

Praktycystyczna etyka a filozoficzna pedagogika

Adam Górniak

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

*Kto pragnie uprawiać filozofię
niech się wdroży w lekturę, w naukę i medytację.*

Jan z Salisbury, *Metalogicon* I, 24

Niewiedza jest matką występku.

Jan z Salisbury, *Polikratyk*, III, 1

Mam nadzieję, że nie będzie mi to poczytane za nadużycie, gdy w tym miejscu skorzystam ze słów z *Listu dedykacyjnego Komentarza do Leonarda Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”* autorstwa Jana ze Stobnicy: „Tak tedy ten oto mój utwór, jakikolwiek by był, skoro wypadło mu ukazać się drukiem w tym czasie (...), Tobie postanowiłem dedykować (...), aby za pomocą tak jawnego znaku okazać swoją wdzięczność człowiekowi, który mi większe, niż wypowiedzieć można, wyświadczył przysługi. Spodziewam się też i przeczuwam w głębi duszy, że tak jak niegdyś mnie zechciałeś przyjść z pomocą (...) i ze wszystkich sił starałeś się, wyrwawszy mnie z toni nieszczęścia (...)”¹, tak i teraz z roztropnością, bezstronnością i umiarkowaniem przyjmiesz i ocenisz, Dostojny Jubilacie, dedykowany Tobie tekst.

¹ Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, tłum. J. Domański, w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia XII–XV wieku*, red. J. Domański, PWN, Warszawa 1978, s. 479.

Poczynię w nim kilka uwag o pewnym zagadnieniu metateoretycznym, a mianowicie o relacji pomiędzy etyką i pedagogiką. Ten problem chcę nakreślić posiłkując się tekstem *Komentarza Jana ze Stobnicy do Leonarda Aretina „Wprowadzenia w naukę moralną”*².

Zwrócenie się do tekstu mistrza Wydziału Sztuk Wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego jest nawiązaniem do uwag, które poczynił Mieczysław Boczar w zakończeniu swojego studium o filozofii moralnej, społecznej i politycznej Jana z Salisbury. W *Zakończeniu* Autor zanotował: „Przeprowadzona analiza Janowej koncepcji antropologicznej ukazała – mam nadzieję – iż jego pisma zawierają treści nie tylko wspólne dwunastowiecznym myślicielom, ale też bliskie nowym, nadchodzącym już wówczas tendencjom myślenia, oraz że uprawiana przezeń filozofia, z uwagi na swój nader praktycystyczny charakter, oprócz niewątpliwych cech teistycznych nabrała również cech antropocentrycznych. A to nadało jej znamię humanizmu bliższego czasom dzisiejszym”³. A owe humanistyczne i praktycystyczne wątki są zaś znamienne dla koncepcji etycznych głoszonych w krakowskim środowisku uniwersyteckim⁴. Jednym z wybitnych jego przedstawicieli jest właśnie Jan ze Stobnicy.

² *Leonardi Aretini in morealem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata*. J. Haller, Kraków 1511/ J. Singriener Wiedeń 1515.

³ M. Boczar, *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1987, s. 184. I w innym miejscu (tamże, s. 187): „W poglądach filozofa z Salisbury należy odnajdywać raczej – bodaj pierwszą w średniowieczu – zapowiedź humanizmu czasów nowożytnych. Nie będzie chyba wiele przesady w stwierdzeniu, że bez średniowiecznego, w tym i Janowego, humanizmu nie byłoby też prawdopodobnie o wiele bardziej pełnego i bogatego humanizmu Odrodzenia. Każdy bowiem myśliciel epoki Odrodzenia w <swjej filozofii człowieka (...) nie tylko nawiązywał do Platona, Arystotelesa czy Epikura ale miał również swoich umysłowych przodków w średniowieczu, do których nie chciał w swoim uprzedzeniu się przyznawać, mimo że często i wprost korzystał z ich intelektualnego i ideowego dziedzictwa>”. Przytoczone tu słowa pochodzą od J. Legowicza, *Spór o człowieka w dziejach filozofii*, w: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, Nr 554. Prace z Nauk Społecznych, t. 13, Katowice 1983, s. 13. W przypisie 5 na stronie 187 znalazła się jeszcze wypowiedź: „Niekiedy człowiek żyjący w wiekach średnich „uważał się dumnie w przeciwieństwie do człowieka <antiquitatis> za <homo modernus> i czasy, które napiętnowane średniowieczem, tzn. zacofaniem i wstecznictwem, sam nazywał wyniośle <tempore moderna>, ukazując w ten sposób głębokie poczucie świadomości historycznej swojej epoki, i tego, co ją pozytywnie wyróżniało od wieków odżegnywująco nazywanych przezeń starożytnymi”. J. Legowicz, *Problem sensu i metodologicznego autentyzmu badań nad filozofią średniowieczną*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 66.

⁴ O praktycyzmie szkoły krakowskiej pisano wiele. Twórczością tamtejszych mistrzów zajmowała się cała plejada polskich (i nie tylko) uczonych jeszcze w wieku XIX. Za prekursora systematycznych badań tego środowiska uchodzi K. Michalski. Szczególnie zaś znaczący jest wkład P. Czar-

W dedykacji skierowanej do ówczesnego Rektora Uniwersytetu Krakowskiego, doktora sztuk wyzwolonych i nauk medycznych Adama z Bochynia mistrz Jan anonuje swoje dzieło jako elementarz etyki. Ma ono zatem być wprowadzeniem, ale zarazem przewodnikiem po obszernej problematyce filozofii moralnej. A chociaż utrzymuje on, iż najlepszym znanym mu pod tym względem dziełem jest dialog *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum* autorstwa Leonarda Bruniego z Arrezzo i to zarówno jeśli idzie o merytoryczną precyzję wywodów, jak i o kunszt stylu i języka, to jednak ulegając postulatом zgłaszanym przez studentów ostatecznie zdecydował się na uzupełnienie oryginalnego tekstu własnym komentarzem⁵. Pozostając zaś w zgodzie ze scholastycznym *modus philosophandi*, przed przystąpieniem do właściwego objaśniania treści dziełka włoskiego humanisty, Jan nie tylko podjął kwestie dotyczące jego formalnej strony, lecz także rozpatrzył kilka istotnych zagadnień dotyczących filozofii moralnej, a to: czym jest filozofia jako nauka praktyczna? jakie obejmuje dyscypliny? jakie jest jej pole badawcze? oraz co jest jej przedmiotem właściwym?

W rozważaniach wstępnych Jan wyraża przekonanie, powołując się przy tym na długotrwałą tradycję, iż filozofia dzieli się na naturalną, racjonalną i moralną, a każda z nich podlega dalszym trójdzielny podziałom⁶. Pierwsza z nich stara się zgłębić natury bytów realnych; druga – analizując rozumowania i wypowiedzi zmierza do wskazania kryteriów ich prawdziwości i pewności oraz do ustalenia dyrektyw i reguł ich poprawnego stosowania; trzecia zaś nie tylko rozważa rozmaite czyny zewnętrzne człowieka i jego różnorodne działania wsobne, nie tylko rozpoznaje rozliczne cnoty i wady, lecz nadto – a to dla niego nie ulega wątpliwości⁷ – wpływa na funkcjonalną integrację ludzkich władz, uładzenie

toryskiego, J. Domańskiego, S. Swieżawskiego, R. Palacza, J.B. Korolca, M. Markowskiego, J. Rebetety, Z. Włodek, A. Słomczyńskiej, M. Rechowicza, L. Ehrlicha i M. Zwiercana.

⁵ Jak wiadomo, scholastyczne komentarze przybierały różne formy stosownie do potrzeb dydaktycznych. Por. np. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 54–69; M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa (przekład przejrzał W. Seńko), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 149–192. Komentarz Jana oscyluje pomiędzy parafrazą a ekspozycją dosłowną.

⁶ O tym Jan pisze w: *Parvulus philosophiae naturalis Parvulus philosophiae naturalis cum expositione textuali ad intentionem Scoti congesta a Ioanne Stobnicensi*, Cracoviae (Ioannes Haller) 1507.

⁷ Jak wiadomo, refleksja moralna w środowisku Uniwersytetu Krakowskiego [„naszej akademickiej Rzeczypospolitej”] wykazywała silną orientację praktycystyczną oraz że taką tendencję wyznaczył Paweł z Worczyna.

ich dyspozycji, a tym samym przydaje chwalebnej zacności tak posiadającemu je człowiekowi, jak i jego poczynaniom.

Jak widać, takie ujęcie filozofii moralnej lokuje ją w obrębie nauk praktycznych. Jan zwraca jednak uwagę, że sama praktyka jest pojmowana wieloznacznie. I tak, przez „praktykę” można rozumieć wszystkie działania wywołane przez naturę jakiegokolwiek podmiotu-sprawcy. Można też przez nią rozumieć akty władzy poznawczej lub władzy, której działanie jest ufundowane na aktach poznawczych. „Praktyka” może też oznaczać jedynie tego typu działania, nad których inicjacją i przebiegiem sprawujemy bezpośrednią władzę. Wreszcie, przez „praktykę” rozumie się takie uczynki, które podlegają kwalifikacji moralnej. Chociaż to ostatnie określenie uznaje Jan za najbardziej poprawne z wymienionych, to jednak jako zupełnie trafną uważa definicję zaproponowaną przez Jana Duns Szkota. Za swoim duchowym mistrzem Jan zatem powiada, że praktyką są akty władzy różnej od intelektu, a zarazem następcze wobec poznawania, ale zależne od niego o tyle, że godziwość tych aktów jest zgodna z prawym osądem intelektu⁸.

Komentując tę definicję Jan stwierdza, że chociaż przez praktykę rozumie się postępowanie, na które rozciąga się (*extendit*) aktywność intelektu praktycznego, czyli „działanie z natury późniejsze od czynności intelektu, która działaniem z natury swej kieruje”, to jednak – ściśle rzecz ujmując – praktyka polega na samym wyborze. Czyn praktyczny jako praktyczny właśnie jest bowiem sprawiany (*producitur*) czy wywołany (*elicitus*) wyłącznie przez samą wolę (*actus elicitus voluntati, qui producitur ab ipsa voluntate*); tego rodzaju czyny to np.: chcenie czy niechcenie, nienawiść czy miłość⁹.

Rzecz jasna, krakowski szkotysta jest świadomy tego, że rzeczywistość moralna nie spełnia się jedynie w tego typu macierzystych aktach wsobnych. Należą

⁸ Por. *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480. Por. też Jan Duns Szkot, *Lectura in librum primum Sententiarum*, prol., pars 4, corp., *De theologia quatenus scientia practica*, Civitas Vaticana 1960, studio et cura Commissionis Scotisticae, *Opera omnia*, t. XVI, s. 46–48. Por. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Warszawa 2016, s. 91–96.

⁹ Tamże, s. 4; Podobnie *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480: „(...) praktyka winna być takim działaniem, które mogłoby być regulowane przez intelekt albo przez znajomość praktyczną, która pochodzi od intelektu. Atoli intelekt nie może regulować działania, które z natury wyprzedza jego czynności (...). Wynika stąd (...), że żaden akt władz wegetatywnych nie nazywa się praktyką, ani nie nazywają się nią działania władz zmysłowych, o ile poprzedzają akt intelektu”; *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3.

do niej bowiem także swobodnie i samowładnie nakazane przez wolę działania innych władz, tj. zmysłów, uczuciowości lub intelektu, np.: skupienie uwagi na oglądzie tej a nie innej rzeczy; wzbudzenie gniewu, okazanie oburzenia czy upodobania; udzielenie jałmużny, słowne lub czynne okazanie sprzeciwu moralnego, udzielenie nagany czy pochwały¹⁰. Jednak podkreśla on, że takiego typu działania przynależą do praktyki jedynie przypadłościowo¹¹, co – jeśli uwzględnić znane przecież Janowi wypowiedzi Duns Szkota¹² – zdaje się mieć taki oto sens.

Było już wspomniane, że praktyka to postępowanie, na które rozciąga się (*extendit*) aktywność intelektu praktycznego. Jan nie odrzuca takiego ujęcia, lecz aby mógł je zaakceptować musi poczynić istotne zastrzeżenie. Według niego, gdyby rzecz ujmować dosłownie, „o żadnym działaniu intelektu praktycznego nie mówi się w sposób właściwy, że się rozciąga na inne (...). Bo <rozciągać się> to mniej więcej tyle, co <ciągnąć się poza siebie>, a zatem, jeśli poprzestać ściśle na aktach intelektu, to w sensie właściwym nie ma tu żadnego rozciągania się”¹³. Mielibyśmy wówczas bowiem do czynienia z sytuacją, w której akt mentalny, a jako taki musi on być sprawiany przez umysłową władzę poznawczą, ale zarazem byłby sprawiany przez jakąś inną władzę, która przecież jest zdeterminowana do właściwych dla niej aktów. Przykładowo, byłyby to zdarzenia czy sytuacje, w których dotyk tworzyłby pojęcia, wyobrażenia dokonywałaby aktu kontemplacji, a wola przeprowadzałaby wnioskowanie dedukcyjne. Owo rozciąganie intelektu, a także wiedzy praktycznej (*notitia practica*) należy zatem rozumieć inaczej. Jan wskazuje, że składają się na nie dwie relacje i określa je jako *respectus aptitudinales*¹⁴. Jedna z nich to naturalne pierwszeństwo (*prioritatis naturalis*), druga to aktywna zgodność ze względu na formę (*conformitas activa*), czyli uzdolnienie kierownicze (*directivitas*), przy czym owa zgodność wyraża profilowanie praktyki według prawideł zalecanych przez intelekt, a nie odwrotnie, a zatem nie jest to dostosowanie.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Można by powiedzieć, że takie akty praktyczność jedynie dziedziczą ze względu na swoją genezę czy że jedynie partycypują w źródłowej praktyczności woli.

¹² Por. Jan Duns Szkot, *Lectura...*, dz. cyt., s. 58–59; Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Prologus, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana 1950, Opera omnia*, t. I, prol., pars 5. *De theologia quatenus scientia practica*, s. 155–160.

¹³ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 3; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 480.

¹⁴ J. Domański wyrażenie *respetus aptitudinalis* oddaje jako „relacja stosowalności”, a M. Olszewski (*O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200 – 1350*, Universitas, Kraków 2002, s. 213–214; 220–221) proponuje „relacja skłonnościowa”. Moja zaś propozycja to „odniesienie zdolnościowe”.

wywanie ujęć poznawczych do praktyki. Intelkt pozostaje przewodnikiem woli. Określenie tych relacji jako „zdolnościowych” ma właśnie – jak wyjaśnia Jan – zaakcentować to, że z perspektywy praktycznej owe relacje nie muszą być zaktualizowane, czyli że ich urzeczywistnienie nie jest konieczne do spełnienia czynu moralnego, a to oznacza, że sam wybór jest niezależny od ich aktualizacji¹⁵.

Jan wskazuje na jeszcze jeden warunek praktyki. Jest nim mianowicie to, że wywołany przez wolę czyn musi być kwalifikowany bądź jako prawy, bądź jako nieprawy (*possit elici recte et non recte moraliter*). „Następstwem zaś tego warunku jest, że nie są praktykami akty, które z samego swego rodzaju są tak opaczne, iż żadną miarą nie mogą być wywołane w zgodzie z prawym myśleniem, na przykład cudzołóstwo, nienawiść, bluźnierstwo przeciw Bogu”¹⁶. Jak widać, Jan stoi na stanowisku, że nie tylko działań obojętnych pod względem moralnym, jak np. czynności ludyczne, prace rolne czy rzemieślnicze, ale także postępów zaliczanych do którejś z klas czynów jednoznacznie negatywnych moralnie (*genera mala*, jak je określał Augustyn) nie można podciągnąć pod ściśle rozumianą sferę praktyki. Nie zawiesza tej dyskwalifikacji nawet posłużenie się nimi jako środkami wiodącymi do godziwego celu, jak mogłoby to mieć miejsce przy malwersacji czy defraudacji dokonanych w celu uzyskania funduszu na potrzeby społeczne czy charytatywne. Rzecz jasna, jest to konsekwencja jego podstawowej opcji, w myśl której – jak zostało powiedziane wyżej – czyn praktyczny jest aktem wzbudzonym wyłącznie przez samą wolę¹⁷.

¹⁵ Por. *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 4: *Dixi aptitudinali, quia neuter respectus requirit actualis; quod enim praxis actualiter sequant intellectionem a qua dirigit, hoc est omnino accidentae scientiae practicae*.

¹⁶ Tamże, s. 2; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 481.

¹⁷ *Notabene*, nie wydaje się, aby stanowisko Jana i w ogóle szkotyizmu było – chociaż może się nasuwać taka interpretacja – zbieżne z poglądem Piotra Abelarda. Chociaż Jan upatrywał istoty moralności w sferze podmiotowej, a urzeczywistnianie postanowień woli uznawał za moralnie akcydentalne, to jednak nie sprowadzał dziedziny moralności do intencji ludzkich czynów, jak to czynił Piotr z Pallet. Autor dzieła *Etyka, czyli Poznaj samego siebie* (w: Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969) „odróżniał *implicite* dwa konstytutywne elementy intencji, mianowicie: zamierzony przez podmiot cel i zamierzone działanie jako środek prowadzący do tego celu. Urzeczywistnienie zamierzonego działania następuje oczywiście poza intencją, wyraża się bowiem z postaci zewnętrznego, zmysłowo uchwytnego czynu”. M. Boczar, *Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 1(29), s. 82.

Po ustaleniu istoty moralności Jan krótko przedstawia nawiązujący do Arystotelesa podział nauki praktycznej¹⁸. Otóż, w jej obrębie wyróżniamy taką, „która kieruje dziedziną związaną z działaniem oraz czynnościami wewnętrznymi, jak na przykład wiedza moralna, i wytwórczą, która kieruje dziedziną wytwórczości i czynnościami wychodzącymi na zewnątrz działającego; taki charakter mają sztuki mechaniczne”. Z kolei w ramach nauki moralnej, którą Jan określa też mianem aktywnej, należy wyróżnić teologię objawioną, która nakierowuje ludzką miłość na Boga i bliźniego, oraz utworzoną przez ludzi filozofię moralną, która obejmuje etykę, politykę i ekonomikę. Ta pierwsza sprawuje nadzór nad aktami cnót i poprzez to należyście kształci człowieka jako istotę żywą żyjącą rozumnie, a właściwie prawidłowo formuje człowieczą duszę. Z kolei polityka zajmuje się układaniem człowieka jako obywatela, a tym samym nadaje optymalny stan społeczności obywatelskiej, czyli rzeczpospolitej. I wreszcie ekonomika: urabia ona człowieka jako część wspólnoty rodzinnej, a zarazem modeluje pożądaną postać gospodarstwa rodzinnego¹⁹.

Jan jest przekonany, iż zawarta w komentowanym przez niego tekście nauka etyczna jest zgodna z treścią nauczania Arystotelesa. A ponieważ wykłada ona to wszystko, co jest niezbędne do prawnego ułożenia życia, należy jej się prymat przed polityką bądź ekonomiką, gdyż jako punkty wyjścia swoich rozważań i zaleceń zakładają one człowieka już moralnie ukształtowanego i jedna z nich poucza, co i jak czynić we wspólnocie państwowej, druga – jak godziwie i sprawnie zarządzać gospodarstwem rodzinnym²⁰.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 6, 1, 1025b 21–25: δῆλον ὅτι οὐτε πρακτικὴ ἐστὶν οὐτε ποιητικὴ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἢ ὄρχη, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δῶνσις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἢ προαίρεσις τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετὸν). ὥστε εἰ πάσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ (...).

¹⁹ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 4; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 482. Jan wskazuje też na twórców poszczególnych działów filozofii moralnej oraz podaje ich kanoniczne dzieła: „Etykę pierwszy z Greków Sokrates przywołał z nieba niby jakiś dar bogów i umieścił w miastach. Potem ujął ją obszernie Arystoteles w dziesięciu księgach, a zwięźlej w dwóch księgach *Etyki wielkiej*, najzwięźlej zaś w księdze *Etyki do Eudomosa*, której odpowiednikiem jest niniejsza księga. Politykę, czyli wiedzę obywatelską, opracował Platon w sławnych dziesięciu księgach *Rzeczypospolitej*, Arystoteles zaś w ośmiu, a z pisarzy łacińskich Marek Cynceron zawarł jej całość w sześciu księgach. *Polityka* obejmuje wiedzę o prawodawstwie cywilnym i o całości praw, ponieważ wszystko to znajduje zastosowanie w zarządzaniu rzeczpospolita. *Ekonomikę*, której nazwa oznacza wiedzę o gospodarstwie rodzinnym, wyłożył najpierw Ksenofont, a po nim Arystoteles i Teofrast”; tamże, s. 4–5; s. 482–483.

²⁰ Tamże, s. 483.

W kolejnym kroku Jan ze Stobnicy przystąpił do rozważenia przedmiotu filozofii moralnej²¹. Nie ulega dla niego wątpliwości, iż jej przedmiotem właściwym jest *homo liber*, czyli człowiek, o ile on w sobie zawiera zasadę wolnego działania (*principium libere operationis*), a mianowicie zdolność wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), który współwyznaczają intelekt i rozumne pożądanie (*intellectus cum appetitus intellectivus*)²².

Objasniając swoje stanowisko, Jan najpierw stwierdza, że za pierwszoplanowy przedmiot (*subiectum priimum*) tej nauki należy przyjąć taki, który zasadniczo i bezpośrednio, aczkolwiek w sposób wirtualny, zawiera w sobie wszystkie należące do niej prawdy, czyli twierdzenia konieczne. Otóż, właśnie człowiek jako byt obdarzony wolnością zawiera w sobie wirtualnie i rację szczęśliwości i racje środków, za pomocą których do niej się dochodzi. Tą drogą kroczył już przecież Arystoteles, gdy z uchwycenia istoty duszy wnosił o istocie i zasadach ludzkiej szczęśliwości. I Jan dodaje, że prawdy te będą ukazane w dalszych partiach komentarza²³.

Natomiast przyjmowanie, że filozofia moralna zajmuje się ludzkim dobrem, szczęśliwością, obyczajami czy ogólnie: działalnością człowieka, jest o tyle nie trafne, że wiedza o wymienionych dziedzinach nie traktuje ściśle o jej właściwym przedmiocie, lecz bada to, co w ogóle należy do zakresu jej zainteresowań. A tym jest nie tylko ów pierwszy przedmiot, ale także cechy, części, cel lub skutki, jakie on wywołuje. Toteż, jeśli powszechnie nazywa się ją wiedzą o obyczajach (*scientia de moribus*), to jest jasne, że określa się ją w ten sposób ze względu na własności pierwszego przedmiotu, a nie ze względu na niego samego. „Obyczajami bowiem nazywają się ustanowione reguły życia, utwierdzone dzięki nawykowi, to znaczy takie, które powstają dzięki nabytej sprawności, niezależnie od tego, czy są dobre, czy złe (...)”²⁴.

Na zakończenie wstępu mistrz Jan odnosi się jeszcze do kwestii poprawności tytułu komentowanej książki. Jest on przekonany, iż jest ona integralną częścią przekładu na łacinę Arystotelesowej *Etyki Nikomachejskiej*, którego dokonał Aretino. Jego zdaniem, „odegrał tu Leonardo rolę nie tylko tłumacza, ale i autora.

²¹ Należy podkreślić odmienne od współczesnego rozumienie przedmiotu przez scholastyków, w tym mistrzów krakowskich. Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003, s. 22–27.

²² *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 5; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 483–484.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 5; s. 484.

Albowiem powziąwszy zamiar napisania pewnego rodzaju wprowadzenia do filozofii moralnej na prośbę niejakiego Galeotta, swego przyjaciela, treść diatryby Arystotelesa do filozofa Eudernosa na temat obyczajów wyłożył w formie dialogu po łacinie równie obszernie jak elegancko, przedstawiając tutaj siebie jako nauczającego zasad filozofii moralnej, a Marcelina jako przerywającego niekiedy jego wykład pytaniami²⁵.

Skoro zaś dziełko Aretina dotyczy zasad moralnych, klasyfikacji cnót praktycznych oraz moralnego osądu obyczajów, a wręcz jest zdaniem Jana *Epitomatem* dziesięciu ksiąg *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, w takim razie deklaruje on, iż w swoim komentarzu zajmie się tymi zagadnieniami²⁶.

Jan ze Stobnicy wieńczy swój elementarz moralności takimi oto słowami:

Dostatecznie obszernie przekazano tu prawidła i nauki dobrego życia. Teraz pozostaje tylko pilnie ich przestrzegać i życiem pokierować według tego, jak zostały przekazane. To właśnie z największą usilnością czynić winni ci, którzy z nauki niniejszej chcą osiągnąć pożytek, jaki im ona zapewnia. Albowiem troską niniejszej umiejętności jest doprowadzić człowieka do właściwego mu celu i uczynić go w możliwie największej mierze doskonałym. To zaś zapewnia ona nie tym, którzy właściwości cnót i różnice między powinnościami roztrząsają w słowach, lecz tym, którzy je wypełniają i urzeczywistniają czynem. Ponadto, ponieważ czyny i bez słów stają się chwalebne i mają moc poruszyć dusze – albowiem w sprawach dotyczących życia bardziej się wierzy czynom niż słowom – przeto czyny bez słów są pomocne, słowa zaś bez czynów nie tylko pomocne nie są, ale i wielką stanowią zawadę i życie czynią jeszcze bardziej żalosnym, pilnie tedy starać się trzeba nie o to, aby o cnotach mówić wielkie słowa, lecz aby je czynić²⁷.

²⁵ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 6; Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 483–485.

²⁶ Za J. Domańskim (Jan ze Stobnicy, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 478, przyp. 1) należy zaznaczyć: „Zawarta tu informacja, sugerująca, jakoby napisane w r. 1424 *Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum* Leonarda Bruniego Aretina było wstępem czy komentarzem do przetłumaczonej również przez niego *Etyki Eudemejskiej* Arystotelesa, jest podwójnie nieścisła. Po pierwsze, Brunni przełożył (po r. 1417) nie *Etykę Eudemejską*, lecz *Nikomachejską*. Po wtóre, *Isagogicon* jest pismem samoistnym i nie związanym z żadną z *Etyk* Arystotelesa, choć wskutek tego, że zawiera wykład arystotelesowskiej doktryny etycznej (obok wykładu innych systemów), rychło zaczęło być traktowane właśnie jako wstęp do jej studium i w takim też charakterze zamieszczono je później w tzw. *Iuntinie*, czyli w wydaniu pism Arystotelesa z komentarzem Awerroesa, które wyszło w Wenecji <apud Iuntas> w r. 1574”.

²⁷ *Leonardi Aretini...*, dz. cyt., s. 82; *Komentarz...*, dz. cyt., s. 499–500. Warto nadmienić, iż w *Epilogu* do dzieła *O sztuce [lekarskiej]* Hippokrates (w: *Wybór pism*, tłum. M. Wesoły, Prószyński

Koncept filozofii moralnej, którym tak chętnie posługuje się Jan ze Stobnicy, łączy etykę i pedagogikę²⁸. Widzę w tym nawiązywanie i zarazem kontynuację greckiego modelu *paidei*, który – wspierany nauką biblijną oraz kolejnymi renesansami – na stulecia zakorzenił się w naszym europejskim kręgu kulturowym²⁹. Postacią wręcz emblematyczną jeśli chodzi o etykę stosowaną jest pod tym względem Erazm z Rotterdamu³⁰. W ten sam nurt wpisuje się właśnie krakowskie środowisko uniwersyteckie, a specjalnie twórczość mistrzów *Facultas Artes Liberales*.

Teraz chciałbym zaprezentować odmienną koncepcję związku pomiędzy etyką a pedagogiką. Przy określaniu charakteru tejże więzi uwzględnię także antropologię, ponieważ jest ona punktem odniesienia dla obydwu dyscyplin³¹.

i S-ka, Warszawa 2008, t. 1, s. 104–116) zanotował: „Że zatem sztuka medyczna zawiera w sobie dość skutecznych metod, by nieść pomoc, i słusznie nie zajmuje się chorobami nieuleczalnymi, a tymi, którymi się zajmuje, zajmuje się w sposób niezawodny, świadczą zarówno dopiero co przedstawione wywody, jak i świadectwa specjalistów tej sztuki, które ukazują to swoimi czynami [*érga*], a nie słowami [*lógoi*], nie dlatego, że nie dbają o słowa, ale dlatego, że uważają, iż wiara większości ludzi zasadza się raczej na tym, co widzą, niż na tym, co usłyszeli”

²⁸ Wiodącą rolę wychowania w tak rozumianej filozofii moralnej podkreśla J.B. Korolec, *Filozofia moralna (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, pod red. Z. Kuksewicza, t. VII)*, Wrocław 1980, s. 217: „Jeśli idzie o ten aspekt ogólny, to zarówno Burydan, jak i jego krakowscy naśladowcy, a także ci, których dzieł używano w Krakowie (...) podkreślali, mimo konieczności bliższego wyjaśnienia kategorii życia moralnego człowieka, wagę funkcji wychowawczych filozofii moralnej. Uważali oni, że celem filozofów zajmujących się moralnością nie jest systematyzowanie pojęć z tej dziedziny, ile bezpośrednia służba człowiekowi doskonalącemu się moralnie”. Chociaż tendencja ta dominowała w pierwszej połowie piętnastego wieku, to pod koniec stulecia „praktycyzm ten odżył pod wpływem, z jednej strony szkotyizmu, z drugiej zaś dzięki humanistycznemu wprowadzeniu do *Etyki* Arystotelesa Leonarda Bruniego Aretina” (tamże, s. 233).

²⁹ Obecnie dominują etyki, które przybierają postaci etyk dążenia bądź etyk obowiązku. Zdają się one być w sposób zamierzony wolne od komponentu praktycznego (praktycystycznego), chociaż – rzecz jasna – jako etyki odnoszą się do ludzkiego działania. Jeśli gdzieś można spotkać filozofię moralną w znaczeniu tu omawianym, to będzie to – jak się zdaje – dominujący rys teologii moralnych czy katechetyki. Na tle współczesnych teorii etycznych osobliwie oryginalną i zasługującą na wnikliwą analizę, uzupełnienia lub uwyrażnienia, jawi się propozycja Hansa Krämera, określana przezeń jako „etyka integralna”. Jej istotnym elementem jest etyka szczegółowa, w której znajduje miejsce m.in. problematyka doradztwa, a zatem zagadnienia pedagogiczne. Por. H. Krämer, *Etyka integralna*, tłum. M. Poręba, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Torunia 2004.

³⁰ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.

³¹ Zaznaczam, że za punkt odniesienia w tym względzie obrałem koncepcję Mieczysława Gogacza, który ukazywał ją w wielu tekstach, por. Mieczysław Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985; *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warsza-

Porządek rzeczy nakazuje, aby przed przystąpieniem do badania zależności pomiędzy wymienionymi wyżej dyscyplinami filozoficznymi, najpierw określić je same.

I tak, antropologia filozoficzna stara się dokonać identyfikacji bytu ludzkiego poprzez podanie odpowiedzi na podstawowe pytania wiedzytwórcze, a te są takie: czy człowiek istnieje? jaka jest jego natura? jaką posiada istotę?, a po udzieleniu pozytywnych odpowiedzi na te pytania³² podjęcie pytań: dlaczego człowiek istnieje? dlaczego jest taki jaki jest? oraz dlaczego jest tym, kim jest?

Uzyskując stosowne odpowiedzi na takiego typu pytania, filozofia czy metafizyka człowieka stara się ustalić typ i sposób istnienia człowieka; odkryć strukturę ontyczną ludzkiej istoty i jej koniecznych komponentów; rozpoznać konstytucję człowieczej natury i konfigurację jej różnorodnego wyposażenia właściwościowego (rzecz jasna, ma także wskazać na przejawy i własności dwóch pierwszych subontycznych elementów); ujawnić osobowy charakter bytu ludzkiego i jego godność osobową; odtworzyć ontyczną genezę człowieka (człowieka jako bytu) lub składników jego źródłowego wyposażenia.

Etyka zabiega o identyfikację zasad wyboru działań, które prowadzą do osiągnięcia przez człowieka eudajmonii, czyli właściwej dla niego doskonałości, lub – określając ten docelowy stan ostrożniej i chyba bardziej realistycznie – które prowadzą do osiągnięcia optymalnego dla człowieka stopnia doskonałości z uwzględnieniem czynników wsobnych i zewnętrznych³³. A ponieważ prymarnymi warunkami moralnych czynów człowieka są: posiadanie stosownej dla danego typu działań wiedzy praktyczno-teoretycznej oraz dysponowanie w tym

wa 1974; *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO, Warszawa 1988; *Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)*, ed. internetowa wyd. I, Warszawa 1991; *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, NAVO, Warszawa 1997.

³² Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 1 89b 23–35. Rzecz jasna, te odpowiedzi mogą rodzić i rzeczywiście rodzą one kolejne pytania, na które także trzeba poszukiwać odpowiedzi twierdzących itd. Odpowiedzi nie muszą być przy tym wyczerpujące, lecz powinny być trafne, a przynajmniej – prawdziwe. Przejawia się w tym aproksymatywny charakter ludzkiego poznania. Na temat logicznej teorii pytań por. np. A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2007.

³³ Dodam, że zgodnie ze swoją teorią filozoficzną M. Gogacz określa etykę jako naukę filozoficzną, która „ukazuje pryncypia wyboru działań chroniących osoby i relacje osobowe” (tenże, *Osoba zadaniem...*, dz. cyt., s. 16).

obszarze możliwością wyboru i od-podmiotową sprawczością³⁴, to można by rzec, iż etyka jest nauką o sposobach działania wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), czyli o sprawnych i odpowiednich (ze względu na wskazany wyżej cel – eudajmonię) środkach, taktykach czy nawet strategiach funkcjonowania świadomości moralnej.

Toteż, rozumowania przeprowadzane w etyce zmierzają do uzyskania odpowiedzi na pytania o typy i ilość reguł, prawideł czy norm, w oparciu o które człowiek może dokonywać najlepszych, tzn. doskonałych go uczynków. Dalej: o ich wewnętrzną postać czy treść; o ich zakres czy specjalizację; o stopień zdolności konkretnych zasad do spójnego współdziałania z innymi zasadami; o możliwość i warunki osiągnięcia ich doskonałości lub tylko wysokiego stopnia doskonałości; a także o uzyskanie ich wszechstronnego, tj. nie wybiórczo wyspecjalizowanego, optymalnego stanu³⁵.

³⁴ Rzecz jasna, warunków tych nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby koniecznie chodziło o wiedzę wyłącznie rzetelną, czyli prawdziwą (zgodną z tym, jak się rzeczy mają), ani tym bardziej o wiedzę pewną, tj. prawdziwą a nadto rozpoznaną w swojej prawdziwości (zgodną z tym, jak się rzeczy mają, i poszerzoną o znajomość kryterium własnej prawdziwości), przy czym owa wiedza i owo kryterium miałyby być racjonalne, intersubiektywnie dostępne oraz sprawdzalne czy uzasadnialne. Mowa tylko o jakimkolwiek uświadomieniu sobie tego, co robię, jak robię, po co to robię itp., a zatem nie wyklucza się tutaj z jednej strony jedynie częściowego i chwiejnego znawstwa, ani intelektualnych zabobonów różnego stopnia, tj. błędnej czy fałszywej wiedzy; a z drugiej strony, wiedzy nawet rzetelnej, ale nabytej na innej drodze niż racjonalne rozumowanie, np. przekazanej przez osobę, która pozostaje autorytetem epistemicznym dla danego podmiotu sprawczego, albo jakiejś formy wiedzy uzyskanej spontanicznie (quasi-intuicyjnie). Mowa też tylko o przeżywanej jako faktyczna zdolności wyboru, a zatem o świadomości pierwszoosobowego sprawstwa, niezależnie od tego, czy jest ono faktyczne, czy też iluzoryczne.

³⁵ Zwykle wymienia się tutaj różnorakie i różnorodne sprawności (zalety) intelektualne i wolicjonalne. M. Gogacz jako zasady etyki podaje mądrość, kontemplację i sumienie (przy czym z podawanego określenia wynika, że chodzi tutaj o synderezę, czyli sprawność pierwszych zasad postępowania), a sprawności doskonalące działanie woli takie, jak męstwo czy sprawiedliwość, a nawet roztropność traktuje – jeśli dobrze rozumiem wywody Autora – nie jako zasady, a w każdym razie nie jako zasady główne porządku etycznego, lecz jako podległe tym pierwszym (por. np. *Wychowanie intelektu jako warunek wewnętrznej kultury osoby*, w: tenże, *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo Michalineum, Kraków–Warszawa/Struga 1985, s. 74–99). Przez analogię do scholastycznej terminologii dotyczącej przyczynowości można by to wysłowić następująco: tak jak przyczyna sprawcza główna (*causa principalis*) wytwarza skutek swą własną mocą, a przyczyna sprawcza narzędna (*causa instrumentalis*) nie działa własną mocą, lecz jedynie mocą pochodzącą od czynnika głównego, tak sprawności wolicjonalne w ich zaistnieniu i funkcjonowaniu są uzależnione od czynnika kognitywnego. Jednak może być i tak, że w ocenianej propozycji została silnie wyakcentowana (a przez to nieco przeakcentowana) rola intelektu, co byłoby zrozumiałe o tyle, że jej formułowanie odbywało się w merytorycznym kontekście koncepcji wo-

Z kolei pedagogika rozumiana jako teoretyczna refleksja dotycząca praktyki edukacyjnej, ma za swój przedmiot zasady: usprawniania ludzkiego intelektu w wiedzy, mądrości i roztropności; usprawniania woli w prawości; osiągania przez sferę uczuciowo-emocjonalną stosownej dla niej harmonii; utrzymywania zdrowia cielesnego i psychicznego; umiejętnego używania twórców natury i korzystania z wytworów kultury. Ma także za przedmiot zasady rozpoznawania tego, co cenne i tego, co szkodliwe w aktualnej kulturze (i tym razem także ze względu na wskazany wyżej cel, którym – przypomnę – jest możliwie pełny rozwój człowieka, zgodny z jego stanem ontycznym oraz sposobem egzystencji) oraz zasady wyboru takich sposobów działania, które uczą i skłaniają do korzystania z tych pierwszych, a zmniejszają wpływ tego, co nie pozwala czy tylko utrudnia człowiekowi optymalną samorealizację. Można zatem powiedzieć, iż pedagogika jest teorią zasad doboru czynności, dzięki którym możemy ukształtować w sobie zasady wyboru działań, które umożliwiają nam osiągnięcie, a niekiedy i mniej bądź bardziej trwałe osiągnięcie kształtu optymalnego dla naszego życia³⁶.

Jak z tego widać, na terenie pedagogiki stawiamy pytania w rodzaju: które z czynności mają walor wydajnego kształcenia lub wychowywania naszych władz poznawczych lub decyzyjnych? jakie zabiegi skutecznie kształcą nasze uczucia? jakie typy aktywności lub ich szczegółowe formy są efektywne, gdy chodzi o zachowywanie zdrowia lub kondycji cielesnej? jak wyrobić w sobie właściwy stosunek do dobrostanu materialnego?

Zanim wreszcie przystąpię do przedstawienia własnego poglądu na temat relacji między omawianymi trzema dyscyplinami, chcę jeszcze wstępnie uporządkować to zagadnienie. Otóż, w takich przypadkach może występować: zależność genetyczna, która zachodzi wówczas, gdy jedna nauka jest powodem dla ukonstytuowania się drugiej nauki, np. historia matematyki w stosunku do matematyki; zależność heurystyczna, gdy jakaś nauka dostarcza drugiej danych do zba-

luntarystycznych (egzystencjalizmu, filozofii spotkania czy dialogu, a nawet niektórych postaci personalizmu), w których z kolei podkreślano hegemonię woli w dziedzinie moralnej. Rzecz jasna, sprawa wymaga gruntowniejszego zbadania.

³⁶ Należy tu dodać, że współcześnie odróżnia się pedagogikę scharakteryzowaną w sposób podobny do podanego, od pedagogii, przez którą rozumie się „zespół środków i metod wychowania stosowanych przez nauczycieli”, czyli praktyczną sztukę wychowywania, albo wzorzec edukacyjny, „który może przybierać postać doktryny pedagogicznej, ideologii edukacyjnej bądź ukrytego programu wychowawczego (np. szkoły)” (*Pedagogika. Leksykon*, red. B. Milerski, B. Śliwerski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000, s. 144). Por. też, *Nowy słownik pedagogiczny*, red. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2001, s. 285–286.

dania lub pomysłów do rozważań, z czym mamy do czynienia np. w przypadku historycznego wyodrębnienia się botaniki z biologii; zależność przedmiotowo-strukturalna, gdy dana nauka jest przedmiotem badań innej nauki, jak występuje w przypadku każdej metateorii w stosunku do odnośnej teorii; zależność metodologiczna, która pojawia się, gdy jedna nauka dostarcza innej fragmentów modelu teoretycznego używanych przez tą drugą jako jej własne założenia lub przesłanki, czy stosuje w swojej domenie narzędzia zapożyczone od pierwszej w postaci reguł metodologicznych, aparatury pojęciowej lub definicji, czy też nawet w postaci tych samych instrumentów badawczych, np. mikrobiologia zależy od optyki o tyle, że korzysta ona także z urządzeń optycznych; wreszcie zależność epistemologiczna, z którą mamy do czynienia wówczas, gdy dana nauka dostarcza drugiej ocen lub kryteriów ocen jej wiarygodności, jak to ma miejsce w przypadku teorii poznania w stosunku do dowolnej innej nauki, bowiem gdy teoria poznania ocenia spostrzeżenie zmysłowe, które są głównym źródłem poznania w naukach przyrodniczych, to jej ustalenia niczego nie zmieniają w samym tym zmysłowym poznawaniu³⁷.

Jak widać z poczynionego wyżej opisu, wszystkie trzy dyscypliny zajmują się człowiekiem. Antropologia ustala to, kim jest człowiek; etyka poszukuje zasad wyboru działań, które celnie zmierzają do coraz pełniejszego doskonalenia się człowieka zgodnie z prawdą o nim i właściwym dla niego dobrem użytecznym, przyjemnym lub godziwym; pedagogika podsuwa zestaw czy zestawy takich czynności, które skutecznie będą skłaniały człowieka do tego, aby kierował się ukazywanymi dzięki namysłowi etycznemu prawidłami podejmowania decyzji. Inaczej mówiąc, pedagogika zależy od etyki, a ta – od antropologii. Jednak powstaje pytanie o charakter tej zależności.

Okazuje się, że pomiędzy etyką a antropologią oraz między pedagogiką a etyką można mówić o zależności, którą określa się mianem metodologicznej. Etyka zajmuje się bowiem sposobami osiągnięcia docelowego stanu człowieka, czyli eudajmonii. Wiedza o tym jest zatem kluczowa dla wyznaczenia takich zasad, które będą czyniły postępowanie dosiężnym dla wskazanego celu. Jednak wiedzy o tym, czym jest lub na czym polega ów stan, w ramach samej etyki nie sposób

³⁷ Por. A.B. Stępień, *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 80–81.

uzyskać, gdyż refleksja moralna ma inny niż antropologia przedmiot³⁸, a mianowicie jest nim ludzkie postępowanie, podczas gdy w filozofii człowieka jest nim jego bycie czy istnienie. I analogicznie jest z pedagogiką i etyką, gdyż pedagogika naucza o czynnościach, które są nakierowane na uzyskiwanie lub zachowywanie określonych przez etykę sprawności intelektualnych i wolicjonalnych, kształtu uczuć, kondycji cielesnej oraz właściwego stosunku do bytów naturalnych lub artefaktów. Jednakże samych zasad etycznych pedagogika nie ustala. Nie wydaje się natomiast, aby pomiędzy nimi występowała któraś z pozostałych zależności³⁹.

W pracy przedstawiono dwa ujęcia związku pomiędzy etyką a pedagogiką. Pierwsze ściśle łączy wiedzę moralną z jej praktykowaniem, a w konsekwencji utożsamia obydwie dyscypliny. Uzasadnieniem dla takiego rozstrzygnięcia jest woluntaryzm, który ujmuje wolę jako władzę doskonalszą od intelektu, a przy tym przyznaje jej status samodzielnego źródła działania. Natomiast drugie stanowisko akcentuje odrębność porządku poznawania i porządku działania, co prowadzi do uznania swoistości każdej ze wspomnianych nauk. Nie wymaga to wyraźnego opowiedzenia się za antropologicznym woluntaryzmem bądź intelektualizmem, gdyż dziedziną, w obrębie której to się rozstrzyga, jest teoria wiedzy i metodologia.

Bibliografia

- Boczar M., *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1987.
Boczar M., *Grosseteste*, Wydawnictwo AKAPIT-DTP, Warszawa 1994.

³⁸ Rzecz jasna chodzi o tzw. materialny, ponieważ skoro obie są naukami filozoficznym, to taki sam jest ich przedmiot formalny, czyli aspekt badawczy, a są nim zasady i istotne przyczyny jakiegokolwiek postaci bytowości.

³⁹ Można zwrócić uwagę na to, że to ustalenie zależności o charakterze metodologicznym w jakiejś mierze odpowiada scholastycznemu konceptowi *scientia media* lub *subalternata*, który został zainicjowany wypowiedzią Arystotelesa z *Analityk wtórych*, I, 13. Por. np. J.A. Weisheipl, *Aristotelian methodology. A Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies – River Forest, Illinois 1958, s. 23–26; W.R. Liard, *The „Scientiae mediae” in medieval commentaries on Aristotle’s „Posterior analytics”*, Centre for Medieval Studies, Toronto 1983; M. Boczar, *Grosseteste*, Wydawnictwo AKAPIT-DTP, Warszawa 1994, s. 106–117.

- Boczar M., *Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 1 (29), s. 79-92.
- Brożek A., *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2007.
- Chenu, M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Domański J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)*, ed. internetowa wyd. I, Warszawa 1991.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, oprac. A. Andrzejuk, K. Kalka, A.M. Tchorzewski, NAVO, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1974.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, NAVO, Warszawa 1988.
- Gogacz M., *Wychowanie intelektu jako warunek wewnętrznej kultury osoby*, w: tenże, *Szkice o kulturze*, Wydawnictwo Michalineum, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 74-99.
- Jan Duns Szkot, *Opera omnia*, t. I i XVI, Civitas Vaticana 1950 i 1960.
- Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego Aretina „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, tłum. pol. J. Domański, w: 700 lat myśli polskiej. Filozofia XII-XV wieku, red. J. Domański, PWN, Warszawa 1978.
- Korolec J.B., *Filozofia moralna (Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, pod red. Z. Kuksewicza, t. VII)*, Wrocław 1980.
- Legowicz J., *Problem sensu i metodologicznego autentyzmu badań nad filozofią średniowieczną*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 63-71.
- Legowicz J., *Spór o człowieka w dziejach filozofii*, w: *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, Nr 554. Prace z Nauk Społecznych, t. 13, Katowice 1983.
- Leonardi Aretini in moralem disciplinam introductio familiari Ioannis de Stobnica commentario explanata*, J. Haller, Kraków 1511/ J. Singriener Wiedeń 1515.

- Liard W.R., *The „Scientiae mediae” in medieval commentaries on Aristotle’s „Posterior analytics”*, (microform), Centre for Medieval Studies, Toronto 1983.
- Nowy słownik pedagogiczny, red. W. Okoń, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2001.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200 – 1350*, Universitas, Kraków 2002.
- Pedagogika. Leksykon*, red. B. Milerski, B. Śliwerski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000.
- Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Joachimowicz, Warszawa 1969.
- Płotka M., *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Warszawa 2016.
- Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Stępień A.B., *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003.
- Weisheipl J.A., *Aristotelian methodology. A Commentary on the Posterior analytics of Aristotle*, Pontifical Institute of Philosophy Dominican House of Studies-River Forest, Illinois 1958.

Streszczenie

W artykule podjęto kwestię relacji pomiędzy antropologią filozoficzną, etyką i pedagogiką. Zaproponowane rozwiązanie zostało skonfrontowane z koncepcją Jana ze Stobnicy jako wybitnego przedstawiciela krakowskiego praktycyzmu.

Słowa kluczowe: praktycyzm, pedagogika, etyka, antropologia filozoficzna, Jan ze Stobnicy

Summary

Practicist Ethics and Philosophical Pedagogy

The goal of this article is to offer an initial account of the problem of the relationship between philosophical anthropology, ethics and pedagogy. The referential point for these considerations is John of Stobnica's *Commentary on the „Leonardo Aretino, Introduction in moral science”*. This text is a typical example of medieval Cracovian practicism. Such conception is confronted with philosophical pedagogy.

Key words: practicism, ethics, pedagogy, philosophical anthropology, John of Stobnica