istoty oraz proporcjonalnego do niej istnienia. Istnienie (*esse*) sprawia, że “coś jest”—to ono aktualizuje istotę. Istnienia jednak nie można wyrazić w pojęciu; jako akt prosty i bezpośredni jest ono niepojęciowe. W pojęciu ujmuje się jedynie treści rzeczy. Niepojęciowe istnienie jest podstawą bytowania, czyli zasadniczym, koniecznym elementem bytu.⁴ Samo istnienie nie wystarcza jednak, aby można było mówić o bycie. Tylko związek istoty z istnieniem stanowi o rzeczywistości bytu—o jego całości i realności.⁵

Sformułowanie egzystencjalnej koncepcji bytu nie zakończyło dyskusji na temat istnienia jako podstawy realizmu poznawczego. Co więcej, próby odrzucania istnienia, bądź też umniejszenia jego roli

³ Por. Curtis L. Hancock, “Dlaczego Gilson? Dlaczego teraz?,” *Studia Gilsoniana* 2 (2013): 9–10.

⁴ Zob. szerzej na ten temat Natalia Kunat, “Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona,” *Studia Gilsoniana* 5:3 (2016): 451–464.

⁵ Zob. szerzej na ten temat Étienne Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak (Warszawa 1965), 69–106.

w bycie na rzecz istoty jako najważniejszego czynnika konstytuującego byt, przybrały na sile. Istnienie zaczęto traktować jedynie jako element przypadłościowy bytu, mniej ważny od istoty. Zdaniem Gilsona, rugowanie kwestii istnienia oznacza dominację prądów esencjalistycznych, funkcjonujących przede wszystkim w ramach filozofii nowożytnej. Wielką pokusą filozofii esencjalizujących pozostawało “zapomnienie o istnieniu,” pociągające za sobą skupienie uwagi na porządku treściowym. Zwolennicy takiego podejścia odcisnęli zasadnicze piętno na idealizmie, powodując, że nadrzędną rolę w bycie przyznano esencjom-istotom, co uniemożliwiło poznawczy dostęp do porządku istnienia.⁶

W tym kontekście ważne wydaje się być stanowisko Kanta, który próbował zdefiniować znaczenie terminu *istnienie*. W *Krytyce czystego rozumu*, analizując ontologiczny dowód na istnienie Boga, stwierdza on, że “«istnienie» nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy.”⁷ Innymi słowy, nie można wskazać żadnej różnicy między pojęciem rzeczy związanej z istnieniem, a pojęciem rzeczy bez istnienia. Takie stwierdzenie oznacza, że istnienia nie sposób wyrazić poprzez pojęcia. Gilson, komentując Kanta, zwraca uwagę, że

z jednej strony—pierwsze co chcemy wiedzieć o jakimkolwiek poznawalnym przedmiocie, jest to, czy istnieje . . . Z drugiej strony, ponieważ pojęcie jakiejś rzeczy realnej nie różni się niczym od pojęcia tejże rzeczy tylko możliwej, nasze przedstawienie pojęciowe tego, co realne, jest z natury ślepe wobec faktu istnienia.⁸

Problem Kanta nie polega na tym, że odrzuca on kategorię istnienia, lecz na tym, że podaje argumentację za tym, że istnienie jako takie nie ma znaczenia. Według Kanta, zdanie “x jest/istnieje” nic nie stwierdza,

⁶ “Kartezjusz dowiódł, że jego istnienie jest istnieniem rzeczy myślącej.” Zob. Étienne Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz (Warszawa 2001), 125.

⁷ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden (Warszawa 1986), 339.

⁸ Gilson, *Byt i istota*, 8.

ponieważ istnienie niczego nie dodaje do przedmiotu. Istnienie jest tylko predykatem, nie stanowi realnej własności bytu (rzeczy).

Redukcja tego, co rzeczywiste, do tego, co ujmowalne w pojęcia, stała się przyczyną pominięcia (w filozofii) istnienia jako elementu subontycznego. Stąd w idealizmie poznanie oznacza operację na ideach-pojęciach, nie dotyczy natomiast wyjaśnienia świata bytów realnie istniejących. Natomiast Gilson uważa, że ważniejszym od pojęcia aktem poznawczym jest sąd, jako że ten zwykle odnosi się do istniejących rzeczy. Stanowiska esencjalistyczne sytuują na pierwszym planie kategorię *istoty*, podczas gdy egzystencjalistyczne—istnienie jako “bycie w świecie.” Prowadzi to do przekonania, że dla zwolenników esencjalizmu istnienie nie ma żadnego poznawczego znaczenia.

Gilson używał wyrażenia “egzystencjalnej granicy filozofii.” Nie ma ono nic wspólnego z filozoficznym nurtem egzystencjalizmu. Znajduje zaś ono swe wyjaśnienie wewnątrz realizmu tomistycznego. Przekroczenie “egzystencjalnej granicy filozofii,” czyli wyjście poza ramy istnienia, oznaczałoby przejście na obszar czystej myśli spekulatywnej.⁹ Jeżeli zatem byt ma stanowić fundament wiedzy o rzeczywistości, to konieczne jest przywrócenie należnego miejsca istnieniu, które w strukturze rzeczywistości decyduje o bytowaniu rzeczy. Gilson stwierdza, że “prawdziwy realizm nie odnosi się ani tylko do istoty, ani tylko do rzeczy; jest to realizm «bytów».”¹⁰ Dlatego istnienie stanowi zasadniczy czynnik rzeczywistości, będący racją bytowego realizmu.

Poglądy Gilsona, dotyczące kwestii realizmu filozoficznego, ewoluowały. Podstawowe stanowisko, które określał mianem realizmu metodycznego, uformowało się w dyskusji nie tylko z prądami idealistycznymi, ale również z realizmem neoscholastyków, między innymi, kardynała D. Merciera. Mercier i jego uczniowie (np. L. Noël) próbo-

⁹ Kartezjańskiego *cogito*, czy idealizmu kantowskiego. Por. Jan Sochoń, “Koncepcja Boga w tomizmie egzystencjalnym Étienne Gilsona,” w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski (Warszawa 2007), 23.

¹⁰ Gilson, *Byt i istota*, 259.

wali wprowadzić na teren tomizmu główne idee filozofii subiektywistycznej (kartezjanizm, kantyzm). Punktem wyjścia ich analiz był aprioryczny przedmiot poznania. Celem ich dociekań, z kolei, było uzgodnienie filozofii idealistycznej z filozofią realistyczną.

Gilson, oponując wobec poczynąń przedstawicieli szkoły lowańskiej (Mercier, Noël), neguje tym samym realizm pośredni i bezpośredni realizm krytyczny. W ich miejsce proponuje przyjęcie realizmu metodycznego, według którego należy zrezygnować z prób dowodzenia istnienia świata zewnętrznego.¹¹ Jego zdaniem bowiem, dzieje myśli filozoficznej dostatecznie wyraźnie ukazują, że nie ma możliwości przejścia z porządku myśli do porządku rzeczy, a każde tego typu dążenie prowadzi do idealizmu.¹² Realizm metodyczny przyjmuje istnienie świata zewnętrznego od początku swoich rozważań, jako podstawowe założenie metodologiczne.

Realizm metodyczny nie jest stanowiskiem naiwnym, jest świadomy „siebie,” swojej wartości i celu. Stąd też zasadnie odrzuca on idealizm jako koncepcję skażoną błędami poznawczymi.¹³ Na tle innych realizmów (np. realizmu krytycznego), realizm metodyczny wyróżnia się tym, że nie wychodzi od warunków poznania, lecz od realnie istniejącej rzeczy (bytu). Zdaniem Gilsona, metodyczny realizm można uzasadnić negatywnie lub pozytywnie. Negatywnie przez wykazanie błędów stanowiska idealistycznego, pozytywnie przez ukazanie oczywistości zasad realizmu—przede wszystkim bezpośredniego ujęcia istnienia rzeczy.¹⁴

Gilson zwraca uwagę na to, że skoro można mówić o metodycznym realizmie, który przyjmuje za punkt wyjścia *esse* (byt), to należy

¹¹ Zob. szerzej na ten temat: Étienne Gilson, *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), 8–32.

¹² Por. *ibid.*, 7–14. Por. także Stanisław Judycki, „Realizm i idealizm,” http://www.kul.pl/files/108/Realizm_i_idealizm.pdf, dostęp: 17.05.2017.

¹³ Por. Antoni B. Stępień, „Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania,” w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1 (Lublin 1999), 75.

¹⁴ Por. Gilson, *Realizm tomistyczny*, 29–32.

też przyjąć istnienie metodycznego (kartezjańskiego) idealizmu, uznającego w punkcie wyjścia *nosse* (myślenie). Niestety, jak dodaje Gilson: “Tak długo—w mniejszym lub większym stopniu—będzie się płaciło haracz metodzie idealistycznej, jak długo będzie się stawiało przed rzeczywistością jakikolwiek stan świadomości—czy to będzie «bierne doznawanie», czy też «coś ujmowanego poznawczo».”¹⁵ Metoda idealistyczna bowiem rozpoczyna od poszukiwania niezbędnych warunków do wyjaśniania, rozumianego jako czynność czysto myślowa.¹⁶ Metoda realistyczna natomiast—którą Gilson uznaje za najbardziej podstawową, niezbędną dla racjonalnego zrozumienia rzeczywistości i niewiuklaną w żadne idealistyczne teorie—dostrzega fakt oddziaływania rzeczy realnie istniejących na ludzką myśl: to rzecz implikuje myśl, to byt jest warunkiem poznania.¹⁷

Gilson, przyjmując realistyczne założenia poznawcze, stara się wykazać, że również stosunek metody do przedmiotu jest w realizmie inny niż w idealizmie. Idealizm, wychodząc od myśli, musi uznać pierwszeństwo metody przed bytem. Jest to jednak “ustanowienie metody i dopasowanie do niej, jak do łoża Prokrusta, rzeczywistości i okrojenie wszystkiego, co poza to łóżce wystawało.”¹⁸ Idealizm uznaje niezależność i samowystarczalność metody poznania, rozumie ją jako coś, co jest pierwotne w filozofii, co jest jej warunkiem i racją. W realizmie, z kolei, metodę określa rzeczywistość. Każda dostrzeżona przez człowieka rzecz otwiera przed nim zarówno możliwość poznania swej istoty, jak i możliwość uchwycenia, czym jest samo poznanie.¹⁹ Fran-

¹⁵ *Ibid.*, 47.

¹⁶ Por. Piotr Chojnacki, “Realizm metodyczny Étienne Gilsona,” *Studia Philosophiae Christianae* 5:2 (1969): 202.

¹⁷ Gilson, *Realizm tomistyczny*, 47.

¹⁸ *Ibid.*, 48

¹⁹ “Najniebezpieczniejszą metodą jest «metoda refleksyjna»; realista zadowala się «refleksją». Gdy refleksja staje się metodą, jest już nie tylko refleksją rozumnie kierowaną—czym być powinna—lecz refleksją, która zajmuje miejsce rzeczywistości. Gdy «metoda refleksyjna» jest wierna swej własnej istocie, zakłada zawsze, że ostateczny cel refleksji jest również pierwszą zasadą naszego poznania; stąd w sposób naturalny

cuski filozof zwraca uwagę na to, że realizm jest pochodną poznania rzeczy, podczas gdy idealizm jest rezultatem analizy myśli. Zasadniczym więc obowiązkiem filozofa realisty jest „rugowanie” wszystkiego, co nie komunikuje człowieka z istniejącą rzeczywistością.

Gilson broni realizmu, uzasadniając tezę o realnym i niezależnym (od podmiotu poznającego) istnieniu rzeczy. Nie jest to jednak uzasadnienie dyskursywne (pośrednie)—teza bowiem, że „rzeczy istnieją,” opiera się wyłącznie na intuicyjnym (bezpośrednim) stwierdzeniem pierwotnej oczywistości. Oczywistość istnienia realnych bytów staje się jednocześnie pierwotnym założeniem realistycznej metodologii i głównym argumentem odpierającym zarzuty formułowane przez idealistów.

Gilsona *vademecum* realisty

W odpowiedzi na problemy wygenerowane przez teoriopoznawczy idealizm, Gilson sformułował podstawowe reguły realizmu w esej pt. „*Vademecum* początkującego realisty.” Rozpoczął on od stwierdzenia, że „pierwszym krokiem na drodze realizmu jest uświadomienie sobie, że było się zawsze realistą.”²⁰ Zdaniem Gilsona, należy zdać sobie sprawę z oczywistego faktu, że każdy człowiek w swoim poznaniu i działaniu jest realistą. Nawet ci filozofowie, którzy są zagorzałymi zwolennikami myślenia krytycznego, myślą zawsze realistycznie, gdy tylko zapominają o odgrywanej przez siebie roli—roli filozofa idealisty.²¹

wynika, że ostateczny cel analizy powinien wirtualnie zawierać całość tego, co zostało zanalizowane; wreszcie zaś: że to, czego nie można odnaleźć, gdy się przyjmuje za punkt wyjścia ostateczny cel refleksji, albo w ogólnie nie istnieje, albo też może być słusznie traktowane jako nie istniejące. W ten sposób dochodzi się do wykluczenia z poznania, a nawet z samej rzeczywistości, tego, bez czego poznanie w ogóle by nie istniało.” Étienne Gilson, „*Vademecum* początkującego realisty,” w: tenże, *Realizm tomistyczny*, 56.

²⁰ *Ibid.*, 52.

²¹ Interesujące jest to, że Gilson w swojej polemice z idealizmem stosuje zasadnicze metody uzasadniania swych tez opierające się na logicznej spójności oraz uwzględnia-

Kolejną zasadą realisty w konfrontacji z idealizmem jest unikanie polemiki na obcym dla siebie (tzn. idealistycznym) gruncie. Idealistyczne pytania bowiem zawierają już w sobie idealistyczne odpowiedzi. Realista powinien więc generalnie kwestionować pytania stawiane przez idealistę, ponieważ te nie uwzględniają realistycznych odpowiedzi. Przykładem takiego pytania jest: “Dlaczego rzecz pochodzi od myśli?” Można w nim zauważyć pomieszanie zasadniczych porządków, które są niezgodne z duchem realizmu. Dla realisty źródłem wiedzy jest rzeczywistość, a nie myślenie—to myśl pochodzi od rzeczy, a nie odwrotnie.²² Według Gilsona, należy nabrać dystansu do samego terminu *myśl*. Stanowi ona bowiem tylko pewien element poznania, a nie jego źródło. Filozofując, realista poznaje, nie koncentruje się na myśleniu. Myślenie jest dla niego tylko aktem porządkowania wiedzy. Punktem wyjścia realizmu nie jest więc myśl o bycie, lecz poznanie realnie istniejącego bytu. Podczas poznania, z kolei, przedmiot (realny byt, rzecz) “objawia się” podmiotowi. Tymczasem na gruncie filozofii idealistycznej porządek ten jest odwrócony. Idealizm, koncentruje się na myśli i ją czyni obiektem poznania, odcinając się tym samym od rzeczywistości.²³ Idealista, biorąc za punkt wyjścia idee, staje się w konsekwencji specjalistą od idei, “ideologiem,” podczas gdy realista, pozwalając “przemawiać” rzeczom, staje się “teoretykiem”—uczestnikiem swobodnego “teatrum” realnego świata osób i rzeczy.²⁴

jące bezpośredni kontakt z realnymi stanami rzeczowymi. Cechą charakterystyczną dowodzenia też przez Gilsona jest wydobycie argumentów przeciwników (w tym przypadku idealistów) oraz sprowadzeniu tych argumentów do absurdu (niedorzeczności). W teorii bytu ten zabieg określa się intuicyjno-redukcyjnym sposobem uzasadniania tez. Gilson w swoich analizach stosował również dowodzenie elenktyczne, polegające na obaleniu twierdzeń przeciwników. Trzeba pamiętać, że w ramach dowodzenia tez teorii bytu ważny jest kontekst rzeczowy związany z formami argumentacyjnymi. Zob. szerzej na ten temat Paweł Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej* (Lublin 2015), 130–140.

²² Por. Gilson, “Vademecum początkującego realisty,” 52.

²³ Por. Mieczysław A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania* (Warszawa 1995), 69.

²⁴ Por. Gilson, “Vademecum początkującego realisty,” 52–53.

Skoro nie jest wskazane przechodzenie “od myśli do rzeczy,” to nie powinno się również—zdaniem Gilsona—pytać o to, czy można pomyśleć coś poza myślą. “To, co jest poza myślą, nie da się może naprawdę pomyśleć, jednak z pewnością wszelkie poznanie implikuje coś, co jest poza myślą.”²⁵ Idealista może pytać o to, na jakiej podstawie filozof realista stwierdza, że poznawana rzecz utożsamiana z rzeczą samą w sobie naprawdę odpowiada rzeczywistości. Dla Gilsona, ważne jest natomiast to, aby cały wysiłek poznawczy skoncentrować na rzeczy i do niej dostosować, właśnie po to, aby ująć rzecz taką, jaka ona jest i jaka jawi się w poznaniu zdroworozsądkowym.

Gilson podkreśla znaczącą rolę zdrowego rozsądku na płaszczyźnie filozofii realistycznej. Zdrowy rozsądek stanowi bowiem zasadniczy argument za realizmem filozoficznego poznania. Definiując zdrowy rozsądek, można określić go jako podstawową dyspozycję poznawczą, pozwalającą ująć rzeczywistość w jej najbardziej zasadniczych aspektach, manifestującą się w obrębie spontanicznego (przednaukowego) poznania.²⁶ Gilson pisze, że

obudzenie się intelektu zbiega się zawsze z ujęciem przez niego rzeczy, które natychmiast po ich postrzeżeniu są klasyfikowane według najbardziej oczywistych podobieństw. Z faktu tego, który nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek teorią, teoria powinna wyciągnąć wnioski. To właśnie, zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, czyni realizm. Dlatego każdy realizm jest filozofią zdrowego rozsądku.²⁷

Poznanie zdroworozsądkowe, określane mianem przednaukowego, stanowi bazę tak dla filozofii, jak i dla innych nauk. Odgrywa ono ważną rolę w precyzowaniu, kształtowaniu oraz uzasadnianiu wiedzy.²⁸

²⁵ Por. *ibid.*, 53.

²⁶ Por. Wojciech Daszkiewicz, “Zdrowy rozsądek,” w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2008), 909.

²⁷ Gilson, “Vademecum początkującego realisty,” 54.

²⁸ “Nie wynika stąd, że zdrowy rozsądek—wyjaśnia Gilson—jest filozofią, wszelka jednak zdrowa filozofia z góry go zakłada i ufa mu, będąc obowiązana tylko—ilekroć to

Poznanie filozoficzne, jako zorganizowane i uzasadnione, jest niczym innym, jak zwieńczeniem poznania zdroworozsądkowego. Z jednej strony, poznanie zdroworozsądkowe dystansuje się względem twierdzeń filozoficznych, których treści nie są zgodne z naturalnym ludzkim doświadczeniem. Z drugiej natomiast, filozofia, mimo że wychodzi ze zdrowego rozsądku, to jednak nie sprowadza się do niego. Poznanie zdroworozsądkowe charakteryzuje się wieloaspektowością i spontanicznością. Poznanie filozoficzne jest wiedzą zorganizowaną wokół właściwego sobie przedmiotu, celu i metody.²⁹ Oczywiście, z idealistycznego punktu widzenia, poznanie zdroworozsądkowe nie odgrywa pozytywnej roli w wyjaśnianiu rzeczywistości, a nawet jest utożsamiana z poznaniem naiwnym, które szkodzi rzetelnej refleksji filozoficznej.³⁰

Zdrowego rozsądku nie powinno się radykalnie przeciwstawiać racjonalnym procesom poznawczym. Wiedza zdroworozsądkowa jest pewną formą poznawczą, na podstawie której można rozwijać poznanie naukowe. Potrzebuje ona jednak dodatkowych czynników epistemologiczno-metodologicznych, które pozwolą dany materiał zdroworozsądkowy zaimplementować do filozofii.³¹ Zdaniem Gilsona, zdroworoz-

będzie potrzebne—odwołać się od zdrowego rozsądku będącego w błędzie do zdrowego rozsądku bliższego prawdy. Tak postępuje nauka, która nie jest krytyką zdrowego rozsądku, lecz krytyką jego kolejnych przybliżeń do rzeczywistości.” Gilson, “Vademecum początkującego realisty,” 54.

²⁹ Por. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, 29; Mieczysław A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć* (Lublin 1994), 249: “Z chwilą więc oczyszczania zdroworozsądkowego poznania z przypadkowych naleciałości poznawczych, z chwilą organizowania tego poznania poprzez wyznaczenie przedmiotu, celu, metody sprzężonej z intersubiektywnym procesem poznania—samo przednaukowe, zdroworozsądkowe poznanie przybierało postać poznania naukowego.”

³⁰ “Klasycznego przykładu takiego postępowania dostarcza Kartezjusz, który zapoczątkował kierunek liczenia się tylko z nauką, z zupełnym pominięciem zasad zdrowego rozsądku . . . Malebranche, a jeszcze bardziej Kant i potem prawie wszyscy nowożytni filozofowie, doprowadzili metodę nieliczenia się ze zdrowym rozsądkiem do ostatecznych granic, określając wszelkie dane przednaukowe zdrowego rozsądku krótkim mianem naiwności . . .” Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, 52.

³¹ Por. Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*, 143.

sądkowa wiedza otrzymuje takie dodatkowe czynniki właśnie ze strony filozofii realistycznej.³² Ponadto “nauka i filozofia świadczą swoją historią, że zdrowy rozsądek dzięki metodycznemu użytkowaniu swych możliwości posiada zdolność inwencji twórczych. Należy zatem skłaniać go do bezustannego przeprowadzania krytyki wniosków, do jakich doszedł, co jest równoznaczne z zachęcaniem go, aby pozostał sobą, nie zaś, aby się siebie wyrzekał.”³³

Gilson zwraca uwagę na użycie terminu *inwencja* i stwierdza, że podobnie jak wiele innych słów został on skażony idealizmem. Francuski myśliciel uważa, że *inwencja* nie może oznaczać tworzenia (w tym przypadku tworzenia sztucznego ekwiwalentu realnego świata), ale jest odkrywaniem tego, co rzeczywiste. W kontekście realizmu nie można zatem mówić o “stwarzaniu” przedmiotu poznania. Przedmiotem poznania jest rzecz, a istnienie tej rzeczy—zasadniczym czynnikiem w procesie poznania.³⁴

Zdaniem Gilsona, idealizm wydaje się być wewnętrznie spójny, logiczny, a przez to—atrakcyjny. Idealizm jest jednak spójny jedynie logicznie, jako system funkcjonujący na podstawie praw logiki (myślenia). Idealisci nie wyjaśniają, na czym polega wewnętrzna logiczność ich systemu i skąd się ona bierze. Koncentrują się oni wyłącznie na logicznych relacjach w obrębie myśli, nie biorąc pod uwagę samych rzeczy. Cała siła idealizmu polega jedynie na argumentacji logicznej, ponieważ “porządek i powiązanie pojęć zajmuje tutaj miejsce porządku i powiązania rzeczy.”³⁵

Kolejna reguła realisty mówi, że nie należy stawiać metody przed przedmiotem. Gilson podkreśla, że “uczony nigdy nie definiuje

³² Przedrefleksyjnym odzwierciedleniem poznania zdroworozsądkowego jest afirmacja istnienia rzeczy odbywająca się w sądzie egzystencjalnym. “Sąd egzystencjalny jest aktem stwierdzającym akt: aktem myśli, która stwierdza akt istnienia . . . Sąd egzystencjalny stwierdza złożenie podmiotu z jego aktem istnienia i łączy je w myśli tak, jak są już związane w rzeczywistości.” Gilson, *Byt i istota*, 249–251.

³³ Gilson, “Vademecum początkującego realisty,” 54.

³⁴ Por. *ibid.*

³⁵ Por. *ibid.*, 55.

na wstępie metody nauki, którą zamierza budować; co więcej, nauki fałszywe najpewniej można rozpoznać po tym, że metody ich są od nich samych wcześniejsze; metoda bowiem wynika z nauki, nie zaś nauka z metody.”³⁶ Filozofia realistyczna jest więc najpierw filozofią przedmiotu (bytu istniejącego realnie), a dopiero wtórnie filozofią metody. Albowiem to przedmiot wyznacza metodę, a nie odwrotnie. Nie można też wiedzieć, w jaki sposób poznaje się rzeczy, zanim się ich nie poznało. Stąd Gilson ironicznie stwierdza, że tylko całkowity idealista mógł napisać *Rozprawę o metodzie*.³⁷

W swojej krytyce realizmu, idealiści twierdzą, że realiści są skazani na nieomyłność. Zdaniem Gilsona jednak, “[r]ealista nie różni się od idealisty tym, że nie może się mylić, lecz przede wszystkim tym, że gdy się myli, to błędzi nie myśl niewierna samej sobie, lecz poznanie niewierne swemu przedmiotowi.”³⁸ Lepiej zatem być skazanym na nieomyłność, niż na własne myślenie. Lepiej być niewolnikiem rzeczywistości, a wolnym wobec myśli, niż być niewolnikiem myślenia, a manipulować rzeczami.

Rzetelny realista nie zajmuje się dociekaniem na temat wartości. Wartości bowiem są, według Gilsona, transcendentaliami, które zostały oderwane od realnie istniejącego bytu i próbują zastąpić jego miejsce. Należy więc odrzucić wartości w imię rzeczy.³⁹ Gilson apeluje: “zwróćmy się zatem ku samym rzeczom, które ujmuje poznanie, i ku stosunkowi naszej wiedzy do rzeczy, które w niej zostaje ujęte, a to w tym celu, aby filozofia, dostosowując się do nich coraz lepiej mogła czynić dalsze postępy.”⁴⁰

Czy interpretacja realizmu zaproponowana przez Gilsona nie budzi żadnych wątpliwości? Owszem. Jedną z nich są niejednoznaczności terminologiczne. Znaczenie bowiem takich wyrażeń, jak “wychodzimy

³⁶ Ibid.

³⁷ Por. *ibid.*, 56.

³⁸ *Ibid.*, 56–57.

³⁹ Por. *ibid.*, 57.

⁴⁰ *Ibid.*, 58.

od bytu do myśli,” czy “byt jest zależny od myśli,” nie zostało przez francuskiego myśliciela dokładnie wyjaśnione. W kontekście pierwszego wyrażenia trzeba zaznaczyć, że w metafizyce zawsze mamy do czynienia z bytem, podczas gdy w teorii poznania z ujęciem bytu (z poznaniem). Wydaje się zatem, że pewną słabością argumentacji Gilsona jest niedostateczne uwzględnienie stopni języka, a co za tym idzie konsekwencji, jakie z tego wynikają na terenie filozofii.⁴¹

Pewną wątpliwość może też budzić rozumowanie Gilsona na temat tzw. aporii “mostu epistemologicznego” (przejścia od myśli do bytu). Trudno bowiem uznać za w pełni zasadny wniosek, że skoro dotąd nikt nie zdołał rozwiązać tej aporii, to nie jest to możliwe. Gilson ma jednak rację. Czyż postawienie myśli w punkcie wyjścia poznania nie powoduje tego, że poznanie nigdy już tej myśli nie opuści? Wnioskowanie o istnieniu bytu na podstawie myśli jest po prostu z góry skazane na niepowodzenie.

Być może zarzuty Gilsona wobec idealizmu są niekiedy zbyt powierzchowne. Być może też niektóre przywoływane przez niego argumenty mogłyby posłużyć idealistom w ich ataku na realizm⁴². W żaden jednak sposób nie umniejsza to jego pozycji jako obrońcy realizmu we współczesnej filozofii.

Podsumowanie

Zdaniem Étienne Gilsona, filozofia—jeżeli chce skutecznie uchronić się przed zarzutem o bycie subiektywnym wytworem myśli—powinna opierać się na sprawdzonych faktach. Dlatego też zwrócił on uwagę na to, że dociekania filozoficzne powinny prowadzić do opracowania koncepcji bytu realnie istniejącego (rzeczywistości). Paradygmatem filozofii jest więc, dla Gilsona, filozofia realistyczna (zwana też

⁴¹ Por. Stępień, “Stanowisko Gilsona w sprawie metody poznania,” 80.

⁴² Por. *ibid.*, 81.

tomistyczną), koncentrująca się na poszukiwaniu oczywistych zasad, które pozwalają wyjaśniać świat realnie istniejących bytów.

Pośrednim dowodem na słuszność realizmu jest, według Gilsona, błędność idealizmu jako systemu. Idealizm bowiem nieuchronnie wiedzie do subiektywizacji filozofii, która w konsekwencji oznacza porzucenie namysłu nad rzeczą (bytem istniejącym realnie) na rzecz namysłu nad myślą (bytem istniejącym intencjonalnie).

ÉTIENNE GILSON'S PHILOSOPHICAL REALISM

SUMMARY

This paper attempts to analyze realist philosophy as the way of knowing reality in the thought of Étienne Gilson. The French Philosopher was a defender of philosophical realism who rationally justified the thesis about knowing things existing in the world independently of the knowing subject. Philosophical inquiry, carried out in a realist way, should start with the being which really exists. The basic philosophical method aims to rationally understand reality as well as explain the multifaceted cognition of reality. Gilson's contribution to the development of philosophical realism includes the promotion of a realist philosophical awareness and the opposition to idealistic philosophies (Cartesianism, Kantianism).

KEYWORDS

Étienne Gilson, realism, idealism, common sense, philosophy, reality, existence.

REFERENCES

- Chojnacki, Piotr. "Realizm metodyczny Étienne Gilsona." *Studia Philosophiae Christianae* 5:2 (1969).
- Daszkiewicz, Wojciech. "Zdrowy rozsądek." W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2008.
- Gilson, Étienne. *Byt i istota*. Tłum. P. Lubicz, J. Nowak. Warszawa 1965.
- Gilson, Étienne. "Existence and philosophy." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 21 (1946).
- Gilson, Étienne. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. Wrzeszcz. Warszawa 2001.
- Gilson, Étienne. *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968.
- Gondek, Paweł. *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej*. Lublin 2015.
- Hancock, Curtis L. "Dlaczego Gilson? Dlaczego teraz?." *Studia Gilsoniana* 2 (2013).
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986.

- Krąpiec, Mieczysław A. *Poznawać czy myśleć*. Lublin 1994.
- Krąpiec, Mieczysław A. *Realizm ludzkiego poznania*. Warszawa 1995.
- Kunat, Natalia. "Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona." *Studia Gilsoniana* 5:3 (2016).
- Sochoń, Jan. "Gilson Étienne." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 3. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2002.
- Sochoń, Jan. "Koncepcja Boga w tomizmie egzystencjalnym Étienne Gilsona." W: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*. Red. T. Klimski. Warszawa 2007.
- Stępień, Antoni B. "Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania." W: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*. T. 1. Lublin 1999.

The Internet Sources

- Judycki, Stanisław. "Realizm i idealizm." http://www.kul.pl/files/108/Realizm_i_idealizm.pdf, dostęp: 17.05.2017.

Wojciech Daszkiewicz

John Paul II Catholic University of Lublin
Poland

GREEK AND ROMAN ROOTS OF EUROPEAN CIVILISATION

What is Europe? The modern scientific discourse leads to the conclusion that Europe and its civilisation are concepts that are imprecisely defined in terms of space, politics, society and culture. On the other hand, despite the complexity, multifacetedness of the issue of culture in relation to civilisation, it seems that there are some features, roots and, to a large extent, history that European countries share in common. In this text attention will be paid to Greek and Roman cultural elements that underlie the shaping of European civilisation, also called “Western civilisation.” Due to volume restrictions imposed by the article, the contribution of barbarian tribes and Christianity will not be analysed, although the author is aware that a fuller picture of the “roots of Europe” also requires taking these factors into account.

First, a few general remarks will be made. In order to analyse the sources of European civilisation one should take into account the historical context. This context is useful for sociologists, philosophers and cultural scholars because without it understanding the mechanisms of the modern world would be impossible. History gives one the opportunity to think more deeply about the present.

The problem of understanding civilisation should also be solved. After all, there is more than one theory of civilisation, so one of the

available theories has to be chosen. Leaving aside the secondary dispute about the understanding of the relationship between civilisation and culture,¹ the author agrees with F. Braudel that civilisation is a special kind of culture that extends over a large geographic area, encompasses a large population and is characterized by long duration.² In addition, the author presupposes that civilisation integrates cultures that are proportionate in their genesis or content (essential characteristics), so he assumes that civilisation is the method of organizing the life of communities.³

While investigating the sources of any civilisation and the rules that govern it, one should also acknowledge that the process of its formation is long-lasting and complex, but at the same time indistinct, indefinite and devoid of characteristic moments.

The events that occur in the process of the emergence of a civilisation may be intentional, clearly visible and easy to locate in time and space, but they may also be natural, spontaneous and difficult to comprehend.⁴ The words of Denis de Rougemont express this well:

¹ See R. Wei, "Civilisation and Culture," *Globality Studies Journal* 24 (2011): 1–9 [<https://gsj.stonybrook.edu/wp-content/uploads/2011/05/0024Wei.pdf>; accessed on 8 March 2017]; M. Williams, *Culture, Civilisation and Theories* [http://libir.soka.ac.jp/dspace/bitstream/10911/4155/1/Mukesh%20Williams_35-2.pdf; accessed on 8 March 2017]. In the context of the relationship and meaning of the words *culture* and *civilisation* it is worth referring to the still valid and erudite study: S. Wędkiewicz, "Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych [Civilisation or Culture? From the Terminology of the Humanities]," in *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, vol. II (Kraków 1928), 501–521. Cf. K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki [Civilisation: Two Points of View]* (Warszawa: Instytut Kultury, 1991), 5–21.

² See F. Braudel, *A History of Civilisations*, trans. R. Mayne, Allen Lane (New York: The Penguin Press, 1994), 9–36. Cf. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy [Contemporary Civilisation and Global Issues]* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012), 14.

³ See, e.g., F. Koneczny, *On the Plurality of Civilisations*, trans. A. Hilckman (London: Polonica Publications, 1962), 122.

⁴ See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 52.

This is our civilisation, understood not as a pre-established creation . . . and not as a progressive realization of some Platonic idea of Europe. On the contrary: we see it as a broad weave of tension, looking for the still-challenged balance, a group of unexplored discoveries, which are constantly confronting new problems—in a word, as an adventure.⁵

European civilisation is a dynamic creation in a particular place and time, difficult to describe, yet that does not mean that attempts to do that are doomed to failure. There is no agreement among historians about the exact date of birth of the European civilisation, although their suggestions are quite similar. Christopher Dawson sets its beginnings in the period between the fourth and the eighth century, when, in his opinion, the later features and cultural achievements of Europe were initiated.⁶

Norman Davies adopts the years 330–800 as the time of Europe's birth. Those centuries were significant for the incubation of the Western civilisation, but its development was prolonged. In fact, the year 476, when Odoaker staged a coup in Rome, is no longer universally accepted today as a turning point closing the times of the Antiquity and opening the Middle Ages. Hence the indications of some of the later dates of the "birth" of European civilisation (e.g. Michael McCormick dates the birth of the European trading economy to the eighth–ninth century).⁷ According to Peter Heather, it was only around the year 1000 that the European civilisation was formed and its essence was the cultural and

⁵ "Voilà donc notre civilisation définie non point comme une création préconçue . . . non point comme la réalisation progressive d'une idée platonicienne de l'Europe, mais *à l'inverse* comme un vaste complexe de tensions, de recherches jamais achevées d'un équilibre sans cesse remis en question et de découvertes inouïes posant toujours de nouveaux problèmes—en un mot comme une aventure" (D. de Rougemont, *Lettre ouverte aux Européens* (Paris: Editions Albin Michel, 1970), 39).

⁶ See Ch. Dawson, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity* (New York: Meridian Books, 1956), 250.

⁷ See M. McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 738–757.

religious Christian unity.⁸ The emergence of the Western European civilisation, initiated in the period between the fifth and the eighth century, gained a visible political support in the tenth century through Otto III's attempt to establish, or rather renew, the Holy Empire with reference to the Romanesque and Carolingian traditions and with the influence of Christianity. It should also be kept in mind that around the year 1000 several countries adopted Christianity (The Czech Republic, Poland and Hungary). Additionally, Jerzy Kłoczowski recalls that "with the intense Christianisation of the ninth, and especially of the tenth century, and the rise of the »new Christianity« in the great Slavic-Hungarian-Scandinavian areas, Europe was ultimately built within the borders set for the whole millennium."⁹ On the other hand, Gerard Delanty, in his study of the evolution of the idea of European identity, emphasizes that "by the tenth century the idea of Europe had evolved from a mere geographical expression to a cultural idea which had political uses but which had not yet stabilised to be the basis of a specifically European identity."¹⁰ That process began later—in the fifteenth century, together with geographical discoveries, colonial expansion, the development of European science based on rationalism and the dominance of "culture over nature" achieved by this civilisation—and was fully expressed in the seventeenth century as a system of specifically European values.¹¹

⁸ See P. Heather, *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 612.

⁹ J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza* [Younger Europe. Central and Eastern Europe in the Circle of Christian Civilisation of the Middle Ages] (Warszawa: PIW, 1998), 485.

¹⁰ G. Delanty, *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality* (London: Macmillan Press LTD, 1995), 29.

¹¹ See *ibid.*, 33–36.

Europe in Relation to Legends

Every legend holds a grain of truth that symbolizes an important aspect of the community to which it relates. Europa is the “heroine” of one of the most respectable legends in the classical world. She was the mother of the ruler of Crete, Minos, and thus the ancestor of the oldest branch of Mediterranean civilisation. She was mentioned briefly by Homer, but gained immortality as an innocent princess, seduced by the father of gods in a poem about the abduction of Europa, the authorship of which is attributed to Moschos of Syracuse, and, above all, in *The Metamorphoses* by a Roman poet, Ovid.¹²

One day, when she was walking by the sea in her hometown of Phoenicia in the company of her ladies-in-waiting, she was enchanted by Zeus, who transformed himself into a snow-white bull. The girl came to the bull and sat on its back to ride along the beach. Meanwhile Zeus-bull, despite the screams of the girl, ran into the water and swam towards Crete.¹³

This is how Ovid describes that moment:

At one moment he frolicks and runs riot in the grass, at another he lies down, white as snow on the yellow sands. When her fear has gradually lessened he offers his chest now for virgin hands to pat and now his horns to twine with fresh wreaths of flowers. The royal virgin even dares to sit on the bull's back, not realising whom she presses on, while the god, first from dry land and then from the shoreline, gradually slips his deceitful hooves into the waves. Then he goes further out and carries his prize over the mid surface of the sea. She is terrified and looks back at the abandoned shore she has been stolen from and her right hand

¹² See N. Davies, *Europe East and West* (Jonathan Cape 2006), 2.

¹³ See R. Graves, *Greek Myths* (Harmondsworth: Penguin, 1955; Revised edition 1960), 118 and next.

grips a horn, the other his back, her clothes fluttering, winding, behind her in the breeze.¹⁴

This is how the legend of Europa was born, as depicted in the drawings on the Greek vases found in the homes of Pompeii, and as painted in modern times by Titian, Rembrandt, Rubens, Veronese and Claude Lorrain.¹⁵



Rembrandt, "The Abduction of Europa," 1632

The Greek historian Herodotus explained the abduction of Europa in more material terms: in his view, it was one of the incidents that took place during continued wars that resulted from capturing each other's women. Phoenicians from Tyre abducted Io, the daughter of the

¹⁴ Ovid, *The Metamorphoses*, trans. A. S. Kline (2000), Bk. II, v. 862 and next.

¹⁵ See Davies, *Europe East and West*, 3. Cf. P. Bugge, O. Wæver, *The History of the Idea of Europe*, ed. K. Wilson, J. van der Dussen (Walton Hall 1995), 29 and next.

King of Argos, so Hellenes from Crete went to Phoenicia and abducted the daughter of the ruler of Tyros. One of the many similar incidents of such payback:

They landed at many places on the coast, and among the rest at Argos, which was then preeminent above all the states included now under the common name of Hellas. Here they exposed their merchandise, and traded with the natives for five or six days; at the end of which time, when almost everything was sold, there came down to the beach a number of women, and among them the daughter of the king, who was, they say, agreeing in this with the Greeks, Io, the child of Inachus. The women were standing by the stern of the ship intent upon their purchases, when the Phoenicians, with a general shout, rushed upon them. The greater part made their escape, but some were seized and carried off. Io herself was among the captives. The Phoenicians put the women on board their vessel, and set sail for Egypt. Thus did Io pass into Egypt, according to the Persian story, which differs widely from the Phoenician: and thus commenced, according to their authors, the series of outrages.¹⁶

However, the legend of Europa evokes various associations: Europa was a victim of deception (a god transformed himself into a snow-white bull) or of a brutal force symbolized by the bull, and because the abduction took place on the shores of Asia, this scene can be interpreted as the seduction of Europe by Asia. In another version of the myth, Europa is one of the Oceanides, the daughter of Oceanus and Thetis, or the mother of Euphemus, one of the Argonauts, son of Poseidon.¹⁷

Norman Davies draws attention to several symbolic aspects of the legend of Europa. Firstly, by abducting the princess from the shores of Phoenicia (present-day southern Lebanon) to Crete, Zeus moved the fruit of the older Asian civilisation to the younger colonies on the Ae-

¹⁶ Herodotus, *The History*, Bk. 1, [1.1] [<http://ncbible.info/MoodRes/History/Herodotus.pdf>, accessed on 4 March 2017].

¹⁷ See P. Jaroszyński, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji* [*Dispute over Europe. Clash of Civilisations*] (Lublin 2015), 8.

gean Islands. Because Phoenicia was in the sphere of influence of the Egyptian pharaohs, Europa's journey meant the mythical union between Ancient Egypt and Ancient Greece.

Secondly, Europa's journey symbolizes the mobility of those who followed her. Unlike the great civilisations of the Nile Basin, the Indus Basin, Mesopotamia or China that lasted for a long time, but geographically and intellectually their development was slow, the civilisation of the Mediterranean Basin was stimulated by constant movement. The movement resulted in uncertainty and lack of a sense of security. That uncertainty was the breeding ground for a ferment of thought, and the lack of a sense of security was an incentive to be energetic. The legendary ruler of Crete, Minos, was famous for his ships. Crete was the first maritime power in the world. One can imagine that the ships carried people, goods and culture, accelerating all kinds of change wherever they went.¹⁸

Thirdly, Europa followed the way of the Sun—from east to west. And indeed, one of several proposed etymologies (by Eratosthenes) compares the origin of the name “Asia,” i.e. “the land of sunrise” (“asu”—east, Asia), with the origin of the name “Europe” (“ereb” or “irib”—“the land of sunset,” “evening land”).

In retrospect, from the point of view of the later association of European civilisation with the West, the most likely origin of the name “Europe,” which also explains the association of European civilisation with Western civilisation, is semantic. In the Phoenician language spoken by the ruler of Tyre, Agenor, and his beautiful daughter, the word “ereb” means the place where the sun sets, i.e. the West. In a straight line, Crete lies to the west of Lebanon, which then was Phoenicia, so it is to be assumed that to the inhabitants of Levant the *West* (*ereb*) is a Cretan State. The Hellenes started using the name Europe to refer to the areas west of the Aegean Sea in order to distinguish them from older lands in Asia Minor. Conquered or dominated by Greek tribes that soon

¹⁸ See Davies, *Europe East and West*, 4–5.

formed a civilisation that was alternative to the Middle Eastern civilisation, the Minoan Crete must have seemed so stubbornly different that the name *West* clung to it, creating a kind of phenomenon. To this date the term *Western Civilisation* has been the only case of naming a civilisation after a geographical direction, and not after a nation or a religious or philosophical doctrine.¹⁹

The “Roots” of European Civilisation

Political organization is one of the elements representing civilisation, as a tool that enables not only its continuation, but also its expansion.²⁰ It is characteristic that the basis of European civilisation is not a single state, but a specific “European unity” that has been striving to create a mature political system, so far unsuccessfully.²¹ For centuries, Europe was characterized by unbelievable and ever-changing political and state fragmentation, ideologically and culturally dominated by the Popes’ religious sovereignty. That ideological superiority and relative wholeness of the European organism followed from the fact that the Popes chose Rome as their seat, which was to symbolise the continuation of the Roman Empire, as well as from the attempts to revive the idea of the European Empire made from 800 to 1806.²²

¹⁹ E.g. S. Huntington, defines great civilisations by referring to the religious system or the nation being the basis of that civilisation. The only exception is Western Civilisation. “The term »the West« is now universally used to refer to what used to be called Western Christendom, The West is thus the only civilisation identified by a compass direction, and not by the name of a particular people, religion, or geographical area” (S. P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (London: Penguin Books, 1997), 46–47).

²⁰ See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 22.

²¹ Oskar Halecki indicates that the birth of Europe as a historical community occurred because many nations, completely different from one another, managed to cooperate on the basis of similar understanding of traditions and cultural principles, without destroying the elements that distinguished them and without forming full political unions. See O. Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (Sheed & Ward, 1950), 36.

²² See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 53.

In identifying the roots of European civilisation one should take into account the influence of the Ancient Greece, the Roman Empire, the culture of European barbaric tribes and Christianity.²³ They are the components of European civilisation that are most often seen as its roots. In this article, again, the author focuses only on the description of Greek and Roman themes.

Greek Influence

The Ancient Greeks gave Europe its name: the word “Europe” first appeared in a song of praise to the Greek god, Apollo, dating back to the eighth century BC, whose authorship is attributed to Homer.²⁴ Greece is generally recognized as the cradle of European civilisation and its contribution is emphasized at a few levels.

Stefan Czarnowski indicates that

although the Greeks were not the only ones whose legacy we use; although one may get into an argument about which plays a more important role in our culture today—the legacy of Hellas, Rome or Israel—they were the first to make the man and his reason »the measure of all things« and to apply this principle in practice.²⁵

According to Czarnowski, only the Greeks consciously recognized the supreme model of beauty in the beauty of the human body. Similarly, in the field of literature we owe to the Greeks the consistent attention paid in literature to the development and struggle of passions and human duties, even if they were imposed by the gods or by fate. It is in the human, or between people, that the Greek tragedy takes place. The gods only observe its course and it is a human epopee, even if its

²³ For instance, M. Cranston indicates that to the Ancient Greeks we owe the name “Europe,” whereas the Ancient Romans were the first to conquer a considerable part of it. See “Chrześcijaństwo, kultura i pojęcie ‘Europa’ [Christianity, Culture and the Concept of ‘Europe’],” trans. W. Hornung, *Europa* 1 (1992): 12.

²⁴ See H. Salman, *Uzdrowienie Europy. Obudzenie europejskiej świadomości [Healing Europe. Raising European Awareness]* (Gdynia 2002), 21.

²⁵ S. Czarnowski, *Dzieła [Works]*, vol. I (Warszawa: PWN, 1956), 25.

protagonists are forced to overcome their human limitations. They are people of flesh and bone, with their burden of desires and passions, and they do great things because they are not a plaything, a tool in the hands of the gods.²⁶

Through philosophy the Greeks overcame the mythological explanation of the world:

Excluding Indian philosophy that had no direct influence on the development of European thought, the Greeks were the first to produce a number of thinkers who took it upon themselves to learn about the world of phenomena using only reason and experience, who set impassable barriers to authority and revelation, who assigned a task to themselves to explain everything and consistently apply the principle saying that whatever exists must be understood rather than believed.²⁷

Greek philosophy revolutionised the understanding of the world, the man and his relationship with other people. The Greeks were the first to recognize secular, human, rational law (*dike*), compared to the divine law (*themis*), and to use it as the basis for human relations. They were also the first to use the ideal of a citizen seen as a responsible individual who knowingly cooperates not only in community activities, but also in setting the rules of these activities. This is the ideal individual whose highest law and purpose is the common good, at the same time being his own good.

It is from the Greeks [Dawson says] that we derive all that is most distinctive in Western as opposed to Oriental culture—our science and philosophy, our literature and art, our political thought and our conceptions of law and of free political institutions. Moreover, it was with the Greeks that there first arose a

²⁶ “Apart from Hellenism”—Dawson explains—“European civilisation and even the European idea of man would be inconceivable” (*The Making of Europe*, 26).

²⁷ Czarnowski, *Dziela*, vol. I, 26.

distinct sense of the difference between European and Asiatic ideals and of the autonomy of Western civilisation.²⁸

Hellenism became the essence of Europeanness, was universal and was a thoroughly cultural reality that represented the distinctiveness and genius of the Greeks. The universality of Greek culture was based on the discovery of reason in man, which he manifested by the use of words. These abilities are not updated, they have to be shaped and nurtured, hence the inalienable role of philosophy and rhetoric.²⁹ Alongside the element of rationality in the Greek culture there is the theme of freedom, so characteristic of the later European civilisation. It was addressed by Lysias, who used the name “Europe” several times in his funeral oration honouring fallen Greek soldiers during the Corinth

²⁸ Dawson, *The Making of Europe*, 26.

²⁹ Isocrates says: “Philosophy, moreover, which has helped to discover and establish all these institutions, which has educated us for public affairs and made us gentle towards each other, which has distinguished between the misfortunes that are due to ignorance and those which spring from necessity, and taught us to guard against the former and to bear the latter nobly—philosophy, I say, was given to the world by our city. And Athens it is that has honoured eloquence, which all men crave and envy in its possessors; for she realized that this is the one endowment of our nature which singles us out from all living creatures, and that by using this advantage we have risen above them in all other respects as well; she saw that in other activities the fortunes of life are so capricious that in them often the wise fail and the foolish succeed, whereas beautiful and artistic speech is never allotted to ordinary men, but is the work of an intelligent mind and that it is in this respect that those who are accounted wise and ignorant present the strongest contrast; and she knew, furthermore, that whether men have been liberally educated from their earliest years is not to be determined by their courage or their wealth or such advantages, but is made manifest most of all by their speech, and that this has proved itself to be the surest sign of culture in every one of us, and that those who are skilled in speech are not only men of power in their own cities but are also held in honour in other states. And so far has our city distanced the rest of mankind in thought and in speech that her pupils have become the teachers of the rest of the world; and she has brought it about that the name Hellenes suggests no longer a race but an intelligence, and that the title Hellenes is applied rather to those who share our culture than to those who share a common blood” (Isocrates, “Panegyricus,” sect. 47–50, in *Isocrates, Speech*, trans. G. Norlin George Norlin (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980).

war.³⁰ He praised the Greeks for their nobility, the virtue of fortitude and the awareness that the war with Persians was not only over Greece but also over the domination over Europe. The clash between Greece and Persia took the form of a fight for freedom.³¹

The European ideal of freedom emerged during that war, and the sense of significant civilisational difference between Europe and Asia.³² In his description of the Asians, Aristotle emphasized that they lacked the love of freedom. He admitted that they were creative, but not brave enough, and therefore easily succumbed to despotism. In turn, describing the peoples living in northern Europe (i.e. geographically Europeans), the Stagiritic considered them brave but not smart enough. According to Aristotle, barbarians are neither smart nor courageous. The Greeks combine both of these qualities to the highest degree.³³

Since the fifth century BC the European civilisation has found in Greece its elemental features, but also the seeds of its problems. After all, in Ancient Greece one may find the praise of democracy and freedom, but also the apotheosis of tyranny. The Greeks asked almost all the questions and expressed almost all the doubts that people can have in the face of the mystery of the world, the life and other people, as well

³⁰ See Jaroszyński, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, 24.

³¹ "For indeed, being of noble stock and having minds as noble, the ancestors of those who lie here achieved many noble and admirable things; but ever memorable and mighty are the trophies that their descendants have everywhere left behind them owing to their valour. For they alone risked their all in defending the whole of Greece against many myriads of the barbarians. For the King of Asia, not content with the wealth that he had already, but hoping to enslave Europe as well, dispatched an army of five hundred thousand. These, supposing that, if they obtained the willing friendship of this city or overwhelmed its resistance, they would easily dominate the rest of the Greeks, landed at Marathon, thinking that we should be most destitute of allies if they made their venture at a moment when Greece was in dissension as to the best means of repelling the invaders" (Lysias, *Funeral Oration*, 20–21, in Lysias, *Speech*, trans. W. R. M. Lamb (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1930).

³² See Dawson, *The Making of Europe*, 26.

³³ See Aristotle, *Politics*, trans. C. Lord (Chicago-London: University of Chicago Press, 2013), 1255 b.

as their own existence.³⁴ Contemporary Europe is “indebted to the ancient culture” primarily in the intellectual sphere. Therefore, from the beginning of our era until the nineteenth century, disciples and students read the same works and shaped their minds on the basis of the same models. The ancient cultural heritage gave a constantly renewing creative power to European civilisation. On the one hand, for example, the era of the Middle Ages dissociated itself from the Greek gods, from the legacy of Epicurus, but on the other hand, it was influenced by the philosophies of Plato (e.g. St. Augustine) and Aristotle (e.g. Thomas Aquinas). The period of Renaissance, when the return to the understanding of man as the measure of all things took place, brought a revival of what was the most magnificent in the creations of the Greek minds. This Greek legacy has remained inspiring throughout the subsequent centuries and to this day.³⁵ From the Greek culture we have taken the distinctions: truth and falsehood, rationalism and dialectical thinking, competition and the idea of freedom, scepticism and dialogue.³⁶

However, thanks to the Ancient Greece, Europe could also experience cultural diffusion from the East: from Mesopotamia, Persia, India, China, Phoenicia, Egypt and Carthage, without being absorbed by those cultures. The Greeks were able to creatively use the elements of Oriental culture and create a whole new quality.³⁷ This was manifested, for example, in their appreciation of cognition as knowledge (*theoria*): learning in order to govern or to collect taxes differed from learning in order to know the truth for itself. In the Babylonian civilisation they

³⁴ See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 54. Cf. G. Reale, *A History of Ancient Philosophy*, I–III, ed. and trans. J. R. Catan (State University of New York Press, NY 1990).

³⁵ See Czarnowski, *Dziela*, vol. I, 26. See, e.g., the works of Z. Herbert, *The Collected Poems, 1956–1998*, intro. A. Zagajewski, trans. A. Valles (New York: Ecco Press, 2007).

³⁶ See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 54.

³⁷ “Although the civilisation of Egypt or Babylon”—Jaroszyński explains—“is older than that of Greece, the Greek introduced essentially new things to culture.” (*Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, 26).

watched stars to predict the future, and therefore in the Ancient Babylon there was astrology and not astronomy. Similarly, when one speaks of the civilisation of Egypt, one can see a high level of land surveying, but not geometry, because it was primarily about measuring the plots of land after the Nile floods in order to collect an appropriate tax or to build a pyramid. Those were amazing skills, but it was not science³⁸ yet and the Greeks raised these skills to a whole new level.³⁹

According to Czarnowski, that spectacular success of Greek science would not occur without the curiosity of the world, navigation, comparison and competition. The Greeks developed seamanship, and thus increased the economic deposit, and they expanded their knowledge of other cultures and traditions by competing, for instance, with the Phoenicians. The fight for dominance at sea gave the Greeks a chance to improve their sailing and merchant skills, but also refined their critical faculties and gave them the impulse to satisfy the desire of knowledge,⁴⁰ manifesting itself in the gathering of news of the world. In the *Odyssey*, for example, one may read how the King of the Phaiacians asks Odysseus about various things because he is simply curious:

But come, now, tell me this and declare it truly: whither thou hast wandered and to what countries of men thou hast come; tell me of the people and of their well-built cities, both of those who are cruel and wild and unjust, and of those who love strangers and

³⁸ See J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (London 1930), 1–30.

³⁹ Stefan Czarnowski puts it as follows: “Not everything that the Greek [Greeks] taught and written philosophically or mathematically had a Greek origin. They borrowed from all sides: astronomers in Babylon, philosophers in Egypt, artists everywhere. Aegean were their most important musical instruments, Aegean were types of games, some cults, while others came from Egypt, from Phrygia, from Thrace. But the greatness of the work is not that every part of it was re-created, but that all was combined into one harmonious unit. This unit is the merit of the creator. The Greeks created it and gave it a rational, clear, human formula” (*Dziela*, vol. I, 31).

⁴⁰ Aristotle writes: “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” [All men naturally desire knowledge] (Aristotle’s *Metaphysics*, ed. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), Bk. I, 980 a).

fear the gods in their thoughts. And tell me why thou dost weep and wail in spirit as thou hearest the doom of the Argive Danaans and of Ilios. This the gods wrought, and spun the skein of ruin for men, that there might be a song for those yet to be born. Did some kinsman of thine fall before Ilios, some good, true man, thy daughter's husband or thy wife's father, such as are nearest to one after one's own kin and blood? Or was it haply some comrade dear to thy heart, some good, true man? For no whit worse than a brother is a comrade who has an understanding heart.⁴¹

Curiosity of the world is a feature of the Greeks inherited by Europe not only in Roman times, but also in the times of great geographic discoveries. The Portuguese, the Spaniards, the Dutch, the English are the nations of sailors. In the expeditions of Dias, Columbus, Da Gama, Magellan or Cook one can see the features of the trend started by the Greeks. For although after the great discoveries Europe dominated the world imperially, it also discovered it for all, including members of other civilisations (knowledge of the world became available to all).⁴² Returning to the Greeks, it may be said that their curiosity was the first definitive step on the path to creating science. Sailors and merchants were the ones who prepared the ground—and the thinkers came after them.⁴³

Roman Influence

Roman influence on European civilisation was structurally different from the Greek one, as was Greece itself from the Roman Empire. As Davies explains,

Whereas Greece had grown from scores of scattered cities, Rome grew from one single organism. Whilst the Greek world had expanded along the Mediterranean sea-lanes, the Roman world was

⁴¹ Homer, *Odyssey*, trans. A. T. Murray (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1919), Bk 8, 572.

⁴² See R. Krawczyk, *Podstawy cywilizacji europejskiej* [*Fundamentals of European Civilisation*] (Warszawa: WSHiP, 2006), 257–258.

⁴³ See Czarnowski, *Dzieła*, vol. 1, 32.

assembled by territorial conquest. Of course, the contrast is not quite so stark: in Alexander the Great the Greeks had found the greatest territorial conqueror of all time; and the Romans, once they moved outside Italy, did not fail to learn the lessons of sea power. Yet the essential difference is undeniable. The key to the Greek world lay in its high-powered ships; the key to Roman power lay in its marching legions. The Greeks were wedded to the sea, the Romans to the land. The Greek was a sailor at heart, the Roman a landsman.⁴⁴

However, one must keep in mind the continuity of the idea of civilisational distinctness with respect to barbarian tribes. Dawson indicates that Augustus, struggling against Antony and Cleopatra's monarchy of Alexandria, appears as a spokesman not only for Roman ideals but, more broadly, for specifically Western ideals. In this context it is worth mentioning the fragment of *Aeneid* by Virgil where one may see crowds of barbarians from the East who act against not only the city of Rome but also against the great gods of Greece—Poseidon, Aphrodite and Athena:

All to the fight make haste; the slanted oars
and triple beaks of brass uprear the waves
to angry foam, as to the deep they speed
like hills on hill-tops hurled, or Cyclades
drifting and clashing in the sea: so vast
that shock of castled ships and mighty men!
Swift, arrowy steel and balls of blazing tow
rain o'er the waters, till the sea-god's world
flows red with slaughter. In the midst, the Queen
sounding her native timbrel, wildly calls
her minions to the fight, nor yet can see
two fatal asps behind. Her monster-gods,
barking Anubis, and his mongrel crew
on Neptune, Venus, and Minerva fling
their impious arms; the face of angry Mars,

⁴⁴ N. Davies, *Europe. A History* (New York: Oxford University Press, 1996), 149.

carved out of iron, in the centre frowns
grim Furies fill the air; Discordia strides
in rent robe, mad with joy; and at her side,
bellona waves her sanguinary scourge.⁴⁵

Virgil assigns the victory not to Roman Mars, but to Greek Apollo:

There Actian Apollo watched the war,
and o'er it stretched his bow; which when they knew,
Egyptian, Arab, and swart Indian slave,
and all the sons of Saba fled away
in terror of his arm.⁴⁶

On the one hand, Augustus' victory saved European civilisation from being absorbed by the civilisation of the Ancient East and Western barbarians, and on the other, it initiated a new period of expansion of classical culture. In the East the Empire cooperated with Hellenistic forces in order to expand Greek civilisation and municipal life, whereas in the West it launched Western and Central Europe into the orbit of influence of the Mediterranean civilisation, and at the same time was a barrier to the invasion of barbarians.⁴⁷ The Ancient Rome not only absorbed Greek culture and mediated in its continuation, but also gave the European civilisation the culture of law, political effectiveness, the organization of a democratic society (from the Roman Republic) and the political and civilisational dominance over large areas of the European continent.⁴⁸

During the reign of Emperor Augustus, the Roman Empire covered continental territories (Italy, Gaul, Spain) and overseas territories where Hellenistic influences had already been developed. While it can be said that Roman organizational genius was politically and militarily victorious in Europe at that time, Hellenism prevailed in the social and

⁴⁵ Virgil, *Aeneid*, trans. Th. C. Williams (Boston: Houghton Mifflin Co., 1910), Bk. VIII, lines 671.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ See Dawson, *The Making of Europe*, 20.

⁴⁸ See Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, 55.

intellectual sense. In fact, Romanization of the Hellenistic East merged with Hellenisation of the Roman West.⁴⁹ The Romans brought legal culture, but it should be remembered that it was a development inspired by the Greeks. As R. Sobański explains:

It is enough to mention Heraclitus with his assertion that »The people must fight on behalf of the law as though for the city wall«, which implies that a specific role is attributed to the law; Protagoras with his claim that man is a measure of all things; Socrates with the question whether there can be a state where judgments can be overturned by a single person; Plato with his utopian and a very dangerous idea of perfect justice; Aristotle, whose teachings on justice still mark the starting point of all serious considerations of justice and law. The Greek philosophy of law flourished alongside the applicable law, but did not exert any influence on it. The Romans saw its practical usefulness and applied it in their legal deliberations to give meaning to such concepts as justice, righteousness, honesty, and to set criteria for the distinction between »ius and vis«.⁵⁰

The influence of Roman law on European law was manifested through its implementation. Roman legal system started with the creation of *the Law of the Twelve Tables* in the years 451–450 BC, ended with its great codification in the form of the so-called Code of Justinian of the sixth century AD⁵¹ and was subsequently incorporated into the legal systems of most European countries. Hence the remark made by Ernest Renan—*Europe is Roman*. When it comes to law, it concerned the extension of the principles and concepts formulated in Rome to practically the whole European continent.⁵² If today the distinctiveness

⁴⁹ See Dawson, *The Making of Europe*, 17.

⁵⁰ R. Sobański, "Kultura prawna Europy [Legal Culture of Europe]," *Studia Europejskie [European Studies]* 3 (1998): 119.

⁵¹ See R. Tokarczyk, "Kultura prawa europejskiego [The Culture of European Law]," *Studia Europejskie [European Studies]* 1 (2000): 14–15.

⁵² The statement by E. Renan may be viewed as a paradigm of the sources of Europeaness: "L'Europe est grecque par la pensée et l'art, romaine par le droit, et judeo-

of the English legal system may be noticed, it does not mean that they rejected the Roman understanding of law, but only that they constituted their system differently. The Ancient codes of Theodosian, and Justinian in particular, were the subject of intense study at Italian universities of the Medieval Period. From there a systematic study of Roman law spread throughout Europe. Due to the emergence of the European economic area in the late Middle Ages, Roman law successively replaced local customary law and was incorporated into the legal systems of most continental countries (except for England, the British Isles and Northern France, where the Franconian (North German) model of customary law has been used since the French Revolution).⁵³

In addition to Rome's military successes and legal culture, one should also note its success in urban development, i.e. the introduction of cities as a type of settlement and as a specific kind of social community in continental Europe.⁵⁴ Along with the military gains, the Roman Empire developed settlements, a network of roads, created water supply systems, amphitheatres, temples, triumphal arches and stadiums.⁵⁵ In the capital city the *Roman Forum* was created, which was significant for Europe. Roman influence reached the Danube, the Euphrates in Asia, Africa's deserts and contributed significantly to the Romanisation of Europe.⁵⁶ Rome introduced the divisions of society according to

chrétienne par la religio [Europe is Greek in its thought and its art, Roman in its law, and Judaeo-Christian in its religion]" (quoted after Davies, *Europe. A History*, 44).

⁵³ See Krawczyk, *Podstawy cywilizacji europejskiej*, 216.

⁵⁴ See Dawson, *The Making of Europe*, 20–23. Cf. L. Benevolo, *The European City. The Making of Europe* (Wiley 1995), 19–26. The Autor connects the beginning of cities with the social life of the Ancient Greece (*Ibid.*, 16). Cf. Aristotle, *Politics*, Bk. I, 1252 a–1253 a.

⁵⁵ "The whole empire"—Dawson writes—"was bound together socially by common laws and a common culture, and materially by the vast system of roads, which rendered communications easier and safer than at any time before the seventeenth century" (*The Making of Europe*, 22).

⁵⁶ "There is a quality of cohesiveness about the Roman world which applied neither to Greece nor perhaps to any other civilisation, ancient or modern. Like the stones of a Roman wall, which were held together both by the regularity of the design and by the

property qualification to centurias and territorial units. On its territory rights were recorded and hierarchy of officials was formed (consul, praetor, quaestor, aedile, censor, tribune of the people), the role of the senate and the people's assembly was also appreciated. In Rome a professional army was established that strengthened the state, but at the same time increased the role and importance of great leaders (Marius, Sulla), for whom the army became a means of achieving their own political goals. It was the first time that rulers received the title of princeps⁵⁷ (the first citizen in the state), from which the word principal was derived in Europe.

Rome influenced the development of the theory of the state, literature, philosophy, architecture and art, poetry and historiography. In the context of the dissemination of Roman achievements concerning the law and the state, one should mention Marcus Aurelius and Publius Cornelius Tacitus. The influence of Roman literature on the next generations was primarily through the works of Virgil, Horace and Ovid. Rome also had its philosophers (Seneca the Younger, Epictetus, Marcus Aurelius, Plutarch of Chaeronea, Plotinus and Julian the Apostate), which resulted in the development of Epicureanism, Roman Stoicism, Platonism and numerous variants of Neoplatonism.⁵⁸

peculiarly, powerful Roman cement, so the various parts of the Roman realm were bonded into a massive, monolithic entity, by physical, organizational, and psychological controls. The physical bonds included the network of military garrisons which were stationed in every province, and the network of stone-built roads which linked the provinces with Rome. The organizational bonds were based on the common principles of law and administration, and on the universal army of officials who enforced common standards of conduct. The psychological controls were built on fear and punishment—on the absolute certainty that anyone or anything that threatened the authority of Rome would be utterly destroyed” (Davies, *Europe. A History*, 149).

⁵⁷ See H. G. Wells, *A Short History of the World* (New York: The Macmillan Company, 1922), 194–195.

⁵⁸ See K. Lastawski, “Historyczne i współczesne cechy tożsamości europejskiej [Historical and Contemporary Characteristics of European Identity],” *Polityka i społeczeństwo [Politics and Society]* 1 (2004): 221–222.

European civilisation is often perceived through the prism of the period of its greatest power. Indeed, in the nineteenth century Europe was the “factory of the world,” while the colonies were the source of raw materials and a market for European goods. Some remember with nostalgia the period when several European countries controlled large parts of the globe through a network of colonies, protectorates and dominions. One may risk saying that such Europe would not exist without the layers that contributed to the so-called European identity.

In this article the author has described only two layers that became key elements of the European civilisation of the period between the eight and tenth century. To this day, Europeans refer to the models of a widely understood Ancient culture: the concept of *polis* as a community of equal citizens, representative bodies, elements of merchant culture, rationality and emancipation visible in numerous philosophical trends—these components of culture were successfully introduced into European civilisation. The concept of Roman law (tripartite) shaped the legal culture of the continental Europe, preparing the ground for economic development. The institution of a legal person and a joint stock company made it possible to accumulate wealth beyond the abilities of one person.

Due to volume restrictions imposed by the article, two other, no less important, sources of European civilisation have not been discussed—the contribution of the barbarian tribes and the role of Christianity, and only with these components an adequate representation of the “roots of Europe” may be reconstructed.

GREEK AND ROMAN ROOTS OF EUROPEAN CIVILISATION

SUMMARY

European countries share certain features, roots and, to a large extent, history. In the present article attention is paid to the Greek and Roman influence on European civilisa-

tion, or “Western Civilisation.” To this day Europeans refer to broadly understood models of ancient culture contained in the concept of *polis* as a community of equal citizens, in promoting representative bodies, appreciation of elements of merchant culture, rationality and emancipation, the concept of Roman Law that together represent the *signa specifica* of the Western civilisation. If one adds to this the contribution of Christianity and barbarian tribes, one may reconstruct an adequate representation of the “roots of Europe.”

KEYWORDS

Europe, ancient Greece, ancient Rome, civilisation, Western Civilisation, culture, *polis*, Roman law.

REFERENCES

- Aristotle. *Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Aristotle. *Politics*. Trans. C. Lord. Chicago-London: University of Chicago Press, 2013.
- Benevolo, L. *The European City. The Making of Europe*. Wiley 1995.
- Braudel, F. *A History of Civilisations*. Trans. R. Mayne, Allen Lane. New York: The Penguin Press, 1994.
- Bugge, P., Wæver, O. *The History of the Idea of Europe*. Ed. K. Wilson, Jan van der Dussen. Walton Hall 1995.
- Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. London 1930.
- Cranston, M. “Chrześcijaństwo, kultura i pojęcie ‘Europa’ [Christianity, Culture and the Concept of ‘Europe’].” Trans. W. Hornung. *Europa* 1 (1992).
- Czarnowski, S. *Dziela [Works]*. Vol. I. Warszawa: PWN, 1956.
- Davies, N. *Europe. A History*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Davies, N. *Europe East and West*. Jonathan Cape 2006.
- Dawson, Ch. *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*. New York: Meridian Books, 1956.
- Delanty, G. *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*. London: Macmillan Press LTD, 1995.
- de Rougemont, D. *Lettre ouverte aux Européens*. Paris: Editions Albin Michel, 1970.
- Golka, M. *Cywilizacja współczesna i globalne problemy [Contemporary Civilisation and Global Issues]*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Graves, R. *Greek Myths*. Harmondsworth: Penguin, 1955. Revised edition 1960.
- Halecki, O. *The Limits and Divisions of European History*. Sheed & Ward, 1950.
- Heather, P. *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Herbert, Z. *The Collected Poems, 1956-1998*. Introd. A. Zagajewski. Trans. A. Valles. New York: Ecco Press, 2007.
- Herodotus. *The History*. <http://ncbible.info/MoodRes/History/Herodotus.pdf>, accessed on 4 March 2017.
- Homer. *Odyssey*. Trans. A. T. Murray. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1919.
- Huntington, S. P. *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. London: Penguin Books, 1997.

- Isocrates. "Panegyricus." In *Isocrates, Speech*. Trans. G. Norlin. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.
- Jaroszyński, P. *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji* [*Dispute over Europe. Clash of Civilisations*]. Lublin 2015.
- Kłoczowski, J. *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza* [*Younger Europe. Central and Eastern Europe in the Circle of Christian Civilisation of the Middle Ages*]. Warszawa: PIW, 1998.
- Koneczny, F. *On the Plurality of Civilisations*. Trans. A. Hilckman. London: Polonica Publications, 1962.
- Krawczyk, R. *Podstawy cywilizacji europejskiej* [*Fundamentals of European Civilisation*]. Warszawa: WSHiP, 2006.
- Krzysztofek, K. *Cywilizacja: dwie optyki* [*Civilisation: Two Points of View*]. Warszawa: Instytut Kultury, 1991.
- Lastawski, K. "Historyczne i współczesne cechy tożsamości europejskiej [Historical and Contemporary Characteristics of European Identity]." *Polityka i społeczeństwo* [*Politics and Society*] 1 (2004).
- Lysias. *Funeral Oration*. In Lysias. *Speech*. Trans. W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1930.
- McCormick, M. *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ovid. *The Metamorphoses*. Trans. A. S. Kline. 2000.
- Reale, G. *A History of Ancient Philosophy*. I-III. Ed. and trans. J. R. Catan. State University of New York Press, NY 1990.
- Salman, H. *Uzdrowienie Europy. Obudzenie europejskiej świadomości* [*Healing Europe. Raising European Awareness*]. Gdynia 2002.
- Sobański, R. "Kultura prawna Europy [Legal Culture of Europe]." *Studia Europejskie* [*European Studies*] 3 (1998).
- Tokarczyk, R. "Kultura prawa europejskiego [The Culture of European Law]." *Studia Europejskie* [*European Studies*] 1 (2000).
- Virgil. *Aeneid*. Trans. Th. C. Williams. Boston: Houghton Mifflin Co., 1910.
- Wells, H. G. *A Short History of the World*. New York: The Macmillan Company, 1922.
- Wędkiewicz, S. "Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych [Civilisation or Culture? From the Terminology of the Humanities]." In *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*. Vol. II. Kraków 1928.

The Internet Sources

- Wei, R. "Civilisation and Culture." *Globality Studies Journal* 24 (2011). <https://gsj.stonybrook.edu/wp-content/uploads/2011/05/0024Wei.pdf>; accessed on 8 March 2017.
- Williams, M. *Culture, Civilisation and Theories*. http://libir.soka.ac.jp/dspace/bitstream/10911/4155/1/Mukesh%20Williams_35-2.pdf; accessed 8 March 2017.

Mario Di Giacomo

Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, Venezuela

LA PLENITUDO POTESTATIS PAPAE SEGÚN EGIDIO ROMANO

Defensor acérrimo de santo Tomás de Aquino,¹ Egidio Romano nos ha legado un tratado sobre el poder eclesiástico, la eficacia relativa de la creación y las situaciones de excepción. Poder afincado en la excepción, el espiritual constituye la dimensión humana, casi divina, apto para restablecer el orden temporal, *iusta causa imminente*, allí donde él se encuentre gravemente amenazado, sin que esta intromisión de la Iglesia signifique injuriar al Imperio, porque actúa conforme a derecho: *et si iusta causa imminente, de rebus Imperii vel de ipso Imperio se intromittat Ecclesia, etiam si iusta imminente causa ipsum Imperium transferat, nulli ex hoc iniuriam facit, quia utitur iure suo*.² Del último capítulo de *De ecclesiastica potestate* parafraseamos el conclusivo punto de vista egidiano, el cual incluye tanto la política interna de la

¹ Ugo Oxilia, “Biografía d’Egidio Colonna,” en Giuseppe Boffito y Ugo Oxilia, *Un trattato inedito di Egidio Colonna* (Firenze: Successori di B. Seeber, 1908), x. Hemos empleado 2 ediciones de *De ecclesiastica potestate*. La de Boffito y Oxilia consiste en el texto latino, sin traducción a lengua moderna, entregado a las prensas a partir del códice manuscrito Magliabechiano presente en la Biblioteca Nacional de Florencia. Cuando se cite, se identificará DEP-Boffito, con libro (o parte, como le dice Egidio) y capítulo correspondientes. La edición de Dotto y Marcoaldi, en italiano, se apoya fundamentalmente en la edición crítica de Scholz (1961); no la acompaña, sin embargo, el texto latino. Se citará DEP, con libro (o parte) y capítulo correspondientes.

² DEP-Boffito, II, 6.

Iglesia como, por extensión, la del Imperio: si el poder del papa es absoluto, entonces el conjunto restante de prelados sólo posee un peso relativo en la Iglesia, ya que el papa, a quien se ha de temer, es vértice de la Iglesia y puede ser equiparado con ella. De allí que el gobierno de los prelados sometidos al papa tenga una eficacia disminuida, eficacia conferida por él y sólo por él.³

Potestas, auctoritas y dominium pertenecen *de iure* al papa, con absoluta exclusividad, por lo cual su jurisdicción cae sobre todas las cosas, debido a que el *homo spiritualis iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur*. Si se da el caso de que el poder espiritual se desvía de sus deberes, dice Egidio, *a solo Deo poterit iudicari* (sólo podrá ser juzgado por Dios), o, como lo enuncia la *Unam Sanctam, non ab homine poterit iudicari*.⁴ Manda el papa, pues, en la corte y manda en los establos, a todos juzga y por nadie es juzgado, el espacio de la justicia le compete en términos absolutos, así que retiene la soberanía universal⁵ tanto en el dominio de lo útil (mundo y tiempo, *bonum utile*), como en el de lo último (mundo sin tiempo, *bonum honestum*).

Toda dinámica no-ecclesial encuentra su dignidad gracias a la intervención eclesial. Más allá de las disputas acerca de la legitimidad de la noción de “agustinismo político” (para algunos considerada no más que una invención del P. Arquillière), es evidente que el tratado *De ecclesiastica potestate* representa no una compenetración entre Estado e Iglesia, sino, ante todo, una supeditación de aquél a ésta. Parece razonable pensar en que la condena de 1277 llevada adelante por Tempier engendró el horizonte de un tipo de reflexión cauta ante el naturalismo griego. A pesar de que semejante prohibición desencadenó una enérgica

³ Cfr. Egidio Romano, *Il potere della Chiesa*, trad. de Gianni Dotto e Giovanni Marcoaldi (Roma: Città Nuova, 2000), III, *ultimo capitolo*.

⁴ *De unitate et potestate Ecclesiae* [Bulla «Unam sanctam», 18. Nov. 1302], en H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio undecima (Friburgi Brisgoviae: B. Herder Typographus Editor Pontificius, MCMXI), 206.

⁵ Cfr. DEP, II, 10.

respuesta de parte de Egidio a favor de santo Tomás, lo cual le trajo como consecuencia la interrupción de su carrera académica, es imposible no apreciar en el pensador agustino el eco de un siglo, el XIV, más afín al milagro y menos al tiempo, más proclive a la eternidad y a la gracia y menos a esfuerzos ontológicos, aparentemente separadores, que irrespetarían la omnipotencia divina.

Relación entre mundo y espíritu

Un Egidio juvenil escribió *De regimine principum*, dedicada a Felipe IV, obra en la que expone una síntesis aristotélica por la cual la potestad real y la naturalidad de los reinos son reconocidas y avaladas, mientras que en *De ecclesiastica potestate* se coloca del lado de la teocracia pontificia más rancia, inspirando incluso, dicen los historiadores, la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. En su *De regimine*, Egidio sigue de cerca la doctrina de Aristóteles, cuyo perfil ha levantado santo Tomás, en la cual el Estado es natural y depende del instinto social de los hombres⁶. Inmersa en la *ousía* se encuentra alojada tanto la dimensión social-estatal del ser humano, como esculpida en su corazón la ley natural, conocida al llegar la edad de la razón. Las comunidades que brotan de una sociabilidad natural escalan progresivamente, tanto en magnitud como en virtud y justicia, hasta alcanzar su más alto cumplimiento. El Estado sería el momento de la máxima perfección de tal despliegue, constituido no únicamente para atender la existencia de sus miembros, sino, principalmente, siguiendo a Aristóteles, para procurarles “una vita agiata e virtuosa, ‘vivere, sufficienter vivere, et virtuose vivere’.”⁷

Tal es la diferencia entre su espejo de príncipes y su espejo de papas, que a un desprevenido lector podrían antojárseles como textos de

⁶ Filippo Cancelli, “Egidio Romano,” en *Enciclopedia Dantesca* (1970). Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_(Enciclopedia-Dantesca)/)

⁷ Ugo Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV* (Firenze: Librería Editrice Fiorentina, 1927), 199.

autores distintos, pero no es el caso. El primero posee huellas aristotélicas cuando se trata del manejo de los asuntos estatales-temporales, mientras que en el segundo Aristóteles parece borrarse del nuevo escenario político. Ullmann escribe lo siguiente a este respecto: “His instructional book for the young Philip IV of France *De regimine principum*, revealed him to be an apparently thorough-going Aristotelian, whereas in his later work *De ecclesiastica potestate* (1302) he showed himself as thoroughly un-Aristotelian . . .”⁸ Aristotélico primero, antiaristotélico después, Egidio, siguiendo en esta lectura el clásico modelo ullmanniano, habría hecho de su espejo de príncipes el esbozo de las ideas relativas a la autoconstitución humana de gobierno, mientras que del segundo un fiel reflejo de la ideología hierocrática más extrema.

Rastrea Ullmann esta fórmula teocrática en textos agustinianos, cuya más precisa exposición descendente encuentra el autor en la noción de *officium*, poder delegado desde arriba, lugar ontológico absoluto que concentra en sí la totalidad del poder. Si puede llamarse teocrático a este descenso del poder de Dios a los hombres, entonces “san Agustín nos ha brindado una definición clara de la concepción descendente del poder y del derecho, ya que *Ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi distribuit Deus generi humano*.”⁹

La teología es a la naturaleza lo que el poder espiritual es al poder temporal. La teología anularía la eficacia de la naturaleza debido a su potestad superior, y la Iglesia, tras ponderar la razón de pecado que mueve las acciones del poder temporal que se ha corrompido, suspende la jurisdicción ordinaria de éste. Dedicado a Bonifacio VIII, el tratado *De ecclesiastica potestate* expresa holgadamente lo que la bula *Unam Sanctam* expone concisamente. Tanto el uno como la otra se afincan en la superioridad el poder espiritual, cuya jurisdicción abarca lo conocido

⁸ Walter Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 275.

⁹ Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid: Revista de Occidente, 1971), 25.

y escapa a la regulación de las leyes positivamente instituidas. Dios hace excepcionalmente con menos mediaciones lo que habitualmente hace con más. Análogamente actúa el poder eclesial, en particular, el sumo pontífice:

Non ergo generaliter, sed circumspectis itaque certis causis, et casu imminente, intromittet se immediate de temporalibus iudex ecclesiasticus. Hoc est ergo iurisdictionem temporalem casualiter exercere, quando non nisi casu imminente et speciali causa aliqua hoc requirente, ab ecclesiastica potestate temporalis iurdictio exercetur.¹⁰

Por consiguiente, no conviene a la cabeza de Iglesia intervenir general y regularmente en las cosas del mundo, porque debe estar atenta especialmente a las del espíritu, sin embargo, ocasionalmente y a causa de algo especial debe ejercer la jurisdicción temporal:

Sed quantum ad particularem executionem et quantum ad immediatam operationem, generaliter et regulariter non decet Summo Pontifici quod se de temporalibus intromittat, cum ipse specialiter circa spiritualia debeat esse intentus; tamen, ut diximus, casualiter, id est in casu et propter aliquod speciale, debet iurisdictionem in temporalibus exercere.¹¹

No es sólo que el agustino pretenda una cierta equivalencia entre Iglesia y Estado, sino ante todo la absorción de éste en aquélla, en el sentido de que la Iglesia, en la cúspide de su realidad, concentra en sí todos los poderes sobre la tierra, aunque afirme la autonomía, demasiado relativa a nuestro juicio, del gobierno del mundo en manos de reyes y príncipes. Como si el Estado obtuviese su realidad efectiva de la unción del *sacerdotium*, aquél opera en condiciones normales cuando lo imprevisible no ha hecho aparición, cuando el orden regular del mundo no ha perdido la homogeneidad de sus procesos, cuando el pecado no ha trastornado la realidad cotidiana. Si sucede lo contrario, la autoor-

¹⁰ DEP-Boffito, III, 4.

¹¹ *Ibid.*

ganización política no se vale a sí misma a fin de corregir los excesos del poder en que ella se funda. La realidad, en consecuencia, se ve urgida de una enmienda que ya no corre totalmente por cuenta de los príncipes seculares.

A Egidio repugna la tesis de que entrambos poderes, el espiritual y el temporal, derivan con igual inmediatez de Dios. Por el contrario, no existe esa presunta inmediatez, y quien quiera sostener lo anterior debería caer en cuenta de que ella no ha tenido lugar, sino que el temporal ha sido instituido por el poder espiritual, y, por ende, se le subordina.¹² La unipolaridad teocrática decreta la situación política del hombre en su mundo. Por el poder conferido al *sacerdotium*, el Estado no es sino una autoposición de la misma Iglesia para ella dedicarse de mejor manera a la administración de los asuntos de las almas. Por lo tanto, la separación de las potestades no conduce a autonomías paralelas, pues una de éstas puede ser suspendida en caso de ser necesario. Hablamos en este punto de una teología del milagro extrapolada al ámbito de las relaciones humanas. Si la excelencia del poder espiritual prima absolutamente sobre la espada temporal, si necesitamos únicamente un solo comandante, tal como reza la *Unam Sanctam*, ello se debe a que el poder confiado por Dios a los hombres se transmite únicamente a uno de ellos, el papa, quien, imitando la túnica inconsútil de Cristo, la fía por la caridad de la Iglesia al ministerio laical de un solo hombre. De allí que la bipolaridad sea rechazada porque se la representa, maniqueamente, como un *quasi monstrum* por poseer *duo capita*:¹³ la monstruosidad bipolar es execrada dentro de una visión enfáticamente unitaria del poder cósmico. Absolutismo teológico que no encontrará el suelo adecuado en el cual germinar, dadas las condiciones del siglo

¹² Cfr. DEP, II, 5.

¹³ Cfr. Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval* (Buenos Aires: EUDEBA, 2003), 204; «Unam sanctam», en Denzinger, 205.

XIV, atravesado de otras ideas, aristotélicas, por ejemplo, sobre la realidad sociopolítica.¹⁴

Las propuestas teocráticas, rígidas como la de Egidio, o más flexibles, como la de santo Tomás, no pueden ser atacadas desde dentro. Su disolución implica la traslación del poder soberano hacia otra localidad, impensable para un tipo de pensamiento teocéntrico. Según los papalistas, no hay que salir de Dios, hay que dejar que todo sea Dios, legislado por Él, gobernado por Él. Sólo Marsilio de Padua osará, en aquellas difíciles circunstancias, trasladar la sede de la soberanía a un *locus* más modesto, al de las causas segundas (o causas causadas), legitimadas para dar cuenta de sus propios fines. Es menester desuncir en una cierta medida lo humano de lo divino, precisamente para que lo humano construya su libertad desde sí mismo. De allí que la soberanía peregrinará desde lo otrora más perfecto a lo menos, de lo superior a lo inferior, a fin de que a las causas segundas se les permita ser, justamente, causas. Un Dios leído bajo este talante preferirá que en el cumplimiento de su

¹⁴ Hay varias opiniones similares a este respecto: Kleber Eduardo Men en “Estado, igreja e sociedade: Apontamentos sobre as concepções políticas de Egidio Romano e João Quidort na baixa Idade Média,” *Medievalis* 1:2 (2012): 61: “O que se percebe ao ler Egidio Romano é a sua irredutibilidade frente às novas situações que permeiam o contexto histórico. A busca incessante em defender o poder eclesiástico o faz parecer mais um escritor dos séculos XI e XII que dos séculos em que viveu;” Pedro Roche Arnas en “La plenitudo potestatis en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano,” *Mediaevalia* 23 (2004): 176: “El texto de Egidio es calificado, habitualmente, de poco original, dado que la mayoría de los pasajes o textos citados ya habían sido utilizados con anterioridad, en especial por los grandes Papas del siglo XIII, o de reaccionario por ignorar la recuperación de Aristóteles y la revalorización de la política hecha por Tomás de Aquino;” Gianni Dotto, “Introduzione,” en Romano, *Il potere della Chiesa*, 27: “Nel *De ecclesiastica potestate*, la cura mundi pare configurarsi entro i due piani che si sono sopraindicati, in una tensione spirituale fortemente avvertita e non priva di problemi, non riuscendo a superare il drama dello scontro in un contesto storico ormai in brusca accelerazione verso modelli culturali e progetti politici più avanzati;” Walter Ullmann, *A short History of Papacy in the Middle Ages*, edición digital (New York-London: Routledge, 2003), 180: “The document containing also a number of statements culled from spurious sources as well as the two-sword allegory in accentuated form, pithily summed up the papal programme of government in a Christian society—a programme which, at the time, had no more than historical interest. Unam sanctam was the sonorous, proud and self-confident swan song of the medieval papacy.”

obra se halle comprometida su propia obra; las criaturas no se encuentran, pues, eximidas de un trabajo que no concluye con el impulso inicial divino. De pronto, la verdadera gloria de Dios se convierte en la gloria de su obra, en la autorredención en el tiempo, en la vindicación de la naturaleza y en las creaciones propias de un peregrinaje que tendrá fin, es cierto, pero sin el cual no podría entenderse la dimensión escatológica que lo aguarda.

Dignidad absoluta del solio pontificio

Al *zoon politikon* aristotélico-tomista se lo mediatiza a través de una política eclesiológica omnicomprensiva. Por no dejar ésta nada fuera de sus fronteras sagradas, Iglesia, *regnum* y *societas* se hacen equivalentes, otorgando así fundamento a “la extensión del dominio papal en el mundo y sobre el mundo.”¹⁵ En realidad, la administración terrena se hace depender de una figura vicaria que permite los desenlaces, actos y eventos temporales. De acuerdo con la más tradicional teocracia, los dominios legítimos no se desarrollan y justifican en los actos humanos, en las elecciones temporales, sino en aquello que Dios ha querido y consolidado a través de su vicario terrestre. Éste expresa un poder divino, pero no es el poder divino, ya que es evidente que la eficacia causal de Dios nunca podrá ser idéntica a la eficacia del papa, creada y sometida a los límites que Él determina. El poder divino se desplaza sobre el papa “con ciertas restricciones,”¹⁶ pero incluso así se le dota de la potestad de atar en cielo y tierra. El querer de Dios sería así adecuadamente leído por la Iglesia en el ministerio del pontífice, y todo aquello que no es la Iglesia es transfigurada por ésta gracias al cambio de *status* que proporciona al orden de la creación.

¹⁵ Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media* (Buenos Aires: Biblos, 1993), 109.

¹⁶ Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 4ª ed. (Barcelona: Ariel, 1999), 121.

Subordinado al espíritu, el poder temporal solamente ejercería adecuadamente sus funciones *in Ecclesia et per Ecclesiam*, es decir, por medio de una *regeneratio* que tendría lugar en los *sacramenta* que la Iglesia administra para el bien de la humanidad. La autonomía excesiva del ámbito profano, sin regulación alguna proveniente de un foro espiritual externo, se le antoja a Egidio un desafío al punto de vista teocrático que mantiene la Iglesia, reflejo del mismo Evangelio. Unidad plena e indistinción sin fisuras caracterizan el retorno al poder absoluto *ratione peccati*, esto es, la ausencia de orden y la intranquilidad social contienen *in nuce* su propia solución, el giro hacia una autoridad originaria entendida sin grietas internas, análoga al poder divino.

Existe en Egidio un *opus regenerationis* que purifica el mero *opus humanum*, o sea, no puede darse ningún artificio humano capaz de bastarse a sí mismo, fundarse a sí mismo o legitimarse a sí mismo sin una mediación que descansa en una institución salvífica correctora de los desempeños humanos y que, de ser el caso, los coloque *sub iudice*. La redención de los textos y de los actos profanos no se lee en la autonomía que el *saeculum* se ha procurado, pues, en realidad, la ha recibido desde arriba, en la expresión de una forma ministerial del poder. Dicha autonomía es una dimensión perpetuamente limitada por aquel poder mayor que delega provisoriamente alguna de sus competencias. Si bien la lectura aristotélica de Tomás se mueve sobre una sola línea que de alguna manera comunica escatología y naturaleza, ella ha renunciado a que los fines humanamente autopropuestos sean reducidos por obra de una permanente intervención eclesiológica. La subordinación de los dos fines felicitarios no implica la desnaturalización de uno en virtud de la injerencia del otro. Los fines naturales, apoyados en las virtudes del mismo talante, no harían sino apuntar a esa Ultimidad que ha sido teológicamente prometida en *documenta spiritualia*. No es suficiente la ley natural bajo la cual el hombre se organiza y actúa, porque ella, por sí sola, no tiene la fuerza suficiente para dar cumplimiento a la promesa escatológica. Añadir el dato revelado a la política no es en

balde, asegura Miethke,¹⁷ debido a que dota a los bienes creados de ese *plus* que la naturaleza no es capaz de alcanzar por sí sola. Aunque Aristóteles signifique la brújula que habría que seguir en términos filosóficos, la misma teocracia tomista no dejará espacio para la duda: en los tiempos de santo Tomás, aunque sin los excesos egidianos, los príncipes besan las manos de la Iglesia, vale decir, las autonomías subordinadas se mantienen como tales en virtud de una referencia superior que les otorga realidad, forma y sentido: *in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiae*.¹⁸

No obstante, la ley evangélica no suple por la ley natural ni por la ley divina, salvo en momentos especiales. Las causas segundas tienen el derecho de serlo y a obrar conforme a ese derecho, ya que a ellas pertenece el dominio de sus actos, el gobierno de sus virtudes, la capacidad de ponerse fines. Si las causas segundas no produjeran efectos, si fuesen totalmente inactivas, serían superfluas, por lo tanto, ni siquiera causas.¹⁹ Ello conduce a Egidio a formular los tipos de gobierno de acuerdo con dos tipos de leyes, una que respeta los movimientos propios de las cosas (ley común²⁰), otra que actúa bajo circunstancias extraordinarias (ley especial²¹). Dios habitualmente deja que la naturaleza siga su curso, sin interferirla con el milagro, pero no es contradictorio que quien ha creado las causas segundas pueda obrar sin ellas lo que obra a su través: Dios *in omnibus potest sine causa secunda quod potest cum causa secunda*.²² De esta manera, las causas segundas pueden ser suspendidas por Dios, sustituyendo magníficamente esas acciones subsidiarias, sin por ello violentar el orden establecido. Si la causa segunda

¹⁷ Cfr. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, 97.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Quodlibet* XII, q. 13, ad 2, en *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/ioepetra.html#QD>

¹⁹ Cfr. DEP, II, 14.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, III, 2.

²¹ Cfr. *Ibid.*

²² DEP-Boffito, III, 9.

actúa universalmente, la Causa Primera actúa más absolutamente todavía. Si la causa segunda genera alguna experiencia y engendra algún saber, lo hará porque la primera le ha comunicado, sin alienarla de sí misma, su capacidad de generar y engendrar. Por consiguiente, Dios puede calentar el agua sin el fuego, dice explícitamente Egidio, o puede quemar y mojar como los mismos fuego y agua no podrían,²³ aunque no prohíba al agua mojar ni al fuego quemar.

La admisión de Aristóteles en el siglo XIII ha vindicado la eficacia de las causas segundas, de lo contrario, ¿a qué razones habría que adscribir la creación? Si la *Causa Prima* se bastase por completo, rehusando otras eficacias, lo creado ni se autoexpresaría ni engendraría sus propios movimientos, la razón y la voluntad renunciarían a sus fines y los cursos propuestos no dependerían de sí mismos, porque todo sería Dios y no más que Dios. En *De ecclesiastica potestate* Egidio reconoce esa independencia de la creación con respecto a la intervención de Dios.²⁴ Sin embargo, las brasas de Dios arden por doquier. La ley especial interpreta el poder de Dios como aquel al cual es reconducido todo otro poder. En esta jerarquía de dependencias hemos admitido que la naturaleza obra según una delegación de poder de un poder más elevado, y que ese poder no ha renunciado a sí mismo en tal delegación. De allí que pueda recobrarlo en cualquier momento, realizando aquello de lo cual las mismas causas segundas se encuentran impedidas. El integrista egidiano derivará, comenta Dotto en la Introducción a *De ecclesiastica potestate*, en un *vero e proprio* «partito del papa».²⁵ Con ello se emprende la marcha hacia una espiritualización total del espacio sociopolítico, en el sentido de que el mismo Estado luce como una disposición que la Iglesia engendra para dar solución a los asuntos indirectamente relacionados con la salvación de las almas.

²³ Cfr. DEP, III, 2.

²⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁵ Dotto, "Introduzione," 9.

República cristiana

Brandao critica a Egidio la extrapolación indebida del pensamiento agustiniano en la esfera política, sin embargo, reconoce que hay en el autor de *Confesiones* una tendencia a absorber el orden natural en el sobrenatural, a neutralizar la eficacia de las causas segundas (ésta también es, *mutatis mutandis*, la opinión de Gilson al referirse a las *rationes seminales* del santo y al predominio de la iluminación sobre el entendimiento agente²⁶), concluyendo así en una lectura que hace del poder espiritual el dueño de las dos espadas.²⁷ Por eso la Iglesia se encuentra legitimada para intervenir, por su superioridad, en ese plano que le es subordinado, delimitando ella misma cómo y cuándo debe actuar *ex causa*, causas inconfutables,²⁸ definiendo únicamente ella los criterios de intervención en los asuntos temporales. El Estado no puede ser simple obra humana, sino que debe encontrarse atravesado por el espíritu. Resulta de ello un naturalismo eventualmente neutralizado por medios eclesiológicos. Si hay salvación en el tiempo, ocurrirá bajo la condición de que la Iglesia sea capaz de penetrar cualquier autonomía relativa del mundo, reordenándola o situándola en línea con unas nuevas cláusulas de gobierno.

El papa cobra la autoridad de la ley divina, corrigiendo lo que haya que corregir, hasta que al poder temporal le sea lícito recobrar sus competencias. Los textos aseguradores están allende aquello que aseguran, la imperfección es conjurada en el más allá que conjura. Como todo *arché* legislador, éste también está por el mundo, pero, a la par, por encima de él, a fin de que la racionalidad y el orden que la enuncia sea una constante incluso en ese espacio donde los actos

²⁶ Por ejemplo, en “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,” en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Paris: Vrin, 1926), *passim*.

²⁷ Cfr. Ricardo Evangelista Brandão, “Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no De ecclesiastica potestate de Egidio Romano,” *Perspectiva Filosófica* 2:40 (2013): 113: “. . . em Agostinho a orden natural da *Civitas* estaba absorvida pela sobrenatural da *Ecclesia*.”

²⁸ Cfr. DEP, III, 9.

cumplidos y la plenitud de los actos son inadmisibles. La naturaleza, así, no se hallaría abandonada a sí misma. Eclesiología papal y fundamento divino de la institución religiosa no son sino el modo en que lo terrestre permanece protegido de sí mismo. Al sacramentalizar todos los compartimientos del siglo, Egidio no hace más que dar vida a una imagen espiritualizada de las cosas sometidas al tiempo, propiciando que éstas se hallen continuamente subordinadas a la jurisdicción sobrenatural, pues para el agustino “todo lo temporal es espiritual,”²⁹ o susceptible de espiritualización. El mismo Estado no sería sino la organización prescrita para gobernar criaturas desordenadas (*terminus ad quem*). El pecado original avala la aparición de un ente hecho a la medida de una antropología tocada por desenfrenos y tentaciones, tal como indica Saturnino Álvarez.³⁰ Es menester entonces corregir tales devoluciones mediante una *vis obligandi*, por eso surgen relaciones de dominio, mando y obediencia. El ser político no pertenece propiamente, pues, como afirma la tradición aristotélica, a la naturaleza del hombre, creador progresivo de sus formas de autoconstitución social, ya que la naturaleza que el pecado ha hecho brotar de sí ha trastornado las condiciones del origen, rompiendo el vínculo con Dios, obligando a tiempo e historia a darse las instituciones propias para tratar con el talante de semejante criatura.

El papa no usará *immediate* la espada de los príncipes temporales,³¹ pues el decoro ante ciertos acontecimientos se impone dentro de la Iglesia: el *iudicium sanguinis*—pena capital³²—es administrado inmediatamente, aunque por orden eclesial, los poderes del mundo, ministros del poder espiritual. Espiritual y temporal, la monarquía ab-

²⁹ Pedro Roche Arnas, “San Agustín y Egidio Romano: De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 15 (2008): 125.

³⁰ Cfr. Saturnino Álvarez T., “El pensamiento político de san Agustín en su contexto histórico-religioso,” en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. Pedro Roche Arnas (Madrid: Areces, 2010), 56–57.

³¹ Cfr. DEP, I, 7.

³² Cfr. *Ibid.*, I, 3.

soluta del pontífice es vista, según Egidio, en su justa dimensión, pues ella es celestial y divina, imperante sobre lo temporal, *sine pondere, numero et mensura*, por lo tanto, se encuentra por encima de las leyes positivas. Aunque deba autoimponerse lazos dentro de lo instituido, el sumo pontífice puede zafarse de ellos si se dan motivos bien precisos.³³ Por su poder puede liberarse de leyes e instituciones positivas. Cae bajo la ley que instituye, pero nunca suficientemente, porque puede dar a luz un nuevo ordenamiento jurídico, ya que su función y cargo se encuentran *legibus soluti*. El poder soberano, entablando ahora una analogía con el pensamiento de Schmitt, puede mantenerse voluntariamente suspendido, pero siempre se encuentra facultado para actuar en lo real, “está siempre dispuesto a intervenir, pero ahora como poder extra-jurídico, extraconstitucional,”³⁴ modificando, de ser el caso, el cuerpo del derecho constituido.

Cumpliendo con sus propias competencias, cada realidad evoluciona normalmente según sus propios movimientos, ya que no resultaría satisfactorio que la causa universal retirase a las causas segundas sus prerrogativas. La normalidad funciona de acuerdo con la *potentia Dei ordinata*,³⁵ el poder normal de Dios, empero la *potentia Dei absoluta* actúa frenando los movimientos más o menos esperados de las cosas, esto es, activando la intervención del milagro en la normalidad de los acontecimientos. Omnipotencia capaz de suspender las leyes naturales actuando *praeter legem statutam*. Por lo cual el poder papal puede poner en suspenso la ley común para, en caso de crisis, intervenir la jurisdicción mundana e incluso los asuntos institucionales de la Iglesia. La necesidad, entonces, convierte en lícito lo que habitualmente no ocurre, dejando en suspenso el mundo jurídico hasta que la normalidad rebrote

³³ Cfr. *Ibid.*, III, 8.

³⁴ Martin D'Alessandro, “El estado de excepción. Egidio Romano como antecedente de Carl Schmitt,” *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna* 2:2 (mayo de 2012 a noviembre de 2012): 50.

³⁵ Cfr. Mario Di Giacomo, *Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media* (Caracas: UCAB-UNIMET, 2012), 156–198.

del conflicto; dicho de otra manera, a lo ilícito la *necessitas facit licitum*.³⁶

El poder temporal como poder delegado

El poder de los príncipes será ministerial, derivado y fundado en el espiritual; están, en efecto, autorizados para ejercer el derecho penal, pero por mandato de la Iglesia y de sus autoridades. Como se ve, el *dominium* es completo. Si la espada temporal actúa punitivamente, lo hará por una especie de orden instruida desde la Iglesia, cuya ejecución depende de la autoridad temporal, para que la sangre derramada no mancille la naturaleza espiritual de aquélla. La misma relación alma-cuerpo revela esta tensión entre la Gracia y el Siglo: son distintos, pero el uno se somete a la otra, la una impera sobre el otro, expuesto al flujo y a la corrupción, de los que el alma será salvada. Con ello queda en evidencia la superioridad de uno de los coprincipios sustanciales (acto de él) sobre el otro (potencia que aquél actualiza). Como se ve, aunque compuesto el *synolon* de dos coprincipios, existe una sola substancia, pero su unidad se debe principalmente al alma. Gracias al cuerpo se salvarán los fenómenos, se insertará en el espacio-tiempo al alma, se entreverá el paraíso, sin embargo su dignidad es ínfima si se la mide con la del alma.

En otra analogía, Egidio gradúa el linaje de las ciencias de acuerdo con el de los objetos, de eso resulta la subalternación de las ciencias: la metafísica es la sierva de la teología (revelada)³⁷ en la medida en que ésta es más perfecta que aquélla. A pesar de reconocer la superioridad de la metafísica (a causa de su generalidad) sobre la filosofía natural, y de la teología sobre la metafísica, no deja de admitir su importancia para el estudio de lo sensible/corpóreo. Analógicamente, la espada ma-

³⁶ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, edición digital (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), 23–68. El texto que Agamben comenta es de Graciano; bajo la compulsión de la necesidad se permitiría volver lícito lo ilícito.

³⁷ Cfr. DEP, II, 6.

terial, aunque posea un carácter auxiliar, da cuenta de la dimensión material de la existencia, aunque subordinada al cuerpo místico de la Iglesia, cuyo brazo se amplía hasta un horizonte absoluto, el del espíritu. Políticamente hablando, “Los Papas deben su dominium práctico sobre lo temporal al dominium doctrinal de la teología sobre la filosofía.”³⁸ En esta progresión de dignidades, si la filosofía es sierva de la teología, y si el cuerpo lo es del alma, entonces, políticamente, el poder temporal se mantiene en condición ancilar respecto del poder espiritual. La sombra del espíritu se extiende a todas partes gracias a una visión orgánica del poder: si la divinidad gobierna también la *civitas terrena* (cual *Rector civitatis*³⁹), ese señorío, sin embargo, queda fiado al papa, su vicario, quien a su vez fía la espada a la *potestas saecularis*.

El papa, entonces, reconcentra en su figura todo lo que necesitaría habitualmente la realidad a través de las causas segundas. Los vacíos de poder y de derecho vuelven a su fuente, cuya plenitud revoca el desorden, gestando de nuevo la paz. La extrema necesidad preside la excepción, en la cual caduca la ley positiva; en esta situación de vínculos lacerados sólo lo extraordinario puede tomar a su cargo el gobierno, sólo la decisión soberana calma la paz deshecha. El absolutismo del poder sólo se manifiesta a la luz de la excepción. Empero, el tratado aunque nos dice el qué y el porqué de su intervención, no nos dice el cómo de ella; los criterios de intervención dentro de la crisis no quedan claros, ni cómo se determina el final de la excepción. Decretados por el pontífice el inicio y la cancelación de la crisis, la política de la excepción se identifica con la excepción de la política. Se simultanean en la figura del pontífice poder y excepción, es más, sólo en la excepción se manifiesta de veras su poder. Así que la excepción deja entre paréntesis el derecho constituido, pero al sedimentarse la normalidad es muy probable que las decisiones surgidas de la excepción se conviertan en

³⁸ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed. (Madrid: Gredos, 1985), 536.

³⁹ Dotto, “Introduzione,” 26.

nuevas expresiones normativas. Entonces, la nueva normalidad es, al menos parcialmente, excepción juridizada, actos *extra ordinem* llevados a una normativa jurídico-institucional. Egidio ha leído la naturaleza en clave sobrenatural, ha optado por menoscabar la autonomía natural, tanto en la suspensión de su eficacia (*cessatio naturae*), como en la sustitución eclesial de los poderes seculares.

Da la impresión de que la naturaleza no se perfecciona con la Gracia, como había sostenido santo Tomás, sino que la Gracia transforma al hombre natural en un ente totalmente distinto al insertarlo en la dimensión cristiana de la vida. El hombre natural tiene que ser revestido con un Cristo curiosamente poco humano. La “esencial dependencia eclesiológica”⁴⁰ del poder temporal hace de éste un departamento de la corporación universal llamada Iglesia. Por decirlo violentando el lenguaje: Egidio, en *De ecclesiastica potestate*, cita a Aristóteles, pero no lo cumple; llama a concierto a las causas segundas, sólo si éstas pueden ser suspendidas; concede autonomía al poder temporal y a las autoridades eclesiásticas que no son el papa, sólo si esa autonomía puede serles sustraída.

Conclusiones

Aunque Egidio tiene presente a Tomás, en *De ecclesiastica potestate* no vacila en afirmar, simultáneamente, nociones antiaristotéticas. Mejor aún, si el nombre de Aristóteles se liga a la *ousía*, entonces se descarta por completo la posibilidad de intervención providencial. La naturaleza establecida no admite en sí, desde la perspectiva aristotélica, la intrusión de elementos extraños que darían al traste con una ontología que estabiliza y aclara, separa y delimita. Mas reducido lo natural al plan de la Gracia, Egidio no escatima argumentos en contra de una *phýsis* esencialmente impedida para alcanzar los grandes fines antropológicos. Digamos que Egidio es aristotélico por momentos, en

⁴⁰ Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval*, 199.

los menos cruciales de la obra, éstos en los que se asevera que los poderes superiores del mundo y del cosmos no interrumpen habitualmente el movimiento, eficacia y *télos* de la naturaleza. Pero como ésta no ha de ser dejada a solas consigo misma, entonces la voluntad de suspensión de las experiencias habituales puede ejercerse y cumplirse, bien sea mediante el milagro, bien sea mediante la suspensión de toda causa segunda de carácter político o eclesial, anulando la participación del resto del mundo en los asuntos que son propiamente del mundo. Mundo y naturaleza serían así, paradójicamente, rescatados en una intervención que abroga, en una anulación que salva. El cerco del espíritu no lesionaría, según Egidio, las majestades subordinadas, por el contrario, las protege de sí mismas, tanto por medio de la voluntad divina, sublime y opaca a la vez, como a través de la voluntad pontificia, de cuyo ápice penden tanto el poder secular como el poder eclesial.

Lo anterior podría ser el resultado doctrinario de la condena de 1277, bajo la cual cayeron Aristóteles y algunas proposiciones tomistas, reforzando de esta guisa las tendencias de una Iglesia conservadora que necesitaba de un Dios más viejo y de una naturaleza menos helenizada. Con ello, al mismo tiempo, se ha fomentado el retorno a las fuentes de la contingencia en sentido político, permitiendo la redacción de enunciados roborados en la palabra revelada, exasperando los términos de una eclesiología absolutista.

Sin embargo, por extemporáneo, el ideal teocrático se asienta únicamente sobre el pergamino de sus defensores, no sobre la realidad misma, que lo repudia o ignora. En verdad, el tratado egidiano puede verse *a contrario*, por su discordancia con el contexto. Porque éste lo recusa, el tratado exagera las competencias del poder pontificio, excede los límites de su soberanía, pero intenta, al mismo tiempo, respetar las mociones terrenas de las autonomías relativas, no obstante, con poco éxito. En el tiempo por venir, podrán ser papas e Iglesia tremendos aliados del poder temporal, pero no su santificación ministerial, ni tampoco los mediadores de un poder soberano proveniente por comple-

to de arriba, menos aún, la causa de la suspensión de su eficacia y sus competencias. La autonomía del siglo poco a poco se irá consagrando, aunque el poder, pese al nuevo ideario, siga fluyendo de arriba hacia abajo. La erosión del espíritu se irá sintiendo sobre todo *in terra*.

THE PLENITUDO POTESTATIS PAPAE, ACCORDING TO EGIDIO ROMANO

SUMMARY

This article analyzes the relationship, according to Aegidius Romanus, between spiritual power and temporal power. From the point of view of the Augustinian author, the autonomy of the world or that of second causes, following St. Thomas Aquinas, must be respected, so that the motions of nature are not usually hampered by any extraordinary intervention. However, this intervention will always be possible in the form of a miracle and according to a special law. Similarly, temporal power normally follows its own goals, without interventions *ab extra*, nevertheless, the Pope's plenitude of power can suspend, if necessary (*in casu*), the power of the secular princes.

KEYWORDS

theocracy, Pope's plenitude of power, second causes, spiritual power, temporal power, state of exception.

REFERENCES

- Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Edición digital. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Álvarez T., Saturnino. "El pensamiento político de san Agustín en su contexto histórico-religioso." En *El pensamiento político en la Edad Media*. Ed. Pedro Roche Arnas. Madrid: Areces, 2010.
- Arnas, Pedro Roche. "La plenitudo potestatis en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano." *Mediaevalia* 23 (2004).
- Arnas, Pedro Roche. "San Agustín y Egidio Romano: De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual." *Revista Española de Filosofía Medieval* 15 (2008).
- Brandão, Ricardo Evangelista. "Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano." *Perspectiva Filosófica* 2:40 (2013).
- D'Alessandro, Martin. "El estado de excepción. Egidio Romano como antecedente de Carl Schmitt." *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna* 2:2 (mayo de 2012 a noviembre de 2012).

- De unitate et potestate Ecclesiae* [Bulla «Unam sanctam», 18. Nov. 1302]. En H. Denzinger. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio undecima. Friburgi Brisgoviae: B. Herder Typographus Editor Pontificius, MCMXI.
- Di Giacomo, Mario. *Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media*. Caracas: UCAB-UNIMET, 2012.
- Dotto, Gianni. “Introduzione.” En Egidio Romano. *Il potere della Chiesa*. Trad. de Gianni Dotto e Giovanni Marcoaldi. Roma: Città Nuova, 2000.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1985.
- Gilson, Étienne. “Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.” En *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 1926.
- Mariani, Ugo. *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1927.
- Men, Kleber Eduardo. “Estado, igreja e sociedade: Apontamentos sobre as concepções políticas de Egidio Romano e João Quidort na baixa Idade Média.” *Medievalis* 1:2 (2012).
- Miethke, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- Oxilia, Ugo. “Biografía d'Egidio Colonna.” En Giuseppe Boffito y Ugo Oxilia. *Un trattato inedito di Egidio Colonna*. Firenze: Successori di B. Seeber, 1908.
- Romano, Egidio. *Il potere della Chiesa*. Trad. de Gianni Dotto e Giovanni Marcoaldi. Roma: Città Nuova, 2000.
- Ullmann, Walter. *A short History of Papacy in the Middle Ages*. Edición digital. New York-London: Routledge, 2003.
- Ullmann, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: EUDEBA, 2003.
- Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. 4ª ed. Barcelona: Ariel, 1999.
- Ullmann, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Ullmann, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.

The Internet Sources

- Cancelli, Filippo. “Egidio Romano.” En *Enciclopedia Dantesca* (1970). Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_(Enciclopedia-Dantesca)/)
- de Aquino, Tomás. *Quodlibet*. En *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html#QD>

Maria Joanna Gondek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Polska

***ETHOS* MÓWCY W “GAWĘDZIE O GAWĘDZENIU” O. JACKA WORONIECKIEGO**

Zagadnienie *ethosu* mówcy należy do tych problemów retorycznych, które odgrywają istotną rolę w budowaniu współczesnych przekazów perswazyjnych. Jednocześnie jednak z funkcjonowaniem *ethosu* wiążą się różne trudności interpretacyjne, domagające się teoretycznych wyjaśnień. Tradycja retoryczna wiąże *ethos* bezpośrednio z osobą mówcy, akcentując czynnik charakteru mówcy, jako zespołu przynależnych mu różnych cech, będących wynikiem dokonanych wyborów w dziedzinie postępowania moralnego. Przy czym *ethos* na gruncie retoryki wyodrębniany jest w kontekście czynnościowym, ze względu na realizowany przez mówcę sposób przekonywania (perswazji). Perswazja taka realizuje się w przestrzeni wolności, obejmującej zarówno mówcę, jak i słuchacza.¹ Choć charakterystyczny dla retoryki proces przekonywania (uwiarygodniania podjętej sprawy) postrzegany jest jako pewien jednolity akt mowy ludzkiej, to jednak ze względu na sam

¹ Antropologiczno-etyczny kontekst realizowania się perswazji retorycznej akcentuje K. Burke: “[P]erswazja zakłada możliwość wyboru, a więc nieskrępowaną wolę; dotyczy człowieka tylko w takim stopniu, w jakim jest on wolny . . . Mówca może przekonywać słuchaczy jedynie w granicach ich potencjalnej wolności, tam bowiem gdzie muszą oni coś czynić, retoryka jest zbędna.” K. Burke, “Tradycyjne zasady retoryki,” tłum. K. Biskupski, w: *Retoryka*, red. M. Skwara (Gdańsk 2008), 36–37.

zastosowany sposób uwiarygodniania (*pisteis*), czyli przyjętą metodę przekonywania, wyodrębnia się uwierzytelnianie typu *ethos*, *logos* i *pathos*.² Specyfika uwiarygodniania za pomocą *ethosu* polega na ujawnianiu różnych cech osoby mówcy (jego charakteru budowanego decyzjami i wyborami moralnymi) poprzez aktualne odzwierciedlenie tych właściwości w trakcie akcji oratorskiej, szczególnie w treści i formie mowy.³ Jednak nieustannie problematyczna wydaje się kwestia: w jaki sposób mówca ma tego dokonać?

Podstawy perswazyjnego funkcjonowania charakteru mówcy wobec audytorium chcemy rozważyć na kanwie analiz o. Jacka Woronieckiego zawartych w *Gawędzie o gawędzeniu*.⁴ Praca ta składa się z pięciu krótkich rozdziałów, w których Woroniecki analizuje istotne czynniki składające się na dobre prowadzenie gawędy: kwestie inwencyjne, kompozycyjne, stylistyczne oraz wiążące się z postawą mówcy i jego relacją do audytorium. Zadania mówcy prowadzącego gawędę jawią się jako ściśle wychowawcze. Celem mówcy jest bowiem wzmacnianie zdolności audytorium do dobrych wyborów moralnych.⁵

Odwołujemy się do rozważań Woronieckiego, dotyczących istotnych od strony mówcy warunków prowadzenia gawędy, by na ich tle analizować sposób retorycznego uwierzytelniania za pomocą perswazji *ethos*. Zastosowana przez nas metoda analiz polega na porównawczym usytuowaniu elementów postawy mówcy, wyodrębnionych

² Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 1356 a, tłum. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6 (Warszawa 2001). Por. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, 84.

³ Na temat rozumienia *ethosu* w perspektywie historycznej i współczesnej, zob. G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill and London 1999); J. S. Baumlin, "Positioning Ethos in Historical and Contemporary Theory," w: *Ethos: New Essays In Rhetorical and Critical Theory*, ed. J. S. Baumlin and T. F. Baumlin (Dallas 1994), xi–xxxii; J. S. Baumlin, "Ethos," w: *Encyclopedia of Rhetoric*, red. T. O. Sloane (Oxford 2006), 278–292.

⁴ J. Woroniecki OP, *Gawęda o gawędzeniu* (Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1926).

⁵ Ibid., 57. Por. W. A. Grimaldi, "The Auditor's Role in Aristotelian Rhetoric," w: *Oral and Written Communication: Historical Approaches*, red. R. L. Enos (Newbury Park 1990), 65–81.

przez Woronieckiego, na tle formalnych składników *ethosu*: *phrónesis*, *areté* i *eunoia*, wskazywanych w tradycji retorycznej.⁶ Analizy Woronieckiego szczególnie interesują nas w aspekcie poszukiwania tych istotnych czynników, wiążących się z osobą mówcy, które mają konstytuujący wpływ na sposób ujawniania i oddziaływania *ethosu*. Ze względu na to, że każdy mówca przekonuje jako człowiek (posiadający określoną naturę determinującą jego działanie) czynniki takie mają związek z rozważaniami z zakresu filozofii człowieka.

Woroniecki, którego twórczość w sposób szczególny dotyczy zagadnień filozoficznych (głównie etycznych), w *Gawędzie o gawędzeniu* zasadniczo nie używa terminów charakterystycznych dla refleksji metaretorycznej. Nie znaczy to jednak, że nie podejmuje problemów retorycznych.⁷ Wprost przeciwnie, tekst wypełniają retoryczne zagadnienia inwencyjne, dyspozycyjne i elokucyjne. Zarówno sam podjęty temat, czyli analizowanie warunków prowadzenia gawędy (mieszczącej się w określonym rodzaju mowy retorycznej), jak i sposób jego realizacji, czyli odsłanianie i porządkujące wyjaśnianie perswazyjnego funkcjonowania charakteru mówcy (jako twórcy gawędy) wobec audytorium, ujawniają wiele kluczowych treści z punktu widzenia refleksji retorycznej. Przy czym rozważanie i rozwiązywanie problemów retorycznych Woroniecki dokonuje na tle analiz filozoficznych, szczególnie antropologiczno-etycznych, dotyczących np. struktury poznania ludzkiego czy relacji woli do uczuć. Koncepcja etyki Woronieckiego

⁶ Na temat wyodrębniania i funkcjonowania perswazyjnych elementów (składników) *ethosu*, zob. M. J. Gondek, "Ethos jako forma perswazji retorycznej w ujęciu Arystotelesa," *Wiśnik Charkiwskowo Nacionalnowo Uniwersitetu* 1057 (Charków 2013): 114–120.

⁷ Woroniecki cenił retorykę, wyraźnie wiążąc jej zadania z doskonaleniem człowieka. Postulował przywrócenie "żywej mowie należnego jej miejsca w kulturze duchowej," stwierdzając, iż "krasomówstwo wymaga nie tylko zdolności ale dużo wytrwałej systematycznej pracy, głębokiego przemyślenia tego, co wypadnie kiedyś głosić." (o. J. Woroniecki O. P., *Około kultu mowy ojczystej* (Komorów 2010), 106). "Powrót do retoryki" uznał za jeden z czynników zmian w edukacji i rozwoju intelektualnym człowieka (*Ibid.*, 36).

sytuuje się w tradycji perypatetyckiej, szczególnie blisko jej do etyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. W punkcie centralnym analiz Woronieckiego znajduje się człowiek, rozumiany jako byt osobowy, zmierzający do doskonalenia poprzez rozwijanie swych potencjalności osobowych. Zagadnienia etyczne w *Gawędzie o gawędzeniu* traktowane są jako istotne tło, służące przyczynowemu wyjaśnieniu podjętych zagadnień retorycznych. Nasze rozważania wpisują się w ten sposób w badania dotyczące filozoficznych podstaw retoryki.

Retoryczna zasada stosowności, biorąca pod uwagę zarówno uwarunkowania audytorium, jak specyfikę podjętego przedmiotu analiz (naturę samej gawędy), nakazuje Woronieckiemu prowadzenie części toku uzasadnień w języku przedmiotowym. Stosowane w *Gawędzie o gawędzeniu* językowe środki stylistyczne (np. metafory) nie zastępują jednak uzasadnień, a jedynie je obrazują. W tym kontekście analizy Woronieckiego, podejmujące zagadnienie sposobu ujawniania *ethosu* mówcy, wydają się zarówno innowacyjne (pomimo upływu czasu), jak i cenne poznawczo.

Usprawnienie intelektualne mówcy jako podstawa funkcjonowania *ethosu* w ramach *phrónesis*

Postawa mówcy wobec audytorium ujawnia się na tle czynników perswazyjnych *ethosu*. W refleksji retorycznej *phrónesis* (gr. *phróneo* —myśleć, rozmyślać, być rozsądnym) odsłania perswazyjny składnik *ethosu*, dotyczący “mądrości praktycznej” mówcy. Bierze się tutaj pod uwagę usprawnienia intelektualne mówcy (kompetencje jego intelektu) w zakresie spraw, dotyczących świadomego i celowego działania człowieka.⁸ Dzięki *phrónesis* mówca może w sposób właściwy odnosić się do kwestii związanych z życiem moralnym człowieka, a zatem “udzie-

⁸ Zob. Gondek, “Ethos jako forma perswazji retorycznej w ujęciu Arystotelesa,” 117–118.

łać dobrych rad w sprawach dobra i zła.”⁹ Zagadnienia wiążące się z życiem moralnym człowieka stanowią główną oś tematyczną, służącą budowaniu gawędy.¹⁰ Gawęda, ujmowana jako gatunek literacki, wydaje się w sposób szczególny przeznaczona do realizacji retorycznej perswazji *ethos*. Jest ona literackim zapisem żywej mowy (*actio*), przekazem mądrości poprzednich pokoleń, kierowanym do konkretnego odbiorcy.¹¹ W narracji gawędy szczególną rolę odgrywa osobowość, światopogląd i indywidualne cechy narratora, traktowanego jako prawdomówny świadek. Przenikają one wszystko, o czym mówi narrator, przekładając się na dydaktyzm gawędy i sam specyficzny, odzwierciedlający żywą mowę, sposób przekazywania treści. Na tle takich czynników mówca może realizować w stosunku do słuchaczy istotowo związane z gawędą cele o charakterze wychowawczym.¹²

⁹ Arystoteles, *Retoryka*, 1366 b 20–25. Na temat kontekstów funkcjonowania *phronesis* zob. S. Mailloux, “Jeszcze raz o hermeneutyce retorycznej albo na tropach *phronesis*,” w: *Retoryka i krytyka retoryczna. Kompendium retoryczne*, red. W. Jost, W. Olmsted, red. wydania polskiego J. Z. Lichański (Warszawa 2012), 484–500.

¹⁰ Woroniecki podkreśla, że budowanie gawędy odbywa się kanwie treści, które posiadają “trwałą zasadniczą wartość na całe życie. Gawęda nie może się zadowolić opowiadaniem tylko ciekawych szczegółików z tej lub innej dziedziny bez żadnego związku z naszym życiem osobistym. Wszak i gdy o przyrodzie mówimy nie możemy się zadowolić biernym podziwianiem jej tajemnic i cudów, ale musimy dojść do wniosku, że jej ukryte siły wzywają nas do twórczej współpracy. Otóż takie zasadnicze ujęcie zagadnienia i związanie go z naszym ja będzie musiało przybrać formę jakiejś ogólnej doktryny, mającej daleko sięgającą doniosłość” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 28).

¹¹ Gawęda jest oryginalnym polskim gatunkiem epickim, ukształtowanym w pierwszej poł. XIX wieku (w okresie późnego romantyzmu). Związana jest z oralnym charakterem polskiej kultury szlacheckiej, sarmatyzmem i umacnianiem kultury narodowej. W gawędzie równie istotne są treść i sposób jej przekazu. Zob. więcej: M. Maciejewski, “Gawęda jako słowo przedstawione. Z zagadnień teorii gatunku,” w: *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1977), 30–50; Z. Szmydtowa, “Poetyka gawędy,” w: *Studia i portrety* (Warszawa 1969), 337–358.

¹² Bliski związek gawędy z wychowaniem podkreśla Woroniecki, pisząc o humorze, jako czynniku nadającym na to by być “zasadniczym tonem wychowania, a więc i gawędzenia” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 49). Szerzej o wychowaniu, zob. J. Woroniecki OP, *W szkole wychowania. Teksty wybrane* (Lublin 2008), 29 nn.

Chodzi o roztropne i życzliwe wspomaganie rozwoju moralnego odbiorców na tle formułowania odpowiednich, zarówno co do treści, jak i formy rad (wskazówek życiowych) przez gawędziarza, który osobiście zmierzył się z przywoływanymi doświadczeniami życiowymi. Gawędę na tle trzech rodzajów mów retorycznych (doradczego, pochwalnego, sądowego) sytuujemy w rodzaju pochwalnym. Zadaniem mówcy jest poruszenie słuchacza do określonego działania (*movere*) na tle pewnego zachwycenia, wzruszenia, zaciekawienia (*delectare*).¹³ Działanie takie nie dokonuje się natychmiast, jest odłożone w czasie.¹⁴ W gawędzie obecność tych dwóch czynników (*movere* oraz *delectare*) jest bardzo istotna ze względu na cele wychowawcze, realizowane poprzez perswazję *ethos*.¹⁵

Mówca przekonuje jako człowiek dlatego funkcjonowanie *ethosu* łączy się z poznawaniem i działaniem człowieka. Woroniecki na kanwie struktury ludzkiego poznania zwraca uwagę na podmiotowe uposażenie każdego mówcy (jako człowieka) w odpowiednie władze, które umożliwiają podjęcie zadania prowadzenia gawędy. Do władz tych należą zmysły zewnętrzne (odbierające wrażenia wzrokowe, słuchowe,

¹³ Teoria retoryki wyróżnia *tria officia dicendi* (trzy funkcje mówienia): *decere* (pouczenie), *movere* (poruszenie), *delectare* (zachwycenie). Perswazja kształtowana na tych poziomach odnosi się odpowiednio do rozumu, woli i uczuć słuchacza. Zob. M. F. Quintilianus, *Institutio Oratoria*, XII, 10, 59, red. J. Cousin, t. 1–7 (Paris: CUF, 1975–1980).

¹⁴ “I bez oporu poddadzą się urokowi jego słowa przechowując w głębi duszy mądre jego wskazówki życiowe, aby po wypróbowaniu kiedyś własnym doświadczeniem opowiadać je . . . przyszłym pokoleniom . . .” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 57).

¹⁵ Perelman odsłania naturę rodzaju popisowego, akcentując rolę czynników *movere* i *delectare* dla sfery *ethos*: “[R]odzaj popisowy ma kapitalne znaczenie, bowiem jego rola polega na wzmacnianiu siły akceptacji dla wartości, bez których mowa mająca skłonić do działania pozbawiona byłaby środka do wzruszenia i poruszenia słuchaczy . . . Mowa popisowa należy w sposób naturalny do rodzaju kształcącego bowiem celem jej jest nie tyle nakłonienie słuchaczy do natychmiastowego działania, ile stworzenie gotowości do działania, w oczekiwaniu na właściwy moment . . . mowa popisowa ma wzmacniać jednoczenie się wokół pewnych wartości, które chcemy ukazać jako ważniejsze, a które miałyby określać przyszłe działanie. Przeto każda filozofia praktyczna należy do rodzaju popisowego” (Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz (Warszawa 2002), 33).

dotykowe, itd.), zmysły wewnętrzne, w tym szczególnie przydatne mówcy wyobrażenia i pamięć (przerabiające wrażenia odebrane za pomocą zmysłów wewnętrznych) oraz władze wyższe, czyli wola i rozum, korzystające z dostarczonych im (za pośrednictwem zmysłów wewnętrznych) danych o rzeczywistości dla odpowiedniego kierowania życiem ludzkim.¹⁶ Rozum i wola są władzami poprzez które człowiek świadomie podejmuje i realizuje różne cele życiowe. To dzięki temu, iż człowiek zdolny jest do myślenia (za pośrednictwem rozumu) i potrafi chcieć oraz chce chcieć (za pośrednictwem woli) możliwe jest prowadzenie rozumnego i celowego życia ludzkiego.¹⁷ Uposażenie podmiotowe człowieka, umożliwiające poznawanie i działanie, traktowane są jako element konieczny dla prowadzenia gawędy. Jednak nie jest to czynnik wystarczający. Kluczowe dla mówcy jest bowiem odpowiednie korzystanie z tych władz, a zatem nabywanie dzięki władzom różnych umiejętności: patrzenia, słuchania, przerabiania i utrwalania wrażeń zewnętrznych, a także myślenia, rozumowania, rozkazywania i chcenia. Taki "wykaz" umiejętności mówcy dopiero umożliwia zmierzenie się z zadaniem prowadzenia gawędy. A zatem nie chodzi o samo posiadanie władz, ale o władze poddane ćwiczeniu (usprawnieniu), czyli systematycznie rozwijane i wieloaspektowo doskonalone. Wyćwiczone władze poznawcze, a więc władze uposażone w umiejętności poznawcze, pozwalają mówcy na odkrycie treści do prowadzenia gawędy.

Woroniecki bardzo mocno akcentuje usytuowany w retorycznej inwencji czynnik odkrywania materiału treściowego do prowadzenia gawęd. Inwencyjną umiejętność mówcy dostrzeżenia i dotarcia do tego materiału traktuje bowiem jako pierwszy warunek prowadzenia gawę-

¹⁶ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 11–12. Szerzej zob. J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I (Lublin 2013), 206 nn.

¹⁷ Zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, 155 nn. Woroniecki analizuje szczegółowo zagadnienia związane z funkcjonowaniem rozumu i woli w życiu moralnym człowieka.

dy.¹⁸ Materiał treściowy usytuowany jest w otaczającym mówcę świecie. W *Gawędzie o gawędzeniu* dostrzegalna jest wyraźna inwencyjna afirmacja świata. W aspekcie retorycznego poszukiwania problemów, zagadnień i argumentów, dotyczących życia moralnego człowieka, otaczający mówcę świat traktowany jest jako charakteryzujące się wieloma pozytywnymi cechami źródło: niewyczerpalne w swej treści, przepełnione wzajemnym oddziaływaniem nieskończonych czynników, jednocześnie jako ciekawe, tajemnicze, twórcze, żywotne i piękne.¹⁹ Świat obdarzony takimi przymiotami posiada też *ethosowy* potencjał perswazyjny, może bowiem interesować, zachwycać (*delectare*), zachęcać czy nawet porywać audytorium do działania (*movere*).²⁰ Warto w tym kontekście szczególnie podkreślić fakt, że nie tyle chodzi o perswazyjne kreowanie materiału przez mówcę, co właśnie o odkrywanie i akcentowanie, tkwiącej w określonym materiale treściowym, perswazyjności.²¹

Należy zwrócić uwagę na elementy potencjalnie przeszkadzające mówcy w dotarciu do tak rozumianego źródłowego materiału, służącego prowadzeniu gawędy.²² Dotyczą one przede wszystkim koncentracji mówcy na wiedzy o charakterze abstrakcyjnym, oderwanym od konkretnych uwarunkowań. Uporządkowane schematycznie wiadomości, charakterystyczne dla przekazu obecnego np. w podręcznikach szkolnych czy akademickich, wydatnie ułatwiają przyswojenie wiedzy z określonej dziedziny. Jednak, aby mówca mógł z wiedzy dotyczącej życia moralnego odpowiednio korzystać w gawędzie i nie stała się ona

¹⁸ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 12. Na temat inwencji retorycznej, zob. Quintilianus, *Institutio Oratoria*, III, 3, 1.

¹⁹ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 12–13.

²⁰ *Ibid.*, 13; por. Quintilianus, *Institutio Oratoria* XII, 10, 59.

²¹ Dlatego Woroniecki w następujący sposób określa główne zadanie inwencyjne mówcy: “[U]mieć czytać w księdze rzeczywistości, umieć patrzeć na to, co się wokół nas dzieje, umieć uchwycić . . . co najbardziej pięknego, żywotnego . . . mieć oczy szeroko otwarte” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 12, 18).

²² W tym kontekście Woroniecki pisze o zagrożeniu “przesłaniań sobie świata” (*Ibid.*, 15).

przeszkodą w dotarciu do słuchacza, musi spełnić jeden warunek. Zdobytą wiedzę o charakterze ogólnym i porządkującym należy wypełnić, aktualizować obserwacją i konsekwentnym rozważaniem różnych uwarunkowań postępowania ludzkiego.²³ Obserwację można wspomóc lekturą arcydzieł literatury pięknej, których inwencyjna przydatność polega na tym, iż ujmują rzeczywistość w jej konkretnych uwarunkowaniach i pełnią funkcję ilustrującą życie moralne.²⁴ Takie stanowisko z jednej strony docenia porządkujący charakter wiedzy abstrakcyjnej, z drugiej dostrzega konieczność jej stałego uzupełniania praktycznego o konkretne treści (doświadczalnego sprawdzania i pogłębiania). Dopiero na tle połączenia czynnika abstrakcyjnego z konkretnym może bowiem powstać u mówcy rozumienie danego przedmiotu.

Kwestię rozumienia (podejmowanych w gawędzie zagadnień) traktujemy jako kluczową dla aktualizowania się składnika *ethosu* mówcy, jakim jest *phrónesis*. Jedynie mówca, który sam uposażony jest podmiotowo w rozumienie rozważanych zagadnień, może w sposób skuteczny perswazyjnie ujawnić owo rozumienie w wypowiedzi. A zatem może budować wypowiedź w taki sposób, dzięki któremu rozumienie pojawi się także u słuchacza. Ten odzwierciedlający umiejętności mówcy sposób perswazyjnego realizowania się *phrónesis* wydaje się z niezwykle prosty, wręcz oczywisty. Jednak, jak wydaje się on prosty w swoim funkcjonowaniu (sposobie ujawnienia), tak jednocześnie jest trudny do zdobycia przez mówcę. Rozumienie określonych problemów człowiek (mówca) nierzadko buduje się w bardzo długim okresie czasu i dużym nakładem sił, warunkowane jest ono także różnymi czynnikami. Wymagana jest samodzielnie dokonana pracy intelektualna mówcy. Kontakt z mówcą (gawędziarzem) rzeczywiście rozumiejącym (to, o czym mówi) może obudzić u słuchacza przyczynowe

²³ Mówca powinien kształcić umiejętność samodzielnej obserwacji i dostrzegać "w swoim najbliższym otoczeniu, choćby w klasie, podobną grę czynników moralnych, te różne przejawy wszelkich aspiracji i namiętności ludzkich, te zmagania się charakterów" (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 21).

²⁴ *Ibid.*, 18.

rozumienie określonego problemu, stanowiącego przedmiot mowy. Obudzenie rozumienia u słuchacza to skutek aktualizowania się *ethosu* mówcy w zakresie *phrónesis*.

Posiadanie przez mówcę rozumienia określonego zagadnienia podjętego w gawędzie umożliwia mu odpowiednie opracowanie materiału w zakresie retorycznego *dispositio* i *elocutio*. *Ethos* mówcy uposażonego w *phrónesis* aktualizuje się na tle posiadania umiejętności, dotyczących rozumiejącego nadawania materiałowi treściowemu określonej formy. Umiejętności te ujawniają się po pierwsze, w planowym ułożeniu treści, po drugie, w użyciu odpowiednich środków językowych do jej przekazu. Posiadanie przez mówcę tych umiejętności postrzegane jest jako drugi warunek prowadzenia gawędy.²⁵ Ułożenie treści poprzedza (należące do umiejętności inwencyjnych) wyraźne i krótkie określenia tego, co mówca chce powiedzieć. Ten inwencyjny proces polega na odnalezieniu problemu, a środkiem pomocniczym jest ujęcie go za pomocą krótkiego sformułowania. Na poziomie umiejętności dyspozycyjnych mówcy pojawia się ułożenie planu gawędy. Dobry plan (logiczny i przejrzysty) stanowi wyraz uporządkowania myśli mówcy. Plan oparty na odpowiednim podziale tematu pomaga słuchaczowi w odczytaniu myśli przewodniej gawędy oraz przyczynia się do zachowania jej w pamięci. Mówca zapoznaje słuchacza z planem (ujawniając go we wstępie lub podsumowującym zakończeniu) ponieważ jest on czynnikiem porządkującym i ułatwiającym odbiór treści. Podkreślimy, iż odpowiednie wypełnienie planu treścią stanowi wyraz aktualizowania się *phrónesis* w zakresie rozumiejącego podejścia mówcy do zagadnienia.

Czynnikiem, na który należy zwrócić szczególną uwagę, jest utrzymanie w wypowiedzi równowagi pomiędzy elementami treściowymi o charakterze abstrakcyjnym a treścią konkretną, związaną z praktycznym doświadczeniem mówcy (z jego obserwacją świata). Warto podkreślić, że mówca nie musi się obawiać w gawędzie obecno-

²⁵ *Ibid.*, 34.

ści kwestii o charakterze ogólnym, teoretycznym. Wręcz przeciwnie, są one tym kluczowym czynnikiem, ze względu na który gawęda się rozwija. Ogólne ujęcie problemu (treściowo dotyczącego zagadnień moralnych), wnosi słuchaczowi gawędy "trwałą zasadniczą wartość na całe życie."²⁶ Z kolei sposób rozwijania i dowodzenia podjętej kwestii nie może pozostawać na poziomie abstrakcyjnym i teoretycznym.²⁷ Stanowiłoby to zaprzeczenie istoty gawędziarstwa i było wyrazem nierozumiejącego podejścia mówcy do zagadnienia. Tego typu mówca dzieliłby się wprawdzie ze słuchaczem myślami, ale nie posiadał i nie budował u słuchacza ich rzeczywistego rozumienia (otwierającego się w kontakcie z konkretnym przedmiotem).²⁸ Oczywiście jest, iż mówca nieuposażony w *phrónesis* nie jest w stanie swobodnie posłużyć się konkretnym i prostym zobrazowaniem abstrakcyjnych treści. Nie posiada on bowiem umiejętności rozumiejącego obserwowania życia (poła wspólnych doświadczeń mówcy i słuchacza) jako źródła rozwijania argumentów o charakterze konkretnym i obrazowym. Ze względu na zalecany w gawędzie "realny" oraz "barwny" tok uzasadnień kwestii, korzystny jest wybór argumentacji budowanej na wzór rozumowań indukcyjnych (rozwijanych na podstawie używania przykładu).²⁹

²⁶ *Ibid.*, 28.

²⁷ Woroniecki zgodnie z zasadą stosowności proponuje uzgodnienie toku dowodzenia retorycznego ze słuchaczem, miejscem, przedmiotem mowy, mówcą. Dlatego pisze, iż "na murawie przy akompaniamencie szumu drzew i śpiewu ptaków takie operowanie samą tylko szarą teorią byłoby zbrodnią przeciwko zasadom gawędziarstwa. Tam najwznioślejsze doktryny, gdy mają być młodzieży przed oczami postawione, winny przybrać konkretną postać . . ." (*Ibid.*, 29).

²⁸ Woroniecki wyraźnie dyskredytuje posługiwanie się w toku argumentacji "terminami pusto brzmiącymi," "formułami abstrakcyjnymi," "ideałami," "światopoglądami," "postulatami." Mówca taki traci kontakt z audytorium (*Ibid.*, 31).

²⁹ "Trzeba umieć każdy szczegół lub poszczególny moment dowodzenia oświetlić jakimś przykładem lub choćby porównaniem, tak iżby chwycił on wyobraźnię słuchaczy i miał o co zaczepić się w ich pamięci" (*Ibid.*). Woroniecki przywołuje tok dowodowy Arystotelesa, który w "mając np. w 4 księdze swej *Etyki* rozwinąć naukę o wielkoduszności, wołał miast teoretycznych dociekań dać nam doskonale zaobserwowany żywy obraz wielkodusznego człowieka *zamiast jednak poznawać cnotę wielkoduszności w oderwaniu*, mówi on zaraz w pierwszych słowach 3-go rozdziału, *przyjrzymy się*

Na poziomie elokucyjnym umiejętności mówcy w zakresie *phrónesis* wyrażają się w dostosowaniu używanego języka do treści i celu gawędy. Umiejętności takie dotyczą operowania językiem zbliżonym do języka potocznego, jednak staranniej opracowanym i charakteryzującym się bogatym zasobem słów. Potrzebna jest sprawność pamięciowa i aktualne posługiwanie się znaczeniami (“i nawet odcieniami znaczeń”) wielu słów.³⁰ Zjawiskiem, które należy odnotować jest fakt, iż myśl mówcy, która odzwierciedla rozumienie przedmiotu (jest dojrzała i ukształtowana), cechuje usilne dążenie do osiągnięcia ściśle odpowiadającej jej formy słownej.³¹ Dlatego wynikające z rozumienia zagadnienia poszukiwanie odpowiedniego słowa wiąże się z dużym trudem intelektualnym.³²

Wskazany wyżej kontekst ujawnia zakorzenione w *phrónesis* znaczenie umiejętności mówcy w sferze dyspozycyjnej i elokucyjnej. *Ethos* mówcy nie zasadza się tylko na poprawności w zakresie wypełniania reguł sztuki retorycznej. Jest on wyraźnie powiązany z rozumieniem podjętej sprawy, w które mówca może być uposażony. Ważnym czynnikiem, mającym wpływ na aktualizowanie się *phrónesis* mówcy wobec audytorium jest istnienie korelacji pomiędzy myślą a językiem. Woroniecki wykazuje, że

raczej człowiekowi który jest nią obdarzony: wyjdzie to na jedno” (*Ibid.*, 30); por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5 (Warszawa 1996).

³⁰ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 32.

³¹ Woroniecki zauważa: “Bez głęboko przemyślanej treści sama forma, choćby najwytworniejsza, trwałego zainteresowania nie wzbudzi, ale i treść, im głębsza i donioślejsza, tym bardziej dostosowanej potrzebuje formy” (Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, 105).

³² Woroniecki zauważa, że kto nie zna tego trudu “ten może marzył, ale nie myślał . . . w każdym razie nie myślał twórczo . . . i nie zrozumie nigdy głębokich słów Jana Popławskiego, że właściwie jedna tylko rzecz naprawdę męczy w tym życiu – to myślenie” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 33). W tym aspekcie akcentuje ogromne znaczenie opanowania języka ojczystego. Ćwiczenia pisemne (łac. *scribendo*) w ostatecznym rezultacie prowadzą do porządkowania myślenia.

aby dobrze mówić trzeba dobrze myśleć, ale też, aby dobrze myśleć, trzeba dobrze mówić. Mowa jest narzędziem myśli, ale narzędziem, które i na samą myśl, której służy, wywiera dziwny jakiś kształcący wpływ.³³

Uczynienie języka świadomym i harmonijnie ukształtowanym narzędziem rozumiejącej myśli mówcy jest zadaniem niezwykle trudnym. Jednocześnie stanowi kluczowy element, który daje mówcy "moc" bezpośredniego oddziaływania na słuchaczy. Postrzegamy go jako aktualizujący się w ramach *phrónesis* aspekt ujawnienia *ethosu* mówcy wobec słuchaczy. Jego działanie perswazyjne można określić obrazowo jako "budzenie" słuchacza "do życia i myślenia."³⁴

Usprawnienie wolitywne mówcy jako podstawa funkcjonowania *ethosu* w ramach *areté* i *eunoia*

Areté i *eunoia* akcentują wykazywany w mowie czynnik działania moralnego mówcy. Perswazyjne ujawnianie się *ethosu* mówcy w ramach *areté* i *eunoia*, dotyczy wykazania w mowie tych sprawności, które obejmują sferę aktywności pożądawczo-dążeńiowej mówcy.³⁵ Sfera ta, odsłaniająca kolejne uwarunkowania natury ludzkiej, funkcjonuje na dwóch poziomach: zmysłowym, ujawniającym się poprzez różnorakie uczucia, i duchowym, odzwierciedlanym przez działanie woli. Woroniecki podkreśla, że "motorem całego naszego życia duchowego jest umysłowa zdolność pożądania, czyli chcenia, która jest funkcją woli."³⁶ Władza wolitywna jako źródło aktów chcenia (typu: "ja chcę,"

³³ *Ibid.*, 34–35. To stwierdzenie powraca w różnych dziełach Woronieckiego: "Nauka języka ojczystego nie ma tylko na celu uczyć poprawnie mówić i pisać, ona winna sięgać głębiej i uczyć rozumnie myśleć" (Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, 48). Umiejętność poprawnego myślenia i pisania jest podstawą jasności i poprawności w komunikacji międzyludzkiej.

³⁴ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 34.

³⁵ Zob. M. J. Gondek, "Ethos jako forma perswazji retorycznej w ujęciu Arystotelesa," 117–118.

³⁶ Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, 68.

“ja chcę chcieć”) stanowi podstawowy czynnik, decydujący o tym, że człowiek działa i dokonuje różnych wyborów, dotyczących swojego postępowania. Wybory te zachodzą w świetle rozpoznania rozumowego, a towarzyszy im (mniej lub bardziej nasilona) obecność czynników uczuciowych. Dziedzina decyzji i wyborów dotyczących postępowania buduje życie moralne człowieka. W ramach *areté* bierze się pod uwagę perswazyjnie ujawnioną wobec audytorium wolitywną zdolność mówcy do dokonywania takich wyborów, kierowania się takimi uczuciami, które są zgodne z rozpoznaniem rozumowym sytuacji moralnej. Dlatego w tradycji retoryki klasycznej czynnikami składowymi *areté* są poszczególne cnoty etyczne, ujawnione w postawie perswazyjnej mówcy.³⁷ Odpowiednie (usprawnione) funkcjonowanie czynnika wolitywnego u mówcy Woroniecki postrzega jako istotny warunek dobrego prowadzenia gawędy.³⁸ Ze względu na kluczową rolę władzy wolitywnej w dokonywaniu rozumnych wyborów stanowi ona także podstawę perswazyjnego oddziaływania *areté*. Usprawniona władza wolitywna mówcy jest więc kolejnym, obecnym w *Gawędzie o gawędzeniu*, elementem ujawnienia *ethosu* (w zakresie składnika *areté*) mówcy wobec audytorium. Szczególnie interesujący wydaje się sam sposób, w jaki *areté* mówcy ujawnia się i oddziałuje perswazyjnie na słuchacza w gawędzie.

Na tym tle pojawia się problem różnic i zależności pomiędzy wolą a uczuciami.³⁹ Według Woronieckiego, po pierwsze, władza wolitywna jest odmiennym od władzy uczuciowej przejawem aktywności ludzkiej; po drugie, w swoim działaniu jest ona bezpośrednio niezależ-

³⁷ Arystoteles, *Retoryka*, 1365 b; por. Z. Pańpuch, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa* (Lublin 2015), 207 nn.

³⁸ Przy użyciu metafory Woroniecki określa takiego mówcę jako “żywiącego lwie serce w piersi,” czyli mówcę dysponującego dobrze usprawnioną w działaniu sferą władzy wolitywnej. Wola jest tym, co w człowieku jest “najbardziej lwiego, tzn. mocnego, twórczego, wspaniałomyślnego i wielkodusznego” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 44; por. Woroniecki, *Okóło kultu mowy ojczystej*, 56).

³⁹ Na temat działania woli oraz funkcjonowania i klasyfikacji uczuć, zob. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, 150–234.

na od uczuć; po trzecie, z uczuciami jest jednak pośrednio funkcjonalnie powiązana:

wola jest zależna od rozumu, który nią kieruje i który jest sam ściśle zależny od poznania zmysłowego; pośrednio więc i wola nie może niczego zapragnąć, co by do niej nie przyszło przez zmysły i co by przeto jednocześnie nie działało na władze uczuciowe.⁴⁰

Jeśli działanie woli nie da się do uczuć sprowadzić kierowana rozumem wola posiada zdolność do "przepracowywania" sfery uczuciowej i podnoszenia jej na wyższy poziom.⁴¹ Decyduje o tym właśnie zakorzeniona w woli, jako jej istotna własność, zdolność do wyboru (także pomiędzy różnymi przedmiotami, działającymi na człowieka w sferze zmysłowej). W stosunku do uczuć, które wiążą się z biernym doznawaniem i celowościowo są skupione na sobie, wola zmierza do celu poza sobą.⁴² W istocie wola wskazuje na "zdolność człowieka do rozumnego wysiłku moralnego, do tego wysiłku, za którego wykonanie lub niewykonanie jest się odpowiedzialnym."⁴³ Dlatego Woroniecki wolę określa

⁴⁰ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 40.

⁴¹ "Nieraz trzeba iść naprzód rozumem i wolą, choć uczucia milczą, nieraz trzeba nawet im się z całą siłą przeciwstawić, gdy nas pociągają w przeciwnym do obowiązku kierunku, gdy się buntują i wicherzą" (*Ibid.*, 44). Zob. także Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, 56 nn.

⁴² "Wola, opierając się na obiektywnych danych dostarczonych przez rozum, nadaje tym samym i naszemu postępowaniu cechy obiektywne . . . Obiektywne cele, które rozum przed wolą stawia i które ją do siebie pociągają, sprawiają także, że wychodzi ona niejako z siebie samego, wyrывa się naprzód do twórczych wysiłków do osiągnięcia tych celów. nadaje postępowaniu człowieka cechy obiektywne. Te trzy cechy tedy charakteryzują działalność woli: jest ona obiektywna stąd może przełamać egoistyczne nawroty do siebie i stać się twórczym czynnikiem w życiu człowieka. Społecznie jest ona czynnikiem wybitnie dośrodkowym . . . Własna działalność uczuć jest wybitnie subiektywna, egoistyczna bierna . . . Uczucia przejawiają się zawsze w formie przeżywania pewnych stanów wzruszeniowych, które pochłaniają energię życiową, ale nie są w stanie same z siebie jej wyładować na zewnątrz dla celów nie dotyczących osobiście tego, który ich doznaje. Pod względem społecznym są one wybitnie odśrodkowe" (Woroniecki, *Około kultu mowy ojczystej*, 68–69).

⁴³ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 41.

jako pewnego rodzaju siłę czy moc obecną w człowieku, charakteryzującą się dążeniem do realizacji celów.

Czynnik *areté* w mowie ujawni się poprzez miłość, którą mówca wykaże wobec przedmiotu mowy (poruszanych spraw). Woroniecki tłumaczy następująco charakterystyczny sposób "odzwierciadlającego" ujawniania się *areté* mówcy:

Wola opanowana przez miłość, zagrzewająca do pracy rozum i wyobraźnię, podniecająca w pewnej mierze i uczucia, udzieli wtedy wymowie gawędziarza pewnego nastroju zdecydowania do czynu, który się udzieli i słuchaczom.⁴⁴

Szczególnie jednak istotne (w świetle koncepcji *ethosu* Woronieckiego) wydaje się kwestia, że miłość, którą mówca żywi wobec poruszanych spraw, nie utożsamia się z uczuciem. Miłość rozumiana jest jako stałe usposobienie woli, a zatem jest to miłość ugruntowana w sferze ludzkich władz wolitywnych, a nie zmysłowych. Dlatego *areté* mówcy nie tyle polegać będzie na przekazywaniu i wywoływaniu doznań uczuciowych, co ujawnianiu twórczego, czynnego i ofiarnego nastawienia do działania, realizacji planów. Uczucia mogą być czasami wywoływane i samoczynnie pojawiać się u słuchacza na tle przekazywanych mu treści, jednak nadmiar uczuć, łączący się z charakterystycznym dla funkcjonowania uczuć naprężeniem psychicznym, prowadzi do zmęczenia oraz znudzenia. Perswazja typu *pathos* wyodrębniana jest jako odmienny od perswazji *ethos* sposób retorycznego uwiarygodniania sprawy. Sztucznie wywołany *pathos* jest czynnikiem, który Woroniecki bardzo wyraźnie krytykuje.⁴⁵ Stąd mówca oddziałujący w sferze *ethos* w gawędzie musi skoncentrować się na środkach aktywizujących sferę wolitywną słuchacza, polegających na pobudzaniu do realizowania celów. Dlatego w ramach perswazji *ethos* mówca nie zatrzymuje do-

⁴⁴ *Ibid.*, 46.

⁴⁵ "Instynktownie nie lubimy, aby ktoś pod dyktando kazał wzbudzać w sobie uczucia i sztucznie utrzymywać je w napięciu, wtedy kiedy one wcale nie mają ochoty samorzutnie w nas powstać" (*Ibid.*, 45).

znaniowo słuchacza na nim samym, ale koncentruje się na "wyrwaniu człowieka z zasklepienia w sobie."⁴⁶

Szczególnie znamienne wydaje się perswazyjny sposób oddziaływania *areté* mówcy wobec audytorium. Warunkiem koniecznym bowiem oddziaływania *areté* mówcy jest to, aby mówca miał *areté* w sobie. Funkcjonuje to zatem analogicznie do sposobu perswazyjnego ujawnienia *phrónesis*. Zauważmy, iż jest to warunek bardzo wysoko postawiony. W tym kontekście do perswazyjnego aktualizowania się *ethosu* w zakresie *areté* jest zdolny tylko ten mówca, który "sam umiał swoją wolę uzdolnić do czynu i kto następnie umie tę moc, którą w sobie posiada przenieść silnym słowem do woli innych."⁴⁷ Tylko w takim przypadku możliwe jest ujawnienie stałego usposobienia woli (miłości) mówcy "do tych pięknych prawd, które opowiada."⁴⁸ A zatem "moc" (usprawnienie wolitywne), którą mówca posiada w sobie w odniesieniu do tego, o czym mówi, przekazywana jest (tytułem właśnie tego, że mówca ją ma i ujawnia) do woli słuchaczy.⁴⁹ Kontaktując się z takim mówcą (posiadającym usprawnioną, "silną" wolę) słuchacze będą mieli jednocześnie możliwość wzbudzenia w samych sobie "pożądania tej mocy," "pragnienie mocnego i trwałego chcenia," "przeżycia biernego bezwładu i przejścia do twórczego wysiłku."⁵⁰ Jest to klu-

⁴⁶ *Ibid.*, 46.

⁴⁷ *Ibid.*, 47. Podstawy etyczne retoryki bardzo wyraźnie podkreślał Kwintyliusz, który uważał, iż *non posse oratorem nisi virum bonum*, zaś Arystotelesa postrzeganie retoryki krytykował jako sprowadzające retorykę do sfery inwencyjnej (*Kształcenie mówcy* II, 15, 13). Jednak Arystoteles akcentował zarówno istnienie charakteru jako trwałej dyspozycji moralnej do specyficznego dla człowieka działania, jak i sylogizmu praktycznego, czyli wnioskowania odwołującego się do dzielności etycznej, związanego z konkretnym wyborem (*Etyka nikomachejska* VI 1139 a 32–36). Zespolenie tych czynników (myślenia dyskursywnego i charakteru) decyduje o powodzeniu działania. W tym kontekście koncepcja *ethosu* Woronieckiego bliska jest tradycji Arystotelesa.

⁴⁸ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 37.

⁴⁹ Podobny proces omówiony jest dokładniej na tle czynności rozkazywania, Woroniecki rozumie go jako przyjęcie od mówcy do woli odbiorcy "impulsu," a z nim i jego siły (J. Woroniecki OP, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania* (Lublin 2001), 10).

⁵⁰ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 51. "Chcenie, jako najogólniejszy termin potoczny dla oznaczenia czynności woli, obejmuje całą skalę objawów, a wśród nich

czowe dla sposobu realizowania się perswazji *ethos*. Perswazyjny przekaz *ethos* w wymiarze *areté* jest wynikiem tego, iż mówca takie nastawienie i tego typu usprawniony wolitywnie charakter (umiejętność chcenia) w sobie posiada. Na tym tle dobrze rysują się realizowane przez mówcę wychowawcze w swej istocie zadania gawędy. Woroniecki podkreśla, że

na dzień każdej przeto gawędy winna brzmieć pobudka do czynu, pobudka do boju o uzyskanie celów, które, nawet gdy są małe, stają się wielkimi, jeśli łączą się z podstawowymi obowiązками naszego życia.⁵¹

Na plan pierwszy wysuwa się zatem retoryczna kategoria *movere*. Odnosi się ona do poruszenia sfery wolitywnej słuchacza, nakłonieniu jego woli ku określönemu działaniu. Jednak cele, o których mówi mówca, na tyle poruszają audytorium, na ile sam mówca posiada w odniesieniu do nich usprawnioną (do miłości) sferę swej woli.⁵² W przekazie retorycznym usprawnienie *areté* ("moc" mówcy) ujawnia się i oddziaływać "odzwierciedlająco" będzie zarówno w warstwie elokucyjnej, jak i w sposób szczególny w samej akcji oratorskiej, w której operuje się różnymi parametrami wokalnymi: dynamiką, tempem, melodią, rytmem, intonacją, barwą, akcentem, pauzą, itd.⁵³

Perswazyjny sposób oddziaływania *ethosu* mówcy dopełniającą ujawnia składnik *eunoia*, w ramach którego akcentuje się wszystko to,

naczelną rolę odgrywa to zasadnicze upodobanie woli w czymś, co jej odpowiada, zwane miłością" (Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, 58).

⁵¹ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 47.

⁵² Inaczej ten problem ujmują M. Maykowska, zob. "Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej," *Eos* LII:2 (1963): 254–255. Według Maykowskiej, mówcę charakteryzuje umiejętność wiarygodnego dysponowania *ethosem*, czyli perswazyjnego wykazywania go w mowie, a nie posiadania określonej kondycji moralnej.

⁵³ W tym kontekście Woroniecki metaforycznie pisze o "smaku" i "temperaturze," "silnym słowie," ostatecznie składających się na "ton," w którym gawęda zostaje wypowiedziana.

co łączy się z dobrem słuchacza.⁵⁴ W koncepcji *ethosu* Woronieckiego czynnik ten ujawni się poprzez miłość mówcy, już nie tyle kierowaną do spraw, o których mówi, co do osób, którym gawęda jest głoszona. Aby mówca mógł tego typu miłość ujawnić perswazyjnie wobec słuchacza gawędy, musi sam być autentycznie do niej usprawniony. Tego typu miłość ugruntowana jest nie w sferze uczuć, ale w warstwie władz wolitywnych mówcy. Mówca ujawnia się jak człowiek zdolny do podporządkowania swoich zamierzeń celom istotniejszym. Słuchacz gawędy powinien wyczuwać w słowie mówcy

ton miłości . . . mocnej i ofiarnej, gotowej do poświęceń zarówno wielkich, do których wyjątkowo trafiają się w życiu okazje, jak i drobnych, którymi tak łatwo cały dzień wypełnić.⁵⁵

Jednak, z jakich powodów mówca ma kochać swoich słuchaczy? Miłość ku słuchaczom Woroniecki tłumaczy miłością do ojczyzny (słuchacze współtworzą wspólnotę ojczyźnianą) i uwarunkowaniami religijnymi (miłowanie słuchacza jako bliźniego ze względu na Boga).⁵⁶ Konsekwencją i wyrazem takiej miłości będzie radość obecna w postawie gawędziarza. Mówca radosny to mówca świadomy, iż dobro, które w sobie posiada ma większy wymiar od dóbr, których brak może go smucić.⁵⁷ Na tym tle pojawia się postulat utrzymywania pogodnego nastawienia mówcy (nastroju radości w mowie). Jej wyrazem może być obecność humoru w postawie i wypowiedzi mówcy, postrzeganego jako przejaw radości, powstałej w wyniku osiągnięcia celu.⁵⁸ Charakteryzuje się on stanem pewnego "rozprężenia i ukojenia," z tego względu jest bardzo pożądany w realizacji celów wychowawczych, typowych

⁵⁴ Arystoteles, *Retoryka*, 1381 b 35. Z życzliwości powstaje przyjaźń, którą charakteryzuje życzenie i czynienie komuś dobra ze względu na niego samego, a nie ze względu na siebie.

⁵⁵ Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 47.

⁵⁶ *Ibid.*, 47–48.

⁵⁷ *Ibid.*, 48.

⁵⁸ Na temat funkcji humoru (*ridiculum*), zob. Quintilianus, *Institutio Oratoria* VI, 3, 1; VIII, 6, 74.

dla gawędy.⁵⁹ Posiada ważne cechy, ułatwiające odbiór przekazów perswazyjnych w sferze wychowawczej, dzięki niemu słuchacz jest lepiej usposobiony, np. do przyjmowania napomnień. Odnotowuje się także jego walory mnemotechniczne i pobudzające do działania.

Eunoia wskazuje na umiejętność wytworzenia i utrzymywania dobrego kontaktu mówcy ze swoim audytorium. W tym względzie ujawniają się wszelkie kompetencje interpersonalne mówcy. Jednym z ważnych warunków utrzymania dobrych relacji ze słuchaczem jest prostota i szczerość mówcy, unikanie jakiegokolwiek wywyższania się ponad audytorium. Mówca zajęty sobą, skoncentrowany na utrzymaniu swojej pozycji względem audytorium, tak “przytłoczy słuchaczy, że nie będą oni w stanie z całą swobodą ducha poddać się urokowi gawędy.”⁶⁰ Również od strony retorycznej ujawnia się głęboka nienaturalność postawy mówcy skoncentrowanego na sobie, a nie na audytorium. Postawa taka jest niewiarygodna, bowiem to słuchacz stanowi główny cel, ze względu na który dokonuje się przekaz retoryczny. Koncentracja mówcy na sobie uniemożliwia dostrzeżenie potrzeb słuchaczy i sprzeciwia się interpersonalnym celom związanym z *eunoia*. Na tle tego składnika zarysowuje się bardzo trudne zadanie mówcy, polegające na rozwijaniu chęci dostrzeżenia, usłyszenia i rozpoznania tego, kim jest słuchacz i jakie są jego istotne braki. Tylko miłość ujawniona w postawie mówcy wobec słuchacza pozwala na wypełnienie tych warunków i odpowiednie prowadzenie gawędy.

Perswazyjne funkcjonowanie *ethosu* w zakresie jego składników: *phrónesis*, *areté*, *eunoia* w ujęciu Woronieckiego jest zatem owocem indywidualnego wysiłku intelektualnego i wolitywnego mówcy. Mamy do czynienia ze swoistego rodzaju autentycznym charyzmatem mówcy, unikalnym i niepowtarzalnym. W ramach *ethosu* mówca uwiarygodnia bowiem podjętą sprawę swoją osobą, swoimi cechami charakteru, które

⁵⁹ “Gawęda, w której słuchacze choć raz się porządnie nie roześmiali, jest gawędą nieudaną” (Woroniecki, *Gawęda o gawędzeniu*, 49).

⁶⁰ *Ibid.*, 9.

rzeczywiście do niego należą. Na tym tle dostrzega się szczególną trudność zdobycia przez mówcę tego typu własności perswazyjnych. Trudność taka może być jedną z przyczyn pojawienia się koncepcji fabrykowania *ethosu* (fabrykowania wiarygodności), akcentującej jego narzędziowy i jednocześnie oderwany od mówcy sposób funkcjonowania.⁶¹ Imitowanie i powielanie perswazyjne *ethosu* dokonuje się więc w oderwaniu od autentycznego dysponenta cech. Jest to propozycja całkowicie odmienna od koncepcji *ethosu* Woronieckiego, dobrze wyodrębiająca jej cechy charakterystyczne. W perspektywie refleksji filozoficznej Woronieckiego usprawnienie władz w zakresie życia moralnego związane jest nierozdzielnie z dysponującym usprawnionymi władzami podmiotem. Według Woronieckiego, sposób oddziaływania *ethosu* polega więc na perswazyjnym odzwierciedleniu własności podmiotu, a nie na perswazyjnym kreowaniu i imitacji tych własności. Perswazyjne odzwierciedlenie stanowi wynik doskonalenia różnych umiejętności mówcy, ale podstawa ich nabywania zakorzeniona jest w naturze mówcy (jako człowieka). Powstaje wątpliwość, czy tego typu *ethos* nie jest zbyt oderwany od praktyki oratorskiej, w której istnieje konieczność dostosowywania się do audytorium i planowania perswazyjnego użycia *ethosu*. Jak się wydaje, Woroniecki nie przeczy w *Gawędzie o gawędzeniu* konieczności roztropnościowego rozpoznania audytorium i dostosowania do niego środków perswazji. Jak wskazaliśmy, dysponowanie wyćwiczonymi umiejętnościami retorycznymi traktuje wręcz jako

⁶¹ Fabrykowanie *ethosu* nie posiada "nic wspólnego z zaleceniem Arystotelesa, żeby nadawca komunikatu miał szlachetny charakter. Wiarygodność się fabrykuje a nie zapracowuje sobie nią. Wiarygodność kreuje się, starannie kształtując sytuację w taki sposób, aby osoba grająca główną rolę w danym wydarzeniu—nadawca komunikatu—wyglądała tak, jak ma wyglądać, jak osoba sympatyczna, wiarygodna, silna, fachowa, czy jakkolwiek inna, zależnie od tego, jaki wizerunek jest potrzebny w danym czasie. Kiedy już zostanie wykreowany wizerunek w postaci sławnej osoby czy polityka, wówczas może być on kupowany i sprzedawany jak towar dla poparcia każdej sprawy, która dysponuje funduszami na zakup 'praw' do tego wizerunku" (A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, tłum. J. Radzicki, M. Szuster, red. K. Skarżyńska (Warszawa 2003), 129; por. O. M. Walter, "Toward an Analysis of Ethos," *Pennsylvania Speech Annual* 21 (1964): 37–45.

konieczny warunek perswazyjnego ujawnienia się *ethosu*. Jest natomiast prawdopodobne, iż Woroniecki formułując swą etyczną koncepcję perswazji *ethos* brał pod uwagę niektóre konsekwencje wynikające z narzędziowego funkcjonowania *ethosu*. Narzędziowe oderwanie od mówcy metody uwiarygodniania typu *ethos* i posługiwanie się nią w sposób czysto instrumentalny wobec audytorium wskazuje, iż nie ma konieczności doskonalenia samego mówcy. Doskonalenie takie kierowane jest na środki, którymi w sposób oderwany od samego siebie (w przypadku *ethosu* imitujący siebie), może posłużyć się mówca. Tymczasem w centrum etyki Woronieckiego jest człowiek jako osoba, zdolny do doskonalenia siebie poprzez rozwijanie swych osobowych potencjalności. Na tle uzasadnień proponowanych przez Woronieckiego można dostrzec, iż funkcjonujący perswazyjnie na zasadzie swobodnej kreacji *ethos* ujawnia swój nieosobowy charakter. Narzędziowe oddziaływanie perswazyjne oderwane od tożsamości mówcy sprzeczne byłoby zatem z samymi osobowymi podstawami funkcjonowania *ethosu*.

Wnioski

Na tle sposobów uwiarygodniania retorycznego perswazja *ethos* traktowana jest jako ta, która nadaje największą moc przytaczanym argumentom. Bardzo wyraźnie podkreślana w retoryce siła uwiarygodniania perswazji typu *ethos* nie wiąże się jednak z przekazaniem prostych i skutecznych narzędzi dysponowania nią. Zarówno perswazja typu *logos*, jak i *pathos* wydają się posiadać bardziej opracowane (i skuteczniej osiągalne) instrumentarium perswazyjne. Wyodrębniane w tradycji retorycznej składniki (*phrónesis*, *areté*, *eunoia*) przybliżają zawartość treściową *ethosu* i wyjaśniają w pewnej mierze jego funkcjonowanie. Jednak praktyczny sposób realizowania się *ethosu* wobec słuchacza jawi się jako dość złożony. Analizy Woronieckiego, odsłaniające specyfikę sposobu aktualizowania się *ethosu* mówcy wobec

słuchaczy, wydają się w jakiejś mierze przybliżać przyczyny tego stanu rzeczy.

Woroniecki rozważa problem *ethosu* mówcy na tle refleksji o charakterze antropologiczno-etycznym. Odniesienie się do sposobu funkcjonowania ludzkich władz poznawczych, wolitywnych, uczuciowych okazuje się czynnikiem koniecznym dla odsłonięcia sposobu uwiarygodniania poprzez *ethos*. Funkcjonowanie tych władz dotyczy bowiem każdego mówcy jako człowieka. Dlatego analizy ujawniające ich działanie służą Woronieckiemu do wyjaśniania specyfiki oddziaływania *ethosu* mówcy. Woroniecki akcentuje znaczenie posiadania przez mówcę "szlachetnego" charakteru jako własności osoby, a nie posiadanie samej zdolności do perswazyjnego dysponowania *ethosem*.⁶² A zatem *ethos* pojmowany jest pierwszoplanowo na tle czynników etycznych, na które składa się kondycja moralna mówcy. W tym kontekście charakterystyczne dla retoryki rozumienie czynnościowe *ethosu*, jako określonego sposobu perswazji dostosowanego do potrzeb audytorium, może wydawać się wtórne. Jednak specyfika koncepcji Woronieckiego polega na akcentowaniu, że pomiędzy *ethosem* samego mówcy (jego kondycją moralną) a sposobem perswazji typu *ethos* istnieje ściśle połączenie, warunkowane charakterem natury ludzkiej. Sposób ujawniania nastawienia mówcy, odsłaniania i oddziaływania *ethosu*, jest nierozzerwalnie związany z naturą mówcy, jako człowieka poznającego i działającego. W koncepcji Woronieckiego nie ma miejsca na czysto narzędziowe, oderwane od kondycji moralnej mówcy, perswazyjne posługiwanie się *ethosem*. Oderwane od osoby imitowanie czy fabrykowanie *ethosu* jest wyraźnie sprzeczne ze stanowiskiem Woronieckiego. *Ethos* mówcy w ujęciu Woronieckiego stanowi bowiem odzwierciedlenie stopnia usprawnienia władz intelektualnych i wolitywnych mówcy w zakresie obejmującym postępowanie człowieka

⁶² Zob. w tym kontekście Maykowska, *Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej*, 254–255. Maykowska akcentuje, że właściwy dla retoryki jest narzędziowy (argumentacyjny), a nie etyczny charakter *ethosu* mówcy.

(życie moralne). Sposób perswazyjnego ujawnienia i oddziaływania *ethosu* odbywa się na mocy tego, iż mówca po pierwsze, dysponuje rozumieniem spraw, o których mówi (*phrónesis*), po drugie, posiada odpowiednie wolitywne ukierunkowanie do spraw, o których mówi (*areté*), oraz po trzecie, posiada usprawnioną wolę w stosunku do tych, do których kieruje przekaz (*eunoia*). Dysponowanie takim rozumieniem intelektualnym nakierowanym na sprawy życia moralnego oraz taką miłością, skierowaną do rozważanych spraw i słuchaczy warunkuje powstawanie odpowiednich umiejętności retorycznych. Umiejętności takie z kolei umożliwiają ujawnienie, czyli perswazyjne oddziaływanie, *ethosu*.⁶³ A zatem dopiero na tle takich zależności Woroniecki sytuuje *ethos* rozumiany jako sposób perswazji retorycznej. Woronieckiemu chodzi zatem o takiego mówcę, który zarówno posiada “szlachetny” charakter, jak i ma umiejętności ewentualnego dysponowania narzędziami (inwencyjnymi, dyspozycyjnymi, elokucyjnymi oraz wiążącymi się z akcją oratorską), pozwalającymi ten charakter “odzwierciedlić,” czyli perswazyjnie ujawnić wobec audytorium. Specyfika perswazji *ethos*, w ujęciu Woronieckiego, polega bowiem na tym, iż perswazja ta realizuje się na mocy nierozzerwalnego związania z naturą mówcy, jako człowieka zdolnego do (moralnego) doskonalenia siebie i twórczego ujawnienia swojego rozwoju wobec audytorium.

THE ETHOS OF A SPEAKER IN FR. JACEK WORONIECKI'S
“GAWĘDA O GAWĘDZENIU [A TALE OF TELLING TALES]”

SUMMARY

Woroniecki formulates his conception of the ethos of a speaker against the background of analyses of the conditions of telling tales understood as literary transcripts of living

⁶³ A zatem Woronieckiemu chodzi o takiego mówcę, który zarówno posiada “szlachetny” charakter, jak i ma umiejętności ewentualnego dysponowania narzędziami, pozwalającymi taki charakter perswazyjnie wykazać.

speech transmitting the wisdom of previous generations and addressed to a specific recipient. There is a close connection between the ethos of a speaker (his/her moral condition) and the ethos way of persuasion, a connection conditioned by the specificity of human nature. The way of revealing the speaker's attitude, and the way in which the ethos reveals and interacts are inseparably connected with the speaker who is a man who cognizes and acts. The imitation or fabrication of the ethos, which is instrumental or detached from the speaker, are contrary to Woroniecki's position. The specificity of the ethos persuasion (according to Woroniecki) consists in the fact that this persuasion is carried out in connection with the nature of a speaker who is capable of (moral) self-improvement, and of the creative presentation of his development to the auditorium.

KEYWORDS

ethos, tale, tale-telling, speaker, persuasion, character.

REFERENCES

- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996.
- Arystoteles. *Retoryka*. Tłum. H. Podbielski. W: Arystoteles. *Dziela wszystkie*. T. 6, Warszawa 2001.
- Baumlin, J. S. "Positioning Ethos in Historical and Contemporary Theory." W: *Ethos: New Essays In Rhetorical and Critical Theory*. Ed. J. S. Baumlin and T. F. Baumlin. Dallas 1994.
- Baumlin, J. S. "Ethos." W: *Encyclopedia of Rhetoric*. Red. T. O. Sloane. Oxford 2006.
- Burke, K. "Tradycyjne zasady retoryki." Tłum. K. Biskupski. W: *Retoryka*. Red. M. Skwara. Gdańsk 2008.
- Gondek, M. J. "Ethos jako forma perswazji retorycznej w ujęciu Arystotelesa." *Wistnik Charkiwskowo Nacjonalnowo Uniwersytetu* 1057 (Charków 2013).
- Grimaldi, W. A. "The Auditor's Role in Aristotelian Rhetoric." W: *Oral and Written Communication: Historical Approaches*. Red. R. L. Enos. Newbury Park 1990.
- Maykowska, M. "Motyw moralności mówcy w praktyce i teorii retorycznej." *Eos* LII:2 (1963).
- Kennedy, G. A. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill and London 1999.
- Maciejewski, M. *Gawęda jako słowo przedstawione. Z zagadnień teorii gatunku*. W: *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1977.
- Mailloux, S. "Jeszcze raz o hermeneutyce retorycznej albo na tropach phronesis." W: *Retoryka i i krytyka retoryczna. Kompendium retoryczne*. Red. W. Jost, W. Olmsted. Red. wydania polskiego J. Z. Lichański. Warszawa 2012.
- Szmydtowa, Z. "Poetyka gawędy." W: *Studia i portrety*. Warszawa 1969.
- Pańpuch, Z. *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*. Lublin 2015.
- Perelman, Ch. *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Tłum. M. Chomicz. Warszawa 2002.

- Pratkanis, A., E. Aronson. *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*. Tłum. J. Radzicki, M. Szuster. Red. K. Skarżyńska. Warszawa 2003.
- Quintilianus, M. F. *Institutio Oratoria*. Red. J. Cousin. Vol. 1–7. Paris: CUF, 1975–1980.
- Walter, O. M. "Toward an Analysis of Ethos." *Pennsylvania Speech Annual* 21 (1964).
- Woroniecki, J. *Gawęda o gawędzeniu*. Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1926.
- Woroniecki, J. *Katolicka etyka wychowawcza*. T. I. Lublin 2013.
- Woroniecki, J. *Okolo kultu mowy ojczystej*. Komorów 2010.
- Woroniecki, J. *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*. Lublin 2001.
- Woroniecki, J. *W szkole wychowania. Teksty wybrane*. Lublin 2008.

Fr. Rudolf Larenz*

Helsinki, Finland

SUBSTANCE AND DYNAMICS: TWO ELEMENTS OF ARISTOTELIAN-THOMISTIC PHILOSOPHY OF NATURE IN THE FOUNDATION OF MATHEMATICS IN PHYSICS

The *background* of this article is the situation, in which Physics finds itself since the scientific revolution in the 16th and 17th centuries.¹ It gives rise to an *evaluation*, which in turn suggests to take *measures in order to improve the situation*, so much so that one could speak of an internal reform of Physics. The situation of Physics can be summarized as follows:

1. Physics has a *great advantage*: there are *two* bodies of knowledge, namely experience and mathematics. These two bodies of knowledge are *interlocked*, so that the one science called ‘physics’ has two branches: on the one hand, experimental, and on the other hand, theoretical physics.

* The author holds a PhD in Theoretical Physics.

¹ Of the many accounts of the Scientific Revolution we mention here only a few of those that are of an immediate interest for the topic of this article: Bernard Cohen, *The Newtonian Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Eduard Jan Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 1956), Reprint 2002, Dutch original 1950; Karen Gloy, *Von der Weisheit zur Wissenschaft* (Freiburg i.Br.: Karl Alber Verlag, 2007); Hans Wußing, *Die Große Erneuerung: Zur Geschichte der wissenschaftlichen Revolution* (Springer Basel AG, 2002).

2. But, by this very differentiation into two branches, Physics has got a *severe problem: nobody knows, on a purely theoretical level, how and why these two branches belong together.*

3. Nevertheless, as is well known, they do bring about a highly efficient practical knowledge due to a sort of highly developed “practical management.”

The core of this management consists in formulating *hypothetical* laws of nature in mathematical terms and confirm or disconfirm these laws by experiments. This is why the knowledge referred to in the preceding paragraph is *practical*. This management is highly successful, insofar it leads to predictions and, thus, to technology. However, these predictions are only relatively, never absolutely precise. True, there is no science in which predictions are absolutely precise. This fact helps to realize that what matters is success in terms of small margins of error or deviation. A prediction within a 0,015% margin of might be truly successful, but it cannot be true to a degree of 99,985%. In other words, success is considered more important than truth.

4. Another important pillar of that management consists in performing far-reaching *reductionisms* by means of abstractions and simplifications. Most of them have come to be inbuilt in the methodology of physics, others are bound to specific physical problems.

The *evaluation* of this situation can follow different paths, which would lead, accordingly, to different results. The starting point of one alternative would consist in attributing the highest value to the *efficiency* physics has shown to date and neglecting the inevitable lack of knowledge of full reality due to the inbuilt reductionisms. The starting point of the opposite alternative would consist in acknowledging that it might be appropriate to modify (by reductionisms) the picture of reality in order to obtain practically useful results. But it would be inappropriate to ascribe these results a fundamental value, because they contain a distortion of knowledge and, thus, deviate from truth.

It seems that following the second alternative would take away from physics its efficiency. But this has never been proven, and must be rather considered as an open question. It must be taken into account that while it is a *reduced picture of reality* that makes the design of highly efficient technological artifacts possible, the *manufactured real artifacts* are not affected by any reductionism. Therefore, one could claim that an undistorted and fuller knowledge of reality would yield even more efficient technological artifacts.

These two alternatives are the extremes of a whole spectrum of intermediate views. The latter qualifies for being part of a world view that is rooted in reality, which has proven to have invariable elements, while the former amounts to a higher form of engineering that might develop and even radically change in time. In choosing the latter perspective, one imposes upon oneself the challenge to effectively demonstrate, or at least make plausible, that there does exist a unity of both the mathematical and the experiential branch of knowledge in physics, which can be understood without experiments. On the contrary, it is experiments that should be understood in terms of that view based on experiment-independent knowledge of material reality. It requires no further explanation to show that this choice requires a lot of work, beginning with looking closely at the conceptual foundations of physics just as it has historically developed.

Having mentioned the *background* of this article and the *evaluation* of the situation of physics, we can proceed to articulate what we are aiming at. It is nothing less than laying the bases for solving the problem of the lack of unity of the mentioned two bodies of knowledge. It is likely that this cannot be done by demonstrating that such a unity exists without further details, but rather by *explicitly showing* why and how both bodies of knowledge are united. By so doing it will become obvious that the unity exists. As can already be deduced from the foregoing considerations, this is a major enterprise. Additionally, it is not clear beforehand the degree to which the problem can actually be

solved. Therefore it is prudent at this point to speak about an *attempt* to solve it.

Irrespective of the overall strategy followed by such an attempt, it must start by avoiding the reductionisms to which I referred. In so doing, it gets rid, from the very outset, of an important part of the practical management dominating in physics. Then, taking into account that the reductionisms mentioned are recognized as such by experience, mainly by means of comparison to what is perceived to be the picture of nature without reductionisms, any attempt should keep within the domain of these experiences. This is a huge enterprise. Therefore, the following considerations are nothing but an overview of what has been done so far.

Given that physics has been ever since a science of experience, *natural realism* is the appropriate philosophical environment for the attempt to be undertaken. Aristotle is an outstanding philosopher of natural realism. But as he neither knew modern physics nor modern mathematics, we do not attempt to use Aristotelian texts in a literal way. Rather we take inspirations from Aristotle's metaphysics and philosophy of nature, in fact, decisive inspirations. This concerns, first of all, the conviction that the human mind is capable of conceiving a notion of reality according to what reality is and of achieving what is called truth. The most important inspirations come, on the one hand, from the hylomorphic notion of 'substance', as it is condensed in the seminal words "ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἔν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία, . . . καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεία ἐν πῶς ἐστίν,"² and from the notion of 'efficient cause', on the other. As for the latter, most important is the view that the entire effect belongs to the cause as "stemming from it" and to the recipient as "being in it."³

² Aristoteles, *Metaphysica* VIII, 6, 1045 b 18–19.

³ For the seminal original quotation and some more remarks, see the end of section "Returning to the Undeformed Situation."

The division of physics into two branches has brought it about that the terms ‘substance’ and ‘dynamics’ are used in physics differently. Experimental physicists work with experiments and real pieces of matter and thus rely strongly upon experience. That is why experimentalists give a common sense meaning to substance and dynamics. Instead, theoretical physicists are satisfied with a piece of paper and a pen. In their mind, they have stored and arranged all sort of mathematics, together with the modern self-understanding of mathematics as based on axioms, not on experience. Experience might have a role in selecting and shaping ideas that ultimately lead to axioms. But once being formulated, axioms pass on to be the only foundation of mathematics. The predominant formalist view of mathematics and its “new” axiomatic method as it is promoted, for instance, by Hilbert, strongly tend to exclude radically experience and to logically fix the meaning of concepts *only* by their mutual relationships. These relationships are defined in the axioms.

Physical concepts are inspired, by and large, by mathematical ones. That has led to a situation wherein theoretical physicists easily confuse substances with their properties, that is to say, independent realities with dependent realities. Additionally, they replace dynamics by mathematical formulas, which they call ‘laws of nature’. On top of this, the communication between experimentalists and theoreticians has ended up producing, in one and the same person, a peculiar confusion of the two bodies of knowledge.

The confusion is rather unilateral and more often replaces natural things by mathematical objects, while giving them physical names. Thus, C. F. v. Weizsäcker writes: “The existence of particles follows immediately from the Special Theory of Relativity; they *are* irreducible representations of the Poincaré Group.”⁴ This sort of identifying material things with what is thought to be their mathematical representative is absolutely common.

⁴ *Aufbau der Physik* (München: Hanser, 1985), 38. Italics are mine.

In view of this panorama, the problem of the lack of unity of the mentioned two bodies of knowledge can be viewed as a *problem of origin*: Where do mathematical laws of nature stem from—are they *invented* by the human mind and then *applied* to processes of material things, or do they *stem*, at least partly, *from* the material things they *refer* to? In this context, the word ‘stem’ means also that the physicist is essentially involved, because it is he who learns from observation and experiment and reflects on them. The mathematical laws of nature would be, then, something in the mind of the physicist. Consequently, the following considerations try to follow the path pinpointed by the words ‘stem’ and ‘refer’, which is the one of natural realism. In order to get a larger historical background that shows better the issue’s relevance and provides ideas for later steps, we sketch the historical development of physics, inasmuch as mathematics is involved.

A Historical Sketch of Mathematics in Physics

For our purposes, it is hardly necessary to go into mathematical details. Three steps are sufficient:

1. *In antiquity*, insight into nature is obtained through sense experience, including observation, followed by philosophical reflection.

2. *In the late middle ages*, a certain mathematization of physics begins. It reaches a critical moment later in the Scientific Revolution during the 16th and 17th centuries and brings the systematic design and performance of experiments in order to corroborate already existing mathematical theories.

It is commonly held that the mathematization of physics has been the most important single feature of the Scientific Revolution. People like Francis Bacon, René Descartes, Galileo Galilei, Johannes Kepler and Isaac Newton have greatly contributed to the transformation of physics from a prevalently contemplative science into an experimental

science.⁵ Astronomy was mathematized since Antiquity, but will not be considered here, because it has almost no possibilities of experimentation and, thence, relies on observation only.

This transformation of physics is connected with the change of the *finality* of knowledge: Insight is no longer sought after for itself, but it has to serve the *dominium of nature*, as Descartes puts it.⁶ According to Bacon, *achieving immortality* is the most important particular goal, which the dominium of nature should arrive at.⁷ Together with the finality, also the type of knowledge has changed, roughly speaking, from a theoretical to a practical one, as has been mentioned above.

That change of type of knowledge can also be expressed by two other words: *substance thinking*, as a symbol for the theoretical knowledge of individual things as it is sought in classical philosophy of nature, and *function thinking*, as a symbol for the knowledge of mathematical laws of nature and their experimental confirmation.⁸

3. *Since the Scientific Revolution*, mathematics increasingly inspires the production of physical concepts. That is to say, *function thinking is increasingly dominating*. It is evident to everybody how overwhelmingly successful this methodical shift is: the western civili-

⁵ Cf., for instance, Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957), passim; Eduard Jan Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture. Pythagoras to Newton* (Princeton University Press, 1986), passim.

⁶ René Descartes, *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, VI, 2, English edition online, ed. Jonathan Bennett; available at: www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/cartes1637.pdf, accessed on: Feb 3, 2017.

⁷ Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, Vol. III (London: Longmans and Co., 1858), 318.

⁸ It seems that these words are not of general use. Yet, they are quite appropriate to describe the change in the intellectual sphere precipitated by the Scientific Revolution. Fernando Inciarte uses them as the main means of contrasting the scope of his book *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles* (Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1970) against the current scientifically overinfluenced way of thinking. For the notion of 'substance', cf. especially *ibid.*, 19–99.

zation is, by and large, now a technological one, and the corresponding world view is scientific.

Obviously, the metamorphosis of philosophy of (inanimate) nature into modern physics is anything but a homogeneous development in which later stages simply enrich the previous ones. The historian of science A. Koyré is one of the first in using deliberately the word 'revolution', when he says, for instance: "[T]his revolution, one of the deepest, if not the deepest, mutations and transformations accomplished—or suffered—by the human mind since the invention of the cosmos by the Greeks, two thousand years before."⁹ In other words, such an increasing dominion over nature caused a transition from a sort of contemplative life (*vita contemplativa*) to an active life (*vita activa*).¹⁰

Koyré pinpoints the significance of the Scientific Revolution for the mindset of mankind by giving two characteristics:

- (a) the destruction of the cosmos, and therefore the disappearance from science . . . of all considerations based on this concept, and
- (b) the geometrization of space . . . nearly equivalent to the mathematization (geometrization) of nature and therefore the mathematization (geometrization) of science. The disappearance—or destruction—of the cosmos means that the world of science, the real world, is no more seen, or conceived, as a finite and hierarchically ordered, therefore qualitatively and ontologically differentiated, whole, but as an open, indefinite, and even infinite universe, united not by its immanent structure but only by the identity of its fundamental contents and laws . . . This in turn, implies the disappearance—or the violent expulsion—from scientific thought of all considerations based on value, perfection, harmony, meaning, and aim, because these concepts, from

⁹ Alexandre Koyré, *Newtonian Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 5. Cf. also idem, "Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century," *Philosophical Review* 52 (1943): 333–346.

¹⁰ Cf. Koyré, *Newtonian Studies*, 5.

now on *merely subjective*, cannot have a place in the new ontology.¹¹

Paradoxically, one comes across with the word ‘cosmos’ in ordinary speech every day, mostly in the composite form ‘cosmology’. Meaning as it does ‘order’ resp. ‘knowledge of order’, it also refers to notions like stability, equilibrium, transparency and even beauty. One cannot fail to see how far mathematized physics with its hypothetical character and changing paradigms has drifted away from the intellectual climate that has generated the notion of cosmos.

It is true that the life conditions produced by modern natural sciences over centuries have paved the way for getting used to a way of thinking highly influenced by science. Therefore, the contrast presented by Koyré is *subjectively* felt less strongly as he formulates it. Nevertheless, the *objective* differences remain unchanged, and among them is also the reductionist mathematization of physics, which has led to the lack of unity of the two bodies of knowledge in physics. That is to say, it is unknown *whether, why* and *how* mathematical concepts and material things are connected. In other words, it is unknown whether, why and how substance thinking and function thinking are connected—not only by the fact that they refer to the same reality, but by an *interior rationale* that makes them an organically structured unity.

That problem is well known, although not always expressed in the terms used here. Solutions are not in sight, although the vast literature dealing with the problem is ever increasing. Even though physics continues being a science decisively depending on experiments and experience, it is an important topic for analytic philosophers. This is surprising insofar the analytic tradition seems to be centered around the equivalence of thinking with language.¹² This defocuses from experi-

¹¹ *Ibid.*, 6–7.

¹² “The basic tenet of analytical philosophy, common to such disparate philosophers as Schlick, early and late Wittgenstein, Carnap, Ryle, Ayer, Austin, Quine and Davidson, may be expressed as being that the philosophy of thought is to be equated with the

ence and therewith from dynamics, which are essential for experimental sciences like physics.

This historical sketch corroborates the conclusion we have already arrived at, namely that it is a philosophically challenging problem trying to elucidate the relationship between substance thinking and function thinking, that is, between individual material things and abstract mathematical objects via the experimenter-theoretician's experience of material things. However, the fundamental contrasts mentioned in the Introduction and the revolutionary historical change from an experience-based science with some mathematical appendices to a mathematics-based science with some experiential appendices call for a carefully planned strategy.

Strategy

The problem is difficult and, as has already been said, its solution is a major enterprise. Therefore, we shall attempt to give only the beginning of an answer. That is to say, we try to find a connection between individual material things and some abstract mathematical object or objects. This, of course, is motivated by the hope that this way can be continued in the future and, eventually, leads to an understanding of why present day physico-mathematical theories are successful. That is not equivalent with saying that these successful present day theories could be straightforwardly *deduced* in some sense from logically previous experiential knowledge. The reason is that these theories, while successful, correspond to a *deformed* picture of nature. It is not reasonable to expect that from the experienced picture of nature could be deduced what corresponds to a deformed picture of nature.

philosophy of language; more exactly: (i) an account of language does not presuppose an account of thought, (ii) an account of language yields an account of thought, and (iii) there is no other adequate means by which an account of thought may be given." Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 39.

But it is reasonable to expect that these theories could be embedded into a larger framework, which is faithfully based on our previous experiential knowledge of the material things to which these theories are applied. Such a framework would also contain mathematical elements. The beginning of an answer will be given in three steps.

1. *The first step* consists in specifying certain elements common to every experiment. The reason is that it is precisely experiments which connect real material processes and mathematical theories. It turns out that all of these elements are far reaching reductionisms or cut-offs from reality (section “Reductionisms”).

2. *The second step* begins with inquiring what happens if one does *not* allow for these cut offs. After all, a philosophical approach within natural realism requires, before anything else, to *not omit any reality recognized as such*. Thus, in our case, *the philosophical method does not involve abstractions*. Accordingly, we have to take into account *all* available experience (section “Returning to the Undeformed Situation”).

3. *The third step* consists in reflecting on these experiences and making inferences. This resembles somehow what is called in logics a deduction, even though it is rather an organic stepwise exploration of reality. It turns out that there is a dynamical order, which indeed exhibits mathematical features (section “From Self-Referentiality to Automorphisms”).

This is still far away from a philosophical *foundation* and also from an embedding of whole physico-mathematical theories. One sign of it is that theories always involve mathematical expressions called ‘equations’. But such a result allows already for the conclusion that natural realism in general, and the two important Aristotelian notions of ‘substance’ and ‘dynamics’ in particular, offer insights that have not been achieved elsewhere.

Reductionisms

The first step mentioned in the foregoing section consists in specifying a list of the elements common to every experiment. Experiments are the “bridge” between material things and physico-mathematical theories, with the important feature that the bridge has still to be built. That is to say that, by means of natural processes and in a carefully planned way, the experimenter *intervenes* in those other natural processes in which he is interested. As a general rule, the experimenter intervenes in four interconnected ways:

1. *The experimenter puts spatial limits on experiments.*
2. In an experiment designed and to be carried out by him, *the experimenter determines* which of the two sides serves as the object and which as the apparatus.
3. *The experimenter stops* his intervention by his own initiative, *i.e.* he puts a temporal limit. Only this makes possible a result at all. Generally, experiments comprise a final *result* and a *way* towards that result. (Excepted from this are instantaneous processes (particle decays and reactions)). But, as a rule, *only the result* enters the physico-mathematical theory.
4. *The experimenter dismisses* the apparatus after having used it by *not* attributing the result equally to both sides, *but to the object only*. This holds in classical physics (including Relativity) as well as in quantum physics. This fourth intervention is the most incisive one, for it makes appear the relational properties of material things as absolute ones.

None of these four interventions corresponds to anything in nature: neither the experimenter’s putting spatio-temporal limits to the experiment, nor his preferential choice of an object nor his abstracting from the process that yields the result itself, which in turn is made possible by his stopping the intervention (except in the case of instantaneous processes), nor his almost complete dismissal of the apparatus

which is a natural material thing just as the object. *Our present day physical knowledge does not refer to the real nature but to its deformed picture.*

The deformation is partly due to the preconceived and rigid character of the above four interventions. They have little to do with the approximations, generalizations, analogies and partial views that occur in every day life and the use of which is quite flexible. The latter allow for a huge variety of ways of acting, etc., and are mostly connected with *practical* aims. The former (i.e. the interventions) resemble rather a Procrustean bed and are intended for obtaining knowledge, even though that knowledge is used later for practical aims.

Eventually, the fifth point:

5. *The experimenter-theoretician links* the individual measurement values (and/or other experimental data) to certain abstract objects of the physico-mathematical theory. Here two heterogeneous things are put together—something individual and something abstract—without anything intermediate. A good example for demonstrating the difficulties that arise from such a practice is the so called paradox of Schrödinger's cat.

Schrödinger's thought experiment puts together two things: on the one hand, a living cat in a box, where is also arranged a suitable device, the operation of which is initiated by the decay of a single atom. In the (unforeseeable) moment of the atom's decay, the device would act upon another machine that kills the cat. All these things are individual and located here and now in space and time. On the other hand, there is the abstract mathematical quantum theory which offers two simultaneously possible states of any cat: dead or alive. The theory consists of universal concepts that are not located here and now in space and time. It does not *specifically* refer to an individual atom.

Summing up: Present day physics offers a deformed picture of nature due to the cut-offs introduced by the experimenter in order to obtain a connection between experienced natural processes and mathe-

matics. This has made physics a sort of highly efficient scientific engineering, but it *eo ipso* disqualifies physics for a *direct* relationship to any branch of realist philosophy, *e.g.* a realist philosophy of nature, metaphysics, or a realist natural theology. Additionally, there is an unbridged gap between individual material things and abstract mathematical objects.

Returning to the Undeformed Situation

The second step consists in looking more closely at what has been referred to as ‘*not* allowing for the cut offs’ just mentioned in the previous section. That is to say, we have to *omit* the aforementioned deformations of one’s picture of nature. Only then it is possible to begin with the original situation, which has been left behind in order to make a certain connection to mathematical objects. For the sake of clearness, we first compile a list of these omissions. Thereafter we present a list of experiences that give a fairly good account of what is meant by ‘original situation’. Finally, some very brief remarks about Aristotle’s philosophical elaboration of the notions of ‘substance’ and ‘dynamics’.

Here is the list of the omissions required for the return to the original situation:

1. One has to omit the spatial limits of every experiment.
2. One has to abstain from considering one side of the experiment as the object under investigation and the other side as the apparatus which is just a means of investigation. Therefore, the experimenter must *equally* consider *both* sides. What is more, he must consider them without limits. That is to say, he must take into account the whole world.
3. The experimenter has to renounce putting an end to the experiment. There is not coming about any result, not even in the end of the world. Consequently, the whole experimental enterprise has turned pointless.

4. Accordingly, the fourth cut off, the dismissal of the apparatus, does not take place either. Nor does the attribution of the result to the object alone.

5. And eventually, neither takes place the connection of individual measurement values (or other experimental data) with any abstract mathematical variable.

When confronted with these ideas, a physicist would probably comment that they would simply kill physics as an experimental science. This, in turn, would kill technological progress. Those willing to take part in such an enterprise would appear as opposed to our technological civilization. One could counter this comment by pointing out that it misses the point, because the real question at stake is whether a deformed picture of reality would do better than a *non* deformed picture of reality. Or in other words, whether and how success and truth are linked to each other.

Such a physicist could well corroborate his defense of physics as it is practiced to date by adding the following hint: Precisely the second cut off and, in a minor degree, also the others, makes it possible to see the qualitative gain of knowledge experiments can offer. This gain is based on an understanding of the idea that every experiment involves *two* sides. Even though the experimenter is mainly interested in the *object* and not in the apparatus, nature does not depend on particular interests. Therefore, *both sides* are equally important. In other words, the apparatus causes a certain behavior of the object under investigation, and conversely, the object causes a certain behavior of the apparatus. So both contribute to disclose something of nature. Neither Aristotle nor any other philosopher until the late middle ages knew of this *particular capacity of nature to disclose itself*. It does not replace mere observation, but it adds something important to it.

In turn, an imaginary discussion partner of that physicist could reply by two remarks. First he could invite the physicist to take his own argument seriously that nature has no particular interests. Then, the

physicist should take into equal account both the object and the apparatus. And second that Physics has been transformed from an experiential science into a sector of Mathematics, where the mathematical objects have been given physical names. Specifically, he could refer to the fourth cut off, the dismissal of the apparatus after having performed the experiment. As a consequence, the result of the experiment has to be attributed *to the object alone*.

Additionally, if the result is a measured value, one might claim that this is the key to the total mathematization of physics, so that the mathematical theory could also describe the experiments which have previously confirmed that same theory. Exaggerating a little bit, the claim maintains that a theory could, in principle, describe its own discovery and experimental confirmation. This idea has been pursued in the last 30 years or so, and the results are rather discouraging.¹³ We stand here in front of a sort of claimed self-referentiality of the *theory*. Later, we will find a real self-referentiality *of reality*, which is quite a different thing.

*

In the following we present a list of experiences, which are important parts of the original situation, *i.e. without* interventions of an experimenter. There are the classical experiences which preserve their importance. But there are also specific modern experiences. In this context it should be stressed that the word ‘experience’ means more than sense perception. In the self understanding of natural realism in general, and in Aristotle’s view in particular, there exists a sort of continuity between sense perception and abstract concepts formed by the mind. Therefore, rather than *ordering sense data*, experiences are the *source of conceptual insights*.

¹³ The idea is called ‘the theory of measurement’. In practice, it is only of interest for quantum theory. The first monography appeared in 1991: Paul Busch, Pekka J. Lahti, Peter Mittelstaedt, *The Quantum Theory of Measurement* (Berlin-Heidelberg-New York: Springer).

The *first experience* is what can be called ‘perspective of solid bodies’. It is classical, but already in ancient times it has disclosed the astronomic world of things beyond reach, and in modern times the microscopic part of our world. The environment we are living in consists of solid bodies like tables, houses, bookshelves, and also living bodies, humans and animals. It shapes our immediate experience and concepts. Using solid-body-like instruments we discover and explore little by little a macroscopic, astronomical world and a microscopic, atomic world. And we ourselves are located in what could be called the ‘mesoscopic’ world. In short, everything material is thought of and handled with/by our experiences and concepts learned from the perspective of solid bodies.

This perspective deserves our attention, above all, because of the very fact that solid bodies are ‘solid’, stable, and often even rigid. This has fostered the idea that one can attribute physical properties such as volume, diameter, temperature, etc., to each solid body alone, *without* taking into account that these properties are perceived from a certain perspective and often have been determined by means of *other* solid bodies. *There is no rational justification for abstracting from those other solid bodies and from the perspective of solid bodies in general.* In short, the relational way of being of solid bodies has been replaced by a picture where they are attributed an absolute way of being. And this view has been applied to all material things, from the whole universe to single elementary particles. Examples can be found in most manuals of physics. There appear expressions like ‘diameter of the universe’ or ‘diameter of an electron’ in the sense of absolute values.

The *second experience* is that of the *multiplicity*, *diversity* and *individuality*, *identity* and *temporal continuity* of material things. Referring to a single material thing, ordinary experience distinguishes between the individual as a *whole* and its *properties*, such as a tree, on the one hand, and its height, weight, color(s), mechanical properties, etc.,

on the other. All these concepts refer to classical experiences, so that nothing more need to be said here.

The *third experience* is also classical and consists in the stability, periodicity and equilibrium of processes. Translations of solid bodies give an idea of stability, and the astronomical year, circular movements and rotations of solid bodies give an idea of periodicity. Finally, equilibrium or balance is a general condition of dynamical order. The Newtonian axiom *actio = reactio* draws on this experience.

The *fourth experience* concerns what commonly is called *space*. In this point the modern experiences depart clearly from Aristotle's ideas. Einstein proposed a classification of notions of space as follows: Space is either conceived as a *positional quality* of each and every material thing or as a *container* of all material things together. In the first case, there is no space without things, and in the second case, there are no things without container, and the container-space exists also without things. Obviously, Newton's concept of absolute space belongs to Einstein's category of container space, while Aristotle's concept of place is closer to, but not identical with, the idea of a positional quality.

As a container-space has never been observed, we stick to the 'space as positional quality of every single material thing', even though this alternative has never been seriously taken into account. The reasons are easy to find: First of all, one must determine, what a single material thing is. Are elementary particles such single material things, or macroscopic solid bodies? Second, a space made up of the positional qualities of material things seems to become more and more complicated together with the increasing number of material things. In practice, it looks like an impossibility to deal with billions of billions of billions of positional qualities of elementary particles, and the conceptual elegance of such an idea seems to be null.

Nevertheless, let us continue with that alternative. Positional qualities of material things are *mutual or reciprocal*. That is to say, material things adopt their positions exclusively with respect to other

material things and vice versa. Together with the observed “flexibility” of all these relational arrangements—on the astronomical level as well as on the level of elementary particles, everything is uninterruptedly moving—one is led to the necessary conclusion that they are *dynamic*. That the dynamic positioning of material things is really uninterrupted is confirmed by the following observation: when looking at whatever place of the universe, we observe that solid bodies have uninterruptedly clear positions, which vary in a clear way. This means that material things interact continuously with each other, performing their mutual positioning. It can be shown that this argument extends to microscopic things as well, picturing the *whole universe as a thoroughly dynamic entity*.

The observation that material things act one upon the other leads us straightforward to the complementary *fifth experience*: material things act one upon the other. This is a classical experience, which has led Aristotle to develop his view of certain accidents, i.e. dependent realities, named action and passion, in the context of efficient causality. We shall return to this topic at the very end of this section.

The *sixth experience* is modern and refers to the characteristics of so called interference experiments. Such interference experiments have been done historically first in *optics*. Early in the period of the Scientific Revolution, there were two competing theories about what light is: one theory said that light consists of particles, and the other said that light is made out of waves. Interference experiments have been taken to support the view that light is made out of waves. Quantum physics says that all material things whatsoever have properties of particles *and* of waves. Thence the term ‘particle-wave dualism’. There are good reasons to think that *this view is mainly due to the fourth cut-off mentioned above*. But instead of going into details of those reasons, we specify directly the sixth experience: one finds another dualism, namely the dualism of individual—non-individual. One can easily perceive a simi-

larity between “particle—individual” and also between “wave—non-individual.” But also the difference is huge.

This sixth experience is closely connected with the *seventh experience*, which is equally modern. It finds the dualism ‘individual—non-individual’ just mentioned also in experiments of reactions and decays of elementary particles. Moreover, these experiments yield some more details about the relationship between the individual and non-individual part. They show that elementary particles are such that they exhibit an *invariable combination of invariable properties* like spin, mass, electric charge and others. These invariable combinations are found only in individual things. And most importantly, they are realized without any differences in different individual things. That is to say that such invariable combinations themselves do not refer to anything individual, but are realized only in individual things. In short: the observations suggest that elementary particles are a dualistic structure. An equivalent formulation is that they are individuals of invariable species.

Note that a necessary condition for speaking about the dualistic structure of an elementary particle is that space is *not* a container (5th experience), but when space is made up by the things themselves via their positional qualities. Otherwise the observations and experiments referred to would tell something about things *in the container*, and their interactions *in the container*. If a container space is claimed to exist, one cannot, in rigor, speak only about the things contained in the container without referring to the container.

This makes the way free to identify the *eighth experience*. As we have seen, the positional qualities govern the mutual relationship of material things which, as has been said in the context of the fourth experience (space as result of positional qualities of material things), is dynamic. Therefore, the positional qualities are characteristics of that dynamic. The *eighth experience* presupposes two experiences: a) the fourth experience, i.e. the view of space as a positional quality of every material thing, to which also belongs the inductive inference of the un-

interrupted (pairwise) interaction of things, b) solid bodies *consist* of a huge number of elementary particles. The *eighth experience* is, strictly speaking, a conclusion from these two and consists in that elementary particles exhibit themselves to the experimenter as such by interacting with experimental devices. In other words, *elementary particles are such that they collectively disclose each other in the confrontation of single particles with huge agglomerations of them*. This formulation is quite qualitative, but it has a clear observational ground.

Even though this experience might be called *vague*, it makes a point against the fiction that elementary particles are discovered by realities entirely foreign to them. In an equally vague way, it constitutes the opposite to the tentative claim mentioned in the first part of this step II that there exists a mathematical *theory* of what has been taken to date as an independent element of a theory's experimental confirmation, that is to say, a *theory* of measurement. Such a theory would be, in principle, an account of its own experimental discovery. This eighth experience suggests that our *material* world consisting of elementary particles somehow discloses itself. One could also say that it is a condition for an epistemologically "bright" climate.

All these experiences are highly inductive knowledge. Think, for instance, of the invariable combination of invariable properties, typical for species of elementary particles. They lack any sort of fragmentation. The classical notion of induction consists essentially in that the observer becomes aware of something universal in the perceived particular situations. That is to say, induction is necessarily linked to sense perception and experience. Now, contrasting those invariable combinations affirmed by an experimenter with the multiple fragmentations imposed by the experiments followed by the fragmentation of their perception, it requires a lot of trust in induction as a natural capacity of the observer in order to be convinced of the existence of elementary particles. And precisely that is what happens among physicists, despite the equally

generalized skeptical attitude against induction fostered by many philosophers of science.

A remark might be in place in order to indicate that neither this eighth experience nor any other of the aforementioned experiences do presuppose or involve physicalism, *i.e.* the stance that all constituents of the cosmos, including living organisms, are nothing more than huge and complex compositions of elementary particles, without any more unity. This problem probably can be fully assessed only in a conceptual framework in which the act of being is different from and metaphysically previous to the substantial form. According to the arguments advanced in favor of the unity of the substantial form of things which have come into being by some sort of composition of less perfect components, there is a certain hierarchy of perfection, and the corresponding higher substantial forms assume what corresponds to the forms of the previous components that have ceased to exist as independent beings.¹⁴

*

The considerations about the Aristotelian notions of ‘substance’ and ‘dynamics’ can be brief, because these notions are widely and well known. Additionally, the purpose of this paper is not to perform a detailed exegesis of Aristotle’s texts but rather to show that it is fruitful to assess experiences in *Physics* in a way inspired by Aristotelian thought. In fact, for the notion of ‘substance’, it is sufficient to count with what is above indicated within the ‘second experience’ as ‘property’. ‘Property’ is a word extensively used by physicists, and its meaning carries implicitly the question ‘of what’? The ‘what’ is the substance. This latter word is hardly used by physicists, but they refer instead to the

¹⁴ Cf., for instance, John Goyette, “St. Thomas on the Unity of Substantial Form,” *Nova et Vetera* 7:4 (2009): 781–790 [<https://www.thomasaquinas.edu/sites/default/files/goyette1.pdf>]; and John F. Wippel, “Thomas Aquinas and the Unity of Substantial Form,” in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*, ed. Kent Emery Jr., Russell L. Friedman and Andreas Speer (Leiden and Boston: Brill, 2011), 117–154.

names of material things, such as ‘a property of *an electron*’, where ‘electron’ is the individualized name of a species of elementary particles. However, there is also the widespread misunderstanding of treating properties (dependent) as if they were substances, *i.e.* independent realities.¹⁵

Aristotle deals with substances and their dualistic structure at length in books Z, H and Θ of his *Metaphysics*: an individual material thing is a whole, where all parts fit harmoniously together and thus form the aspects of a unique design, in which the substantial form can be distinguished from the prime matter. It carries the more specific name of hylomorphic structure. While it is true that Aristotle has performed his analysis of the individual material thing only having before him macroscopic ones, it is also true that the two main features of hylomorphism, the dualism of ‘individual–non-individual’ and the mutual implication of both matter and form can also be discovered in the realm of elementary particles.

Rather different is the case of the notion of ‘dynamics’. As is well known, Aristotle takes it as obvious that material things act one upon the other so that one can speak of the impact *of* a certain material thing *on* others.¹⁶ According to Aristotle, this view is linked to the perspective of solid bodies, which can be seen from the fact that he uses repeatedly, in these same passages, words like “touching” in order to indicate a condition of the efficient causality to be effective: there must be an immediate “contact.” Therefore, the agent itself needs to be

¹⁵ Examples are, in classical physics, the division of a bigger body’s mass (a property, *i.e.* a dependent reality) into smaller independent units in order to calculate its gravitational force of the whole body in terms of these units. The same holds for the calculation of the so-called self energy of an electrically charged body: the property ‘charge’ is divided into independent parts. In present day physics, an eloquent example is the so called Higgs boson (a particle and thus an independent reality), which is considered to bring about what has been attributed, until the date, to the mass of particles, *i.e.* a dependent reality).

¹⁶ This view is presented mainly in book III of Aristotle’s *Physics*, available online at: <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>.

moved—receive an influence—in order to act upon another material thing.

Accordingly, here are two topics to consider: on the one hand, the transitive character of efficient causality (“one thing (agent) acts upon *another* (patient)”) and, on the other hand, the condition for that transitive causality to take place: ‘local contact of agent and patient’. There is no ‘action at a distance’. However, ‘contact’ as well as ‘distance’ are notions formed within the perspective of solid bodies referred to above as the first experience. This suggests the assessment that the transitive character of efficient causality is a real metaphysical topic, i.e. a statement on the level of principles. On the other hand, the condition of local contact depends on the view that macroscopic bodies are the “fundamental entities” in the material world. This latter view has proved wrong. According to present day experiential knowledge, it is elementary particles that are the “fundamental entities.” Almost all physicists apply the notions ‘whole’ and ‘part’ by saying that macroscopic things *consist* of elementary particles. Very few physicists, if any, apply those notions the other way round by saying that an elementary particle is a suitable *part* of macroscopic things. As to philosophers, the situation might be different.

According to the fifth experience, we take the transitive character of efficient causality for granted, with the specific condition that this is true for elementary particles exclusively. Solid bodies are composed of elementary particles and can be considered as acting one upon the other in virtue of the transitive actions of their components on each other. In this way we agree to Aristotle’s affirmation “ἀλλ’ ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἢ ἀμφοῖν ἐνέργεια” (The active thing is another thing than the moved one, but nevertheless the action belongs to both (own translation)).¹⁷

¹⁷ Aristotle, *Physics*, III 3, 202a 15. This topic is dealt with at length in the rest of the chapter after the sentence just quoted. The two joint statements have been taken without alteration by the Aristotelian tradition, which might be seen, as an example, from the

Furthermore, from the fourth experience that space is built up by the positional qualities of every single material thing, one can conclude that there is an efficient causality intrinsic to material things which, therefore, need not receive an influence in order to act upon others. Aristotle's view is bound to a perspective of solid bodies and is left behind.

In modern physics, the assessment of the same experiences is quite different, insofar as the transitive character of efficient causality has been *separated*, since Newton, from material things, so that the latter are considered *inert*. But as interaction of material things is at the root of physics as an experimental science, the existence of intermediate or 'exchange' particles must be assumed, which substitute (transitive) actions by giving an account of the observed changes. But if one assumes that the exchange particles are real and not only fictitious entities, the question arises how an exchange particle exercises an impact on the "destinee" particle that changes, because the local *vicinity* of two things as such does not provide an explanation of an *impact*. In other words, it is unclear how the idea of exchange particles could *substitute* the transitivity of an efficient cause's action.

The modern physical notion of inertia, in virtue of which a material thing moves (locally) *without* external cause, is derived from the perspective of solid bodies ('principle of inertia'). The very formulation of that principle presupposes a concept of space or location. From the perspective of elementary particles, which relate to each other by their positional qualities, *i.e.* in a dynamic way, the principle of inertia *needs* the uninterrupted transitive causality of elementary particles. A contradiction between that principle and uninterrupted dynamical relationship of elementary particles arises only when one unreasonably tries to apply experiences of macroscopic things uncritically to microscopic things.

comments of Thomas Aquinas on this passage: Thomas Aquinas, *In III Phys.*, lect. 4, n. 10 and lect. 5, n. 10.

Summing up: In addition to the classical experiential knowledge of material things and their properties, modern physics has brought substantially new experiential knowledge. Particular emphasis deserves the eighth experience which can be expected to have a considerable impact on the epistemological climate of present day physics by shifting it from a rather “dark” epistemological climate into a “bright” one. The Aristotelian notions of ‘substance’ and ‘dynamics’ are sketched in order to sharpen the pertinent second and fifth experiences. In the light of these experiences, the Aristotelian view is dismissed inasmuch as it depends *exclusively* on the perspective of macroscopic bodies.

From Self-Referentiality to Automorphisms

The third step consists in reflecting on the eight experiences presented in the previous section in order to stepwise make explicit features of reality contained in these experiences. They invite us to first eliminate the reductionisms by omitting them and then to try to show how some mathematical elements of present day physical theories are *rooted* in the very same material things to which the theories refer. This would be opposite to conceiving such theories as pure inventions and *applying* them to those material things. This would be a way, perhaps the only one, to achieve an explanation of the success (though limited) of such theories. However, it is impossible to present the details of such an argument in just a few pages. In this final section, we intend to give the basic statements of how this argument goes and the results achieved so far.

1. The argument itself develops in a rather *deductive* way, quite opposite to the experiences listed in the previous section, which yield an *inductive* knowledge. Here, the word ‘deductive’ does not refer to a syllogistic procedure. It rather means a mental process of elaboration *without* adding further insights from experience. It is, so to speak, a way of exploring reality from *inside*. I will mostly use the Aristotelian terms ‘hylomorphic structure’ or ‘hylomorphism’, ‘substantial form’

and 'prime matter'. This definitely does mean that metaphysical structures cause a certain dynamical order. It definitely does *not* mean that every law of nature could be deduced from metaphysical principles. There is a huge margin for observation and experiments, which will have to show the properties material things actually have.

2. The starting point for the deductive process mentioned are *elementary particles and not solid bodies*. The reason is that only elementary particles are a hylomorphic structure and, *in virtue of their substantial form, would allow for universal laws of nature*. Only the dynamics of elementary particles can be described by their hylomorphic constitution. Solid bodies, in turn, are composed of elementary particles.

3. Space is a positional quality of single elementary particles. Space is not a container (cf. the fourth experience above). The positional qualities are dynamical. The positional qualities of solid bodies are a result of the joint positional qualities in the strict sense of their elementary components. *This is a most important shift*, namely from considering single material things with "absolute" properties to considering always a collective of material things (in rigor: the whole universe) with "relative" properties.

4. The relationship between substance and its dynamics is located on the level of elementary particles. It is based on the hylomorphic structure as such, allowing for, but not taking into account specific differences. Then it says that such substances are active due to their being a substantial form, and passive due to that they are prime matter. This is an application of the principle 'agere sequitur esse' (action follows being), which has rather to do with Thomas Aquinas's metaphysics of being. This principle is crucial for the whole argument.

5. Every particle gives, by its hylomorphic structure, to its proper action as well as to its proper passion an *accompanying* determination as follows: the particle is active in virtue of its form, and the action is *conditioned* by its being this and not that particle. This is the accompa-

nying efficacy of the particle as prime matter. In analogy, the particle is passive in virtue of its prime matter, and the passivity is *conditioned* by the invariability of the particle inasmuch it is the substantial form. This is the accompanying efficacy of the particle as substantial form. So we have *proper dynamics* and its *accompanying determinations*, both in virtue of the same hylomorphic structure.

6. The two basic characteristics of the global dynamical order derived from the hylomorphic structure of elementary particles are:

a) An elementary particle does *not interact with itself*. It exclusively acts upon other particles. This seems to be contrary to our experience in the realm of macroscopic solid bodies. For instance, a human can put his arm up by means of the other arm, a dog can scratch behind its ear, and a cat can lick its paw, just to mention a few examples. However, there is no contradiction, because there are no cases of a part of a solid body moving itself. Always another part is needed.

b) Elementary particles act *only directly* upon other elementary particles. There is no intermediation of third particles. This, too, is contrary to our experience in the realm of macroscopic solid bodies. Nevertheless, neither here is a contradiction, because of the difference between the perspectives of elementary particles and solid bodies. Yet, the question remains open, where this contrast stems from.

7. The two aforementioned characteristics generate a global dynamical order: It is a global involution that specifies conceptually what has been called a 'collective self-referentiality' (cf. section "Returning to the Undeformed Situation," end). *This means that our approach appears to be self-consistent, i.e. it reproduces, on a more explicit conceptual level, what has been part of the experiential starting point (eighth experience, in the same section, middle part).*

At this point, we might ask how much we have approached the aim stated in the introduction, namely the attempt of laying the bases for solving the problem of the lack of unity between the two bodies of knowledge present in physics. In other words, the question is whether a

rationale or part of it has been found, which unites observations (including experimental experience) and certain mathematical entities. So far, no such mathematical entity has been presented. It is true, that present day physico-mathematical theories cannot be literally re-derived from metaphysical principles, because these theories underlie the reductionisms pointed out above. Nevertheless, there can be expected a certain mathematical embedding of physical theories depending on metaphysical principles. Such a dependence can well be in keeping with the difference between metaphysics and philosophy of nature, on the one hand, and mathematics, on the other.

To begin with, the concept of perturbation can be eliminated. In experimental settings, a perturbation is understood as an influence of the apparatus on the object's action on the apparatus. While it is obviously true that the object is influenced by the apparatus, it is *not* true that, because of that influence, the object's influence on the apparatus changes. The absence of perturbation can be shown to be a consequence of the hylomorphic constitution of elementary particles. Interestingly enough, Newton's third axiom *actio = reactio*, which is one of the pillars of classical physics and has been taken over into modern physics, does not rule out the concept of perturbation.

Second, it is the hylomorphic structure of elementary particles which generates their dynamical order. This can be understood in the light of the principle *agere sequitur esse*. The dynamical order has a global feature, which strongly resemble the dynamical features of every single particle. The global feature can be characterized, within the limits of these short expressions, as a threefold convolution. The features of individual particles resemble what is called 'spin' in quantum physics. This global-individual dynamical order is somehow self-referential and thus exhibits a degree of intelligibility completely foreign to the mindset of modern physics.

Third, the relationship of this dynamical order with its global and individual aspects have not yet been shown to yield specific mathemat-

ical elements. Nevertheless, the author hopes to be able to publish such more specific results in the near future. What *is* clear that in the forefront are mathematical entities which reflect the mentioned self referentiality. These entities are so called mathematical automorphisms. As a matter of fact, automorphisms already occur in physics in the form of so called groups: on the one hand, in connection with space-time, the so called Galilei and Poincaré Groups, in classical physics and Special Relativity, respectively. On the other hand, something similar happens in General Relativity and in connection with the classification of elementary particles.

Finally, it may be said that the approach of this article to mathematics in physics differs from the historical Aristotelian approach to mathematics. While the Aristotelian one involves, from the very outset, an *abstraction from the nonquantitative properties of material things* and yields numbers and geometrical objects, the approach presented here is based on the hylomorphic structure of elementary particles, *which generates a dynamical behaviour* that is somehow “proportional” to their hylomorphic structure. Abstractions do not occur.

*

Altogether, these statements sketch (together with the whole argument that leads to them), in the particular case of the connection of experience and mathematics in physics, the role which philosophy can occupy in science. In this case, philosophy takes up the task to fill a gap produced by physics itself: the gap between *models* of reality expressed in mathematical terms, and *reality* itself, which is taken for (more or less) unknowable. Yet, a realist philosophy finds enough to know of reality itself that it can offer, even though to date just on an embryonic level, an understanding of the connection between both experience and mathematical objects and, in doing so, serve the unity of human knowledge.

This leads, surprisingly perhaps, to the conclusion that filling a gap by philosophical means is not only an increase of sapiential

knowledge proper to philosophy, *scire propter scire*. Such a knowledge might be left aside by scientists insofar as they are merely seeking *applications* of scientific knowledge, *scire propter uti*. However, the deepening of physical knowledge by philosophical categories is likely to improve the science as such and, thus, make possible more, or better, applications. This should also motivate *scientists* to seek a philosophical understanding of their science.¹⁸

**SUBSTANCE AND DYNAMICS:
TWO ELEMENTS OF ARISTOTELIAN-THOMISTIC PHILOSOPHY OF
NATURE IN THE FOUNDATION OF MATHEMATICS IN PHYSICS**

SUMMARY

The article aims at proposing a way of solution to the problem why mathematics is efficient in physics. Its strategy consists in, first, identifying servere reductionisms performed on physical processes in order to have them correspond to mathematics. As this makes it impossible to understand the *real* relationship between matter and mathematics, a necessary step on the way to an understanding is to abandon the reductionisms from the very outset. Consequently, one is faced with the need of searching for mathematical elements in nature, as if there never had been any successful mathematics in physics. And for this search, one has to rely on experience alone. To this end, the article takes its inspiration from two pillars of Aristotelian philosophy of nature, the notions of ‘substance’ and ‘dynamics’, together with a careful examination of the treasure of accumulated experience in physics. Upon this basis, the hylomorphic structure of elementary particles, which are considered to be at the basis of all material substances, is the source for the most common features of the dynamical order of material things in general. This dynamical order, in turn, is quite likely to be reflected in mathematical terms. This is a novel approach because, at present, the most common framework for dealing with the question of mathematics in physics is *Scientific Realism*. It addresses the question why *the existent physico-mathematical theories* are successful. In order to find an

¹⁸ In that sense, the proposal of this article might be considered as a specification in a particular case of what has been proposed in general by P. Gondek, “The Place of Philosophy in the Contemporary Paradigm for the Practice of Science,” *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 85–96. The article proposes arguments “for the cultivation of philosophy as sapiential or wisdom-oriented knowledge whereby human knowledge is realized more fully” (*ibid.*, 85). This would have a considerable impact on the mindset of many people.

answer, it starts from these theories and some methodological considerations, but does not address the question of *where these theories stem from*. In particular, it does not consider the possibility that these theories might, at least in part, stem from the material things they are referring to. The latter approach is what is suggested here. It is that of *Natural Realism*, of which Aristotle is an eminent representative.

KEYWORDS

Aristotle, dynamics, elementary particles, experience, hylomorphism, mathematics, natural realism, physics, scientific realism, substance.

REFERENCES

- Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Ed. Spedding, Ellis and Heath. Vol. III. London: Longmans and Co., 1858.
- Busch, Paul, Pekka J. Lahti, Peter Mittelstaedt. *The Quantum Theory of Measurement*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 1996. Reprint 2013.
- Cohen, Bernard. *The Newtonian Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Dijksterhuis, Eduard Jan. *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 1956. Reprint 2002. Dutch original 1950.
- Dijksterhuis, Eduard Jan. *The Mechanization of the World Picture. Pythagoras to Newton*. Princeton University Press, 1986.
- Dummett, Michael. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Gloy, Karen. *Von der Weisheit zur Wissenschaft*. Freiburg i.Br.: Karl Alber Verlag, 2007.
- Gondek, Paweł, "The Place of Philosophy in the Contemporary Paradigm for the Practice of Science." *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 85–96.
- Inciarte, Fernando. *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1970.
- Jammer, Max. *Concepts of Space*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. 3rd edition.
- Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957.
- Koyré, Alexandre. *Newtonian Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.
- Koyré, Alexandre. "Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century." *Philosophical Review* 52 (1943): 333–346.
- v. Weizsäcker, Carl Friedrich. *Aufbau der Physik*. München: Hanser, 1985.
- Wippel, John F. "Thomas Aquinas and the Unity of Substantial Form." In *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown*. Ed. Kent Emery Jr., Russell L. Friedman and Andreas Speer. Leiden and Boston: Brill, 2011, 117–154.
- Wußing, Hans. *Die Große Erneuerung: Zur Geschichte der wissenschaftlichen Revolution*. Springer Basel AG, 2002.

The Internet Sources

Aquinas, Thomas. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Available at: <http://www.dhspriory.org/thomas/Physics.htm>, accessed on: Feb 3, 2017.

Aristotle. *Physics*. Available at: <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>, accessed on: Feb 3, 2017.

Descartes, René. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. English edition online. Ed. Jonathan Bennett. Available at: www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdf, accessed on: Feb 3, 2017.

Goyette, John. “St. Thomas on the Unity of Substantial Form.” *Nova et Vetera* 7:4 (2009): 781–790. Available at: <https://www.thomasaquinas.edu/sites/default/files/goyette1.pdf>, accessed on: Feb 3, 2017.

Krystyna Rojek

Polska

KULTURA EUROPEJSKA W STANIE KRYZYSU: DIAGNOZA JOSEPHA RATZINGERA

“Współpracownik prawdy” to motto, jakie obrał sobie Joseph Ratzinger będąc biskupem Monachium. Zanim więc został powołany na Stolicę Apostolską jako Benedykt XVI, czuł się już niejako powołany do poszukiwania i wdrażania prawdy w ludzkie życie. Służył prawdzie również wtedy, gdy zabierał głos na tematy natury filozoficzno-społecznej, w tym—na tematy dotyczące kultury.

Diagnostując stan współczesnej kultury Starego Kontynentu, Joseph Ratzinger wskazał, że Europejczycy nie mają jednej kultury, lecz dwie. Obie pretendują do miana europejskich i obie znajdują się w stanie kryzysu. Pierwszą z nich jest kultura chrześcijańska, która dała początek Europie. Drugą jest kultura oświeceniowa, oparta na naukowym racjonalizmie.¹ Analizując myśl Ratzingera, będziemy starali się dotrzeć do wskazanych przez niego przyczyn tego kulturowego kryzysu, jego konsekwencji oraz sposobów zażegnania.

¹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur* (Częstochowa 2005), 45–46. Por. W. Irek, “Europa, w której jesteśmy i ku której zmierzamy: Benedykta XVI myśl o Europie,” *Studia Salvatoriana Polonica* 1 (2007): 39–59. Ł. Kleska, “Kryzys kultury europejskiej w teologii i filozofii kultury Josepha Ratzingera,” *Forum Filozoficzne* 5 (2010): 141–151.

Pojęcie kultury

Kultura, zdaniem Ratzingera, “jest wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty.” Jest też “próbą rozumienia świata oraz istnienia człowieka w świecie, ale próbą o charakterze bynajmniej nie czysto teoretycznym, lecz inspirowaną fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją.”²

Historycznie termin *kultura* wywodzi się z języka łacińskiego. Pierwotnie oznaczał on uprawę ziemi. W I wieku przed Chr., za sprawą Cyserona, został on użyty jako metafora dla określenia uprawy i uszlachetnienia duchowego życia człowieka, głównie przez filozofię. W języku greckim odpowiednikiem kultury była *paideia*, która oznaczała całościowy, racjonalny rozwój człowieka w jego życiu indywidualnym i społecznym.³ Tradycja rzymska wypracowała pojęcie *humanitas*, które wyrażało ideał człowieczeństwa, zawierający najlepsze ludzkie cechy.⁴ Starożytne rozumienie słowa *kultura* odżyło w renesansie, kiedy to używano go dla oznaczenia umysłowej i duchowej doskonałości człowieka. Wiek XVII określił *kulturę* jako “wykwit indywidualnego i społecznego życia prawdziwie ludzkiego.”⁵ W czasach Oświecenia weszło w użycie nowe pojęcie—*cywilizacja*, które oznaczało ogólny postęp ludzkości. W XIX wieku terminy *cywilizacja* i *kultura* stały się synonimami oznaczającymi cały, materialno-duchowy dorobek człowieka, jaki został wytworzony w ciągu dziejów i który był przekazywany z pokolenia na pokolenie.⁶

W dziejach filozofii można wyróżnić dwie główne koncepcje kultury. Jedną z nich wypracowała filozofia klasyczna, drugą—

² J. Ratzinger, *Wiara—prawda—tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* (Kielce 2005), 50.

³ M. A. Krąpiec, “Kultura,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI (Lublin 2005), 132.

⁴ P. Jaroszyński, “Kultura,” w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. X (Radom 2003), 276.

⁵ M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury* (Lublin 1991), 8.

⁶ J. Mazur, “Cywilizacja,” w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. IV (Radom 2000), 163.

filozofia nowożytna. Źródłem drugiej była myśl Kanta, który oddzielił dziedzinę bytu od dziedziny wartości.⁷ Neokantyści zdali sobie sprawę, że nauki szczegółowe nie są w stanie wyjaśnić wszystkich zagadnień nurtujących człowieka. Filozofia Kanta, ich zdaniem, dawała możliwość utworzenia nauk nie-matematycznych, między innymi nauki o kulturze jako nauki o wartościach.⁸

Klasyczne rozumienie kultury znajduje swoje źródło w myśli Arystotelesa. Jego zdaniem, człowiek w akcie poznania przyswaja sobie otaczającą rzeczywistość, wdrażając rządzące nią zasady na własne akty decyzyjne i na swoje wytwory.⁹ W konsekwencji Stagiryta wyróżnił trzy aspekty poznania: teoretyczny, praktyczny i wytwórczy, które dają podstawę podziału kultury na trzy dziedziny: naukę, moralność i sztukę. Współcześni przedstawiciele klasycznego pojęcia kultury uzupełniają naukę Arystotelesa, wskazując na religię jako czwartą dziedzinę kulturową, która przenika wszystkie obszary ludzkiej aktywności. Kultura obejmuje więc naukę—której naczelnym kryterium poznania jest prawda, moralność—której celem jest dobro, sztukę—która obejmuje wytwory artystyczno-techniczne, mając za kryterium piękno bądź użyteczność, oraz religię—która stanowi zwornik całej kultury, kierując ją ku świętości.¹⁰

Klasyczna kultura europejska

Europa, jak pisze J. Ratzinger, jest pojęciem kulturowym i historycznym,¹¹ które kształtowało się w wielowiekowym procesie, a jej korzeni należy szukać w trzech formacjach historycznych. Są to: grecka myśl filozoficzna, rzymska koncepcja prawa oraz chrześcijańska wizja

⁷ Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, 10.

⁸ Jaroszyński, "Kultura," 278. Zob. W. Dłubacz, *O kulturę filozofii* (Lublin 1994), 108: "[W]artości pojmowane są często jako korelaty ludzkich potrzeb (dokładniej: przedmioty aktów woli i uczuć), oderwane jednak od bytu."

⁹ Krapiec, "Kultura," 136.

¹⁰ *Ibid.*, 137–138.

¹¹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro* (Kielce 2005), 9.

człowieka. Synteza tych części składowych utworzyła nową jakość, którą nazwano cywilizacją łacińską lub kulturą europejską.¹² Miejszem narodzin i występowania nowej kultury-cywilizacji stał się obszar basenu śródziemnomorskiego.

Najstarszym źródłem kultury europejskiej jest klasyczna kultura starożytnej Grecji. Z niej pochodzą ideały, które wyznaczyły odrębność kultury europejskiej od pozostałych kultur, a są nimi: „nauka i filozofia, literatura i sztuka, myśl polityczna i koncepcja prawa, i wolne polityczne instytucje.”¹³

Świadomość własnej kultury sprawiła, że społeczność grecka była państwem zorganizowanym wokół jednostki i jej podstawowych praw, przysługujących jej z racji bycia obywatelem.¹⁴ O wielkości Greków nie stanowiły bogactwa materialne, lecz uniwersalna i skoncentrowana na rozumie kultura. Umysłowy rozwój obywatela starożytnej Grecji gwarantowały szkoły, w których nauczano przede wszystkim filozofii i retoryki.¹⁵ Ogromnym sukcesem pierwszych filozofów było zerwanie z mitologią i zwrócenie się w stronę wyjaśnień rozumowych, opartych na naturalnym doświadczeniu. Tym samym dostrzeżono istotę człowieka, który od tej pory postrzegany był jako ktoś wyjątkowy, bo rozumny.¹⁶ Ten bezprecedensowy moment w dziejach ludzkości zapoczątkował rozwój wiedzy racjonalnej.¹⁷

Osiągnięcia greckiego intelektu zostały dopełnione w sposób istotny przez kulturę rzymską, która cechowała się zwłaszcza wybitną organizacją państwową i wysoką sztuką militarną.¹⁸ Rzymianie podbi-

¹² H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja* (Lublin 2007), 149. O. Szczypiński, „Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera,” w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czakowska, M. Kuciński (Bydgoszcz 2013), 101–119.

¹³ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy* (Warszawa 1961), 26.

¹⁴ P. Jaroszyński, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji* (Lublin 2015), 18–19.

¹⁵ *Ibid.*, 22–23.

¹⁶ Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, 154.

¹⁷ Dłubacz, *O kulturę filozofii*, 69.

¹⁸ Dawson, *Tworzenie się Europy*, 27–28.

jając kolejne narody tworzyli prawa, które w różnorodności kultur zapewniały pokój i bezpieczeństwo. Przykładem źródeł rzymskiej myśli prawniczej może być prawo XII tablic z ok. 450 r. przed Chr., zwane prawem narodów, świadczące o inspiracjach prawnych pochodzących z prawa naturalnego, którego rozkwit nastąpił pod wpływem filozofii stoickiej. Do rozwoju prawa rzymskiego przyczynili się wielcy teoretycy prawa, tacy jak Gaius, Ulpian, czy cesarz Justynian.¹⁹ Ideały kultury rzymskiej i greckiej wzajemnie się przenikały, tworząc kosmopolityczną²⁰ cywilizację, w której pojawiła się religia chrześcijańska.

Chrześcijaństwo jest religią opartą na Objawieniu, opisanym na kartach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Kulminacją Objawienia jest, według chrześcijan, misja Jezusa Chrystusa, który swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem spełnił odwieczny Boży plan zbawienia człowieka.²¹

Chrześcijaństwo, jak podkreśla Ratzinger, jest też religią Logosu, Boskiego rozumu. Oznacza to, że świat pochodzi od Boga, który rozumnie nadał mu swoje prawa i wyznaczył cele. Racjonalność stworzenia jest niewątpliwie źródłem inspiracji dla kultury klasycznej, otwartej na wszystko, co prawdziwie racjonalne. Bez Boga jako rozumnej przyczyny człowieka i świata, rozum ludzki może być najwyżej “produktem ubocznym,” a w kontekście skrajnego ewolucjonizmu—może być nawet uznany za zjawisko szkodliwe i niepożądane.²²

Kultura oświeceniowa

Współczesne czasy, jak twierdzi Ratzinger, znajdują się pod przemożnym wpływem “radikalnej kultury oświeceniowej,” której korzenie sięgają epoki odrodzenia. Kultura oświeceniowa uznaje siebie

¹⁹ P. Jaroszyński, “Prawo naturalne,” w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. XV (Radom 2005), 51.

²⁰ *Kosmopolityczny* w znaczeniu etymologicznym: *kosmos* – ład, porządek, organizacja; *polis* – miasto, państwo.

²¹ M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze* (Lublin 1999), 122.

²² Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 67–68.

za podstawę europejskości; inne zaś kultury mogą z nią współistnieć pod warunkiem podporządkowania się jej i uszanowania jej zasad.²³

Taka odmiana kulturowa, zdaniem Ratzingera, mogła zaistnieć tylko w łonie kultury europejskiej. Odrodzeniowe prądy heterodoksyjne, które pojawiły się jeszcze w średniowieczu, czerpały inspirację z kultury antycznej. Myśl scholastyczną przenikały poglądy humanistyczne, bazujące na stoicyzmie i opierające się na naturalnym poznaniu. Zakładały one, że świat jest zbudowany rozumnie, że cały, wraz z człowiekiem, tej rozumności podlega, że człowiek jest w stanie poznać wszystko swoim intelektem, i że dla wszystkich istot rozumnych istnieje jedna powszechna prawda. To sprawiało, że już nie potrzebowano ani Objawienia, ani mistycyzmu, ani tradycji.²⁴ Doszło do rozdzielenia prawdy religijnej (dostępnej wierze) i prawdy naukowej (dostępnej rozumowi).

Za prekursora tego rozdziału uważa się Galileusza, który wysunął dwie tezy: tezę zbieżności i tezę rozgraniczenia powyższych prawd. Teza pierwsza traktowała prawdy nauki i prawdy wiary (religii) jako prawdziwe i ze sobą zgodne lub pozostające w harmonii. Natomiast w tezie drugiej, to nauka stanowiła wiedzę autentyczną, podczas gdy wiara została sprowadzona do poziomu opinii. Przyjęcie tezy zbieżności pozwalało człowiekowi poznawać świat i jego sens w sposób integralny. Uznanie drugiej tezy skutkowało oddzieleniem dziedziny wiary od dziedziny nauki. W konsekwencji, wiedzę naukową zaczęto potraktować jako obiektywną i powszechną, natomiast religię jako element życia prywatnego i subiektywnego.²⁵ W dysputach filozoficznych pojawiły się tendencje nominalistyczne podważające uniwersalne właści-

²³ *Ibid.*, 46, 51.

²⁴ M. Ciszewski, "Renesansu filozofia," w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VIII (Lublin 2007), 749.

²⁵ M. Pera, "Wprowadzenie," w: *Europa Benedykta w kryzysie kultur* (Częstochowa 2005), 24–25.

wości bytów, co było kolejną przyczyną rozejścia się religii i humanistyki.²⁶

Religia chrześcijańska, zauważa Ratzinger, nigdy nie dążyła do tego, by stanowić o organizacji państwa i odgórnie narzucać wiarę. Wręcz przeciwnie, zawsze domagała się wolności religijnej. To niedowartościowanie, czy wręcz odrzucenie filozofii, która od zawsze była narzędziem racjonalnego poszukiwania, sprawiło, że w dziejach kultury europejskiej nastał czas, kiedy chrześcijaństwo—niezgodnie ze swą naturą—stało się “tradycją i religią państwa.” Oświecenie, pisze Ratzinger, przysłużyło się tym, że “ponownie zaproponowało te fundamentalne wartości chrześcijaństwa i oddało właściwy głos intelektowi.”²⁷ To, co do tej pory wypracowała klasyczna kultura europejska, przejęło Oświecenie. Odrzuciło ono jednak metafizykę i zredukowało wiedzę do tego, co jest poznawalne zmysłowo (wrażenia), uznając to za prawdziwy byt. Odrzuciło ono tę dziedzinę poznania, na którą składa się doświadczenie moralne i religijne. Nowa, oświeceniowa kultura europejska została pozbawiona podstaw, na których zbudowana była chrześcijańska kultura europejska. W czystoracjonalistycznym rozumieniu kultury nie było już miejsca na takie pojęcia, jak dobro i zło, prawda i piękno, nie było już miejsca na pojęcie Boga.²⁸ Podczas gdy filozofia średniowieczna główny nacisk poznawczy kładła na sprawy wieczne, filozofia nowożytna zwrócała się ku naturze, uważając, że to ona i tylko ona powinna stanowić przedmiot filozofowania.²⁹

Oświecenie to czas intensywnego rozwoju naukowego racjonalizmu. Na piedestale pojawił się rozum (odcięty od doświadczenia), który poddał krytyce dotychczasowe poglądy i instytucje wierząc, że jest

²⁶ Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, 129.

²⁷ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 65.

²⁸ W. Dłubacz, “Filozoficzne podstawy nadziei,” w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. Z. J. Zdybicka (Lublin 1995), 254.

²⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II (Warszawa 1999), 5.

w stanie “dokonać racjonalnej rekonstrukcji państwa, społeczeństwa, gospodarki, prawa, religii, moralności i wychowania.”³⁰

Nastąpił kryzys aksjologiczny, wynikiem którego było zerwanie z wartościami kultury chrześcijańskiej. Rozum kontemplacyjny, który do tej pory badał zastaną rzeczywistość, uporządkowaną przez Boga-Stwórcę, ustąpił miejsca rozumowi dyskursywnemu, który był zredukował do przedstawień świadomości poznającej i stawiane przez siebie problemy świata przyrody i świata polityczno-społecznego tłumaczy apriorycznie.³¹ Myśl pokartezjańska wprowadziła dualistyczne rozumienie rzeczywistości, rozdzielając ducha od materii. Nauka, biorąc pod uwagę to, co jest doświadczalne i mierzalne, przestała zajmować się człowiekiem, całościowo redukując go do materii. Humanistyka została podporządkowana technice, której celem stało się doskonalenie narzędzi dla skutecznego działania człowieka.³²

Na gruncie politycznym Oświecenie utworzyło, na drodze krwawej Rewolucji Francuskiej, pierwsze państwo świeckie. Bóg przestał odgrywać rolę formującą życie społeczne i państwowe. Jego “funkcję” przejął rozum i wola obywateli, a religię i wiarę zepchnięto do sfery uczuć.³³

Ostatnie dwa stulecia czasów nowożytnych to czasy miotania się między dwoma idealistycznymi nurtami filozoficznymi: racjonalizmem i irracjonalizmem.³⁴ Dla pierwszego z nich prawdziwym źródłem wiedzy jest rozum, zwrócony ku sobie, w swoim poznaniu niezależny od innych źródeł wiedzy.³⁵ Natomiast irracjonalizm odrzuca rozum, uważając, że źródłem prawdziwej wiedzy są zmysły (sensualizm), wola (woluntaryzm), uczucia (emotywizm), pozaracjonalna intuicja (intu-

³⁰ H. Jakuszek, “Oświeceniowa filozofia,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VII (Lublin 2006), 906.

³¹ *Ibid.*, 914.

³² Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, 131.

³³ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 18–19.

³⁴ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata* (Kraków 2005), 96.

³⁵ Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, 84.

icjonizm), bądź też “ślepy” akt wiary (fideizm).³⁶ Filozofia idealistyczna w swej krytyce poznania odrywa się od rzeczywistości (nie wyjaśnia świata) i projektuje wizję świata (tworzy jego obraz).

W myśl założeń filozofii nowożytnej, liczne społeczeństwa były poddawane konsekwentnej przebudowie w nadziei na lepszą przyszłość. Fundamentem tej przebudowy niemal zawsze był utopizm, który od Rewolucji Francuskiej stał się nieodłącznym elementem nowożytnych ideologii politycznych: komunizmu, faszyzmu, nazizmu, liberalizmu, anarchizmu.³⁷

Ratzinger w szczególnie sposób analizuje przypadek komunizmu. System komunistyczny, jego zdaniem, był totalitaryzmem, którego podstawą była materialistyczna i ateistyczna filozofia. Komunistyczny totalitaryzm całkowicie zerwał z wartościami, które ukształtowały Europę, by wszystko podporządkować swoście rozumianemu postępowi, w którym liczył się nie człowiek, ale przyszłość. Był to system, który upadł, między innymi, z powodu swojej pogardy dla człowieka. Pozostawił jednak po sobie duchowe spustoszenie, polegające na zaniku poczucia nienaruszalnych zasad.³⁸

Kultura oświeceniowa, ze swej istoty laicka, doszła w dzisiejszych czasach do pełnej świadomości siebie, uważając się za twór doskonały. Świadczy o tym chociażby jej przekonanie o tym, że tożsamość Europy jest wyłącznie wynikiem uznania oświeceniowych norm i wartości, a każde państwo, które wdroży te oświeceniowe normy i wartości, stanie się członkiem kultury europejskiej.³⁹

Joseph Ratzinger stawia pytanie: “czy ta oświeceniowo-świecka kultura jest naprawdę kulturą, którą można uznać za powszechną, wspólną wszystkim ludziom, kulturą, która byłaby wszędzie dostępna, nawet dla historycznie i kulturowo zróżnicowanego *humusu*? . . . czy

³⁶ W. Dłubacz, “Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm,” w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk (Lublin 2000), 203–211.

³⁷ Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, 132, 172–173.

³⁸ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 27.

³⁹ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 51–54.

naprawdę jest spełniona i kompletna w samej sobie na tyle, że nie potrzebuje już żadnych korzeni poza sobą?”⁴⁰ Odpowiadając, Ratzinger nie neguje pozytywnych osiągnięć oświeceniowej kultury, uwidocznionych w kanonie tzw. podstawowych wartości. Chodzi mu np. o poszanowanie wolności religijnej, podstawowych praw człowieka, czy też rozdziału i kontroli władzy. Filozofia jednak, na której oparło się Oświecenie, jest antymetafizyczna i nie ma w niej miejsca na Boga, który stanowi autorytet moralny, tak dla jednostki, jak i dla całego społeczeństwa. Oświeceniowy racjonalizm, jak pisze Ratzinger, rozwinął kulturę, która “w nieznany dotąd dla ludzkości sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości, zarówno negując Go zupełnie jak też uznając Jego istnienie za niemożliwe do udowodnienia, niepewne, a więc należące do zakresu subiektywnych wyborów, zatem jako mało ważne dla publicznego życia.”⁴¹ Poczucie samowystarczalności człowieka i świata, oraz świadomość zła istniejącego w życiu ludzkim, osłabiło wiarę w Boga czy wręcz doprowadziło do Jego negacji, i rozwinęło ateizm do rozmiarów dotąd niespotykanych.⁴² Ostateczna prawda stała się dla człowieka niedostępna przez to, że on sam zablokował jej dostęp swoim egoizmem i pychą. Poznanie prawdy ostatecznej i liczenie się z nią stawia wymagania, a te są niewygodne dla jego wolności. Oświecenie, odchodząc od prawdy ostatecznej, oparło się na relatywizmie, który głosi, że prawda jest zmienna, że jest stopniowalna i zależna od tego, kto ją głosi. Kultura oświeceniowa obejmuje więc zarówno sceptycyzm, wątpiący w poznawalność prawdy ostatecznej, jak i agnostycyzm, według którego problem prawdy ostatecznej nie jest możliwy do rozstrzygnięcia.⁴³

⁴⁰ *Ibid.*, 55.

⁴¹ *Ibid.*, 116–117.

⁴² Z. J. Zdybicka, “Bóg,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I (Lublin 2000), 658.

⁴³ H. Kiereś, “Relatywizm,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VIII (Lublin 2007), 716. Por. J. Ratzinger, “Ku dojrzałości wiary w Chrystusa,” *L’Osservatore Romano* 6 (2005): 30.

Oświecenie, chcąc wznieść się ponad podziały wyznaniowe czy filozoficzne, dążyło do stworzenia systemu norm moralnych, obowiązujących wszystkich ludzi. Miały to być zasady, które mogłyby mieć zastosowanie nawet wtedy, gdyby Bóg nie istniał. W XVIII w. taki kierunek myślenia i działania mógł wydawać się słuszny, gdyż społeczeństwa były jeszcze nasycone wartościami chrześcijańskimi.⁴⁴ Dziś nie ma wątpliwości, że moralność chrześcijańska jest na uboczu i nie jest brana pod uwagę w ustawodawstwie państwowym. Dominuje zasada, że techniczne możliwości człowieka stanowią o jego działaniach i wyznaczają mu granice. Skoro wiedza została wyjęta spod kontroli moralności, zatem w imię wolności podejmuje się działań, które nie zwracają uwagi na godność człowieka (klonowanie ludzi, produkcja bomb atomowych, terroryzm). Niektórzy przedstawiciele kultury oświeceniowej głoszą, że człowiek nie różni się niczym od pozostałych istot żyjących na Ziemi i powinien być traktowany na równi z nimi.⁴⁵ Dla nich, jak pisze Ratzinger, nową miarą moralności jest to, co przyczynia się do budowania nowego, szczęśliwego społeczeństwa, zaś złe jest to, co stoi temu na przeszkodzie.⁴⁶

Najważniejszym prawem, które jest podstawą kultury oświeceniowej, jest prawo do wolności. Jest to prawo ważne również dla chrześcijan, jednak w wydaniu oświeceniowym posiada ono charakter ideologiczny, co skutkuje zaprzeczeniem ludzkiej wolności. Przykładem może tu być ideologiczna walka z dyskryminacją, która prowadzi do paradoksu, polegającego na tym, że w imię niedyskryminacji ograniczana jest wolność słowa i wolność religijna.⁴⁷ Podobnie ma się sprawa z normą działania wynikającą z idei postępu; postępu, który jest rozumiany wyłącznie w uzgodnieniu z dialektyką Marksa i teorią ewolucji jako materialistyczny i deterministyczny. To prawda, mówi Ratzinger,

⁴⁴ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 68–69.

⁴⁵ *Ibid.*, 60–61.

⁴⁶ Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, 18.

⁴⁷ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 51–52.

“że postęp dotyczy stosunku człowieka do świata materialnego, jednak wbrew temu, co twierdzi marksizm i liberalizm, postęp sam z siebie nie rodzi nowego człowieka ani nowego społeczeństwa . . . Bycie człowiekiem rozpoczyna się ciągle na nowo w każdym ludzkim jestestwie.”⁴⁸

Przedmiotowe traktowanie człowieka jest złem, uderza bowiem w ludzką godność—niezbywalną, wpisaną w ludzką bytowość. Chrześcijaństwo głosi, że źródłem godności człowieka jest fakt stworzenia go na obraz Boga-Stwórcy. Ostatecznym więc gwarantem ludzkiej godności jest Bóg.⁴⁹ Poszanowanie ludzkiej godności w życiu społecznym sprawia, że człowiek staje się celem, realnym motywem ludzkich działań, które są rozumne i wolne. Zapoznanie ludzkiej godności powoduje, że człowiek staje się środkiem do celu, co prowadzi do jego alienacji.⁵⁰

Jakie panaceum na kryzys “stanu ducha”?

Kultura, która narodziła się w Europie przed dwoma tysiącami lat, jest, zdaniem Ratzingera, w stanie krytycznym, zbliżonym do tego, w jakim znalazło się Imperium Rzymskie w ostatniej fazie swego istnienia. Narody europejskie obumierają, a imigracja przedstawicieli innych kultur działa negatywnie na resztki ich tożsamości.⁵¹

Biorąc pod uwagę osiągnięcia dzisiejszej techniki, stopień panowania człowieka nad światem, diagnoza Ratzingera może dla wielu wydać się przesadna. Jednak chodzi w niej nie o postęp technologiczny, lecz moralny: rosnące możliwości dzisiejszej techniki nie powodują wzrostu siły moralnej współczesnego człowieka, wręcz przeciwnie.⁵²

Racjonalistyczna kultura oświeceniowa, wyrosła na gruncie kultury chrześcijańskiej, jest nie tylko antropocentryczna, lecz również sekularystyczna, skoncentrowana wyłącznie na życiu doczesnym. Cho-

⁴⁸ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 60.

⁴⁹ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 65–66.

⁵⁰ M. A. Krapiec, “Godność,” w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV (Lublin 2003), 15–16.

⁵¹ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 21.

⁵² Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 41–43.

ciaż historia wielokrotnie była świadkiem jej “owoców” w postaci krwawych rzezi, wojen, rewolucji, itp., to oświeceniowy racjonalizm nadal znajduje licznych zwolenników, zwłaszcza wśród ateistycznych humanistów.⁵³ Chrześcijanie, nie utożsamiając się z kulturą Oświeceniem, tym samym ograniczają swój udział w życiu politycznym, naukowym, społecznym, czy gospodarczym.⁵⁴

Kryzys “stanu ducha” Europy uwidocznił się zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Oczekiwana odnowa duchowa nie nadeszła, w zamian nastąpiła apatia i zniechęcenie. Mówiąc o przyczynach kryzysu w posoborowym Kościele, Ratzinger wskazuje, z jednej strony, na ujawnienie się tzw. sił postępowych, istniejących już w Kościele przed-soborowym, oraz na dokonania rewolucji kulturalno-obyczajowej lat sześćdziesiątych na Zachodzie, z drugiej strony.⁵⁵ Ratzinger odrzuca tezę, jakoby to właśnie Sobór był przyczyną niepożądanych przemian kulturowych. Wręcz przeciwnie. Jego zdaniem, lekarstwem na duchową zapaść Zachodu jest całościowa akceptacja dokumentów soborowych.⁵⁶ Uważa on, że reforma soborowa nadal oczekuje na wcielenie jej w życie. Należy więc ponownie odczytać dokumenty Soboru i właściwie zrozumieć ich przesłanie.⁵⁷

Po Soborze, niektórzy przedstawiciele Kościoła w “nowym duchu” otwarli się na dialog ze światem, zapominając o jego granicach, o tym, że warunkiem dialogu jest posiadanie własnej, ugruntowanej tożsamości. Oświeceniowa mentalność zawładnęła umysłami dużej części chrześcijan, co spowodowało osłabienie prawdziwej wiary.⁵⁸ Ratzinger przypomina, że chrześcijanie nie mogą żyć, jak ludzie “tego świata,” lecz powinni dawać świadectwo moralności, którą nakreślił

⁵³ Zob. Ks. Paweł Tarasiewicz, “Jan Paweł II jako rzecznik humanizmu,” w: *Geniusz Bł. Jana Pawła II*, red. ks. P. Artemiuk, ks. J. Kotowski (Łomża 2011), 86–89.

⁵⁴ A. Rogalski, *Dramat naszego czasu* (Warszawa 1959), 200, 206.

⁵⁵ Por. Ł. Kleska, “Kryzys Kościoła katolickiego w teologii Josepha Ratzingera,” *Forum Filozoficzne* 5 (2010): 153–162.

⁵⁶ V. Messori, *Raport o stanie wiary* (Michalinea 2005), 27–31.

⁵⁷ *Ibid.*, 36.

⁵⁸ *Ibid.*, 32.

swoim życiem Jezus Chrystus. Nie powinni się więc utożsamiać z wszechobecnym duchem konsumpcjonizmu, lecz przewycięzać go kulturą rad ewangelicznych. Współczesny chrześcijanin musi być świadomy tego, że “należy do mniejszości i że powinien być w opozycji do tego, co *duchowi świata*—jak go nazywa Nowy Testament—wydaje się oczywiste, dobre, logiczne.”⁵⁹ Dlatego też, “jednym z najpilniejszych zadań chrześcijanina jest odzyskanie zdolności do stawiania oporu temu, co niesie obiegowa kultura. A także niesolidaryzowanie się ze zbyt euforycznym posoborowym nastawieniem do świata.”⁶⁰

Wychodząc naprzeciw złożonym problemom dzisiejszej kultury europejskiej, Ratzinger przedstawia kilka sugestii na temat możliwości ich rozwiązania.

Zwraca on uwagę na fakt, że filozofia oświeceniowa jest niejako “okaleczona.” Nie obejmuje bowiem całego rozumu człowieka, lecz tylko jego część. Żeby dokonało się jej uzdrowienie, należy powrócić do odciętych korzeni—filozofii chrześcijańskiej.⁶¹ Rozwiązaniem dzisiejszego kryzysu kultury europejskiej jest rozum, ale nie oświeceniowy, który pochodzi od czegoś nierozumnego i sam taki ostatecznie pozostaje, lecz “rozum stwórczy,” który objawił się ludziom jako Bóg miłości i jest naszym drogowskazem.⁶²

Etyka, z kolei, musi oprzeć się na nienaruszonym fundamencie godności człowieka. Tylko normy respektujące ludzką godność będą niepodważalne, odporne na manipulację, gwarantujące wolność i właściwy status człowieka w świecie. Niezbędna jest dziś zwłaszcza ochrona prawna rodziny rozumianej personalistycznie, opartej na monogamicznym małżeństwie kobiety i mężczyzny.⁶³

Ratzinger wskazuje potrzebę szacunku dla wszystkich religii, a przede wszystkim dla Boga, jako najwyższej wartości. Kultura euro-

⁵⁹ *Ibid.*, 102–103.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 61–62.

⁶² *Ibid.*, 67.

⁶³ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 28–30.

pejska więc albo powróci do swoich chrześcijańskich korzeni, albo jej oświeceniowy laicyzm uczyni ją nieczytelną dla innych systemów kulturowych, w których religia odgrywa zasadniczą rolę.⁶⁴

Oświeceniowy postulat szukania rozwiązań moralnych bez Boga należy, zdaniem Ratzingera, odwrócić i zaproponować wszystkim, również ludziom niewierzącym, aby w swoim życiu postępowali tak, jak gdyby Bóg istniał. Do tego potrzebne jest wiarygodne świadectwo życia chrześcijan, którzy swoim, napelnionym łaską Bożą, sercem i intelektem trafią do serca i intelektu innych ludzi.⁶⁵ Ratzinger opowiada się za tezą Toynbee'ego, że losy społeczeństwa są zależne od twórczych mniejszości. Chrześcijanie powinni więc zdać sobie sprawę z tego, że w ich rękach spoczywa odpowiedzialność za przyszłe losy świata.⁶⁶

Podsumowanie

Europejczycy świadomi kryzysu kulturowego stoją dzisiaj na rozdrożu, "albo odzyskają chrześcijańskie korzenie Europy, albo będą świadkami jej rozkładu w kulturowym relatywizmie."⁶⁷ Z jednej strony, konieczna jest głęboka refleksja przedstawicieli oświeceniowego racjonalizmu, która zwróci ich uwagę na potrzebę odnalezienia prawdy, dzięki której kultura europejska powstała i stała się fenomenem w dziejach całego świata. Z drugiej natomiast, niezbędne jest zaangażowanie chrześcijanin, którzy powinni tworzyć własną kulturę w taki sposób, aby ta stawiała się drogą dla przedstawicieli innych kultur do poznania prawdy o Bogu i o człowieku.⁶⁸ W przeciwnym razie dominujący dziś w kulturze europejskiej relatywizm wprowadzi ją niechybnie na zgubną drogę nihilizmu.⁶⁹

⁶⁴ *Ibid.*, 31–32.

⁶⁵ Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, 69–71.

⁶⁶ Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, 32.

⁶⁷ R. Buttiglione, J. Marecki, *Europa jako pojęcie filozoficzne* (Lublin 1996), 99.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, 135.

EUROPEAN CULTURE IN A STATE OF CRISIS: JOSEPH RATZINGER'S DIAGNOSIS

SUMMARY

European culture, according to Joseph Ratzinger, is seriously undermined by a modernist (rationalistic) and postmodernist (irrationalistic) way of thinking which deeply penetrates it. Europe undergoes a state of crisis which can be compared to the last, declining phase of the Roman Empire's existence. Ratzinger does not lose hope, however, and points out a way out, and that is a return to the roots of the European culture, to the realistic philosophy that pursues the truth about God and the human person. This requires an "extension of the reason" which would recognize that, as reasonably constructed, it must have its rational cause—God.

KEYWORDS

scientific rationalism, Enlightenment, freedom, progress, relativism, personalism.

REFERENCES

- Buttiglione, Rocco, Marecki Jarosław. *Europa jako pojęcie filozoficzne*. Lublin 1996.
- Ciszewski, Marian. "Renesansu filozofia." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. VIII. Lublin 2007.
- Dawson, Christopher. *Tworzenie się Europy*. Warszawa 1961.
- Dłubacz, Włodzimierz. *O kulturę filozofii*. Lublin 1994.
- Dłubacz, Włodzimierz. "Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm." W: *Zadania współczesnej metafizyki*. Red. A. Maryniarczyk i A. Gudaniec. Lublin 2000.
- Dłubacz, Włodzimierz. "Filozoficzne podstawy nadziei." W: *Czytając Przekroczyć próg nadziei*. Red. Z. J. Zdybicka. Lublin 1995.
- Irek, Waldemar. "Europa, w której jesteśmy i ku której zmierzamy: Benedykta XVI myśl o Europie." *Studia Salvatoriana Polonica* 1 (2007).
- Jakuszek, Honorata. "Oświeceniowa filozofia." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. VII. Lublin 2006.
- Jaroszyński, Piotr. *Spór o Europę, zderzenia cywilizacji*. Lublin 2015.
- Jaroszyński, Piotr. "Kultura." W: *Encyklopedia Białych Plam*. Tom X. Radom 2003.
- Jaroszyński, Piotr. "Prawo naturalne." W: *Encyklopedia Białych Plam*. T. XV. Radom 2005.
- Kiereś, Henryk. *Człowiek i cywilizacja*. Lublin 2007.
- Kiereś, Henryk. "Relatywizm." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. VIII. Lublin 2007.
- Kleska, Łukasz. "Kryzys kultury europejskiej w teologii i filozofii kultury Josepha Ratzingera." *Forum Filozoficzne* 5 (2010).
- Kleska, Łukasz. "Kryzys Kościoła katolickiego w teologii Josepha Ratzingera." *Forum Filozoficzne* 5 (2010).
- Krąpiec, Mieczysław Albert. *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin 1991.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. *Człowiek w kulturze*. Lublin 1999.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. "Kultura." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. VI. Lublin 2005.

- Krapiec, Mieczysław Albert. "Godność." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. IV. Lublin 2003.
- Mazur, Jan. "Cywilizacja." W: *Encyklopedia Białych Plam*. T. IV. Radom 2000.
- Messori, Vittorio. *Raport o stanie wiary*. Michalineum 2005.
- Pera, Marcello. "Wprowadzenie." W: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Wiara—prawda—tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Kielce 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Kraków 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa 2005.
- Ratzinger, Joseph. "Ku dojrzałości wiary w Chrystusa." *L'Osservatore Romano* 6 (2005).
- Rogalski, Aleksander. *Dramat naszego czasu*. Warszawa 1959.
- Szczypiński, Olaf. "Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera." W: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*. Red. H. Czarkowska, M. Kuciński. Bydgoszcz 2013.
- Tarasiewicz, Paweł. "Jan Paweł II jako rzecznik humanizmu." W: *Geniusz Bł. Jana Pawła II*. Red. ks. P. Artemiuk, ks. J. Kotowski. Łomża 2011.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*. T. II. Warszawa 1999.
- Zdybicka, Zofia J. "Bóg." W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. I. Lublin 2000.

