

- A. wg Platona
- A. wg Arystotelesa
- A. wg św. Tomasza z Akwinu

ARETOLOGIA (gr. ἀρετή [areté] — najlepszość, dzielność, cnota; λόγος [logos] — słowo, myśl, rozum) — jeden z podstawowych działów etyki i teologii moralnej, którego przedmiotem jest ἀρετή, jej rozumienie i koncepcje, ilość i klasyfikacje, wzajemne relacje między poszczególnymi jej składnikami, sposoby osiągnięcia i zachowania, relacja do szczęścia.

Podstawowym osiągnięciem starożytnych filozofów było dostrzeżenie pewnych koniecznych związków między elementami składającymi się na życie ludzkie, i to niezależnie od sposobu ich pojmowania w danym systemie filozoficznym. Przede wszystkim człowiek odróżnia dobro od zła i zgodnie z tym działa, posiada zatem jakąś wolność wyboru. Po drugie, człowiek zawsze kieruje się w swym postępowaniu ku czemuś, działa dla jakiegoś celu, dąży do osiągnięcia czegoś. Wskazuje to, po trzecie, na podstawowy fakt potencjalności, względnej niepełności bytu ludzkiego: dostrzeżony brak czegoś (potrzeba) jest subiektywnym powodem działania. Po czwarte, oczywistym jawi się fakt doskonalenia się w działaniu — nie tylko teoretycznopozytywnym (nauka) czy wytwórczym, artystycznym, technicznym (sztuka), ale także moralnym. Wynika z tego, że aby człowiek dopełnił się w swym bytowaniu, musi działać odpowiednio usprawniony ku właściwym sobie dobrom — takim, przez zdobycie których będzie mógł spełnić się we wszystkich swych aspiracjach i na miarę swojego człowieczeństwa. Po piąte, ów stan spełnienia, szczęścia, możliwy jest do osiągnięcia tak, aby „dążenie człowieka nie było próżnym i daremnym” (*E. nic.*, 1094 a 21), a życie bezustanną pogonią za poszczególnymi dobrami cząstkowymi, nie będącymi w stanie zaspokoić całościowo dążeń człowieka.

Każda etyka, jako teoria moralnego działania, musi zawierać teorię cnót: jeśli jej przedmiotem są czyny ludzkie składające się na działanie w aspekcie ich dobra lub zła moralnego, to cnota jest właśnie tym, dzięki czemu człowiek działa dobrze, w sposób usprawniony, jest dobrym człowiekiem, a nawet najlepszym (jako że ἀρετή znaczy właśnie „najlepszość”, ἀγαθός — ἄριστος — ἀρετή [agathós — áristos — areté]), poza tymi wypadkami, gdy coś okaże się dobre przypadkiem, a tym samym niezależne od ludzkiej mocy. Jednak, zgodnie ze starożytnym aksjomatem głoszącym, że „przez cnotę jesteście dobrzy” (np. *Men.*, 87 d 8), nikt nie staje się dobrym z przypadku.

Jako że w etyce nie chodzi tylko o poznanie, czym jest cnota, ale o zdobycie jej, czyli stanie się człowiekiem dobrym, toteż z natury cnoty mają charakter praktyczny i wielkie życiowe znaczenie (*E. nic.*, 1094 a 22); muszą się one wszakże realizować w świetle jakiejś koncepcji człowieka, która określi, kim jest człowiek, kim ma się stać, ku czemu powinien zmierzać w swych dążeniach, aby następnie można było sensownie mówić o człowieku „dobrym” czy dobrze działającym. Wynika stąd podstawowa zależność aretologii od wizji człowieka; faktycznie każda antropologia jest potencjalnie źródłem swoistej aretologii. Nie jest więc obojętne, która z nich stoi u podstaw rozważań etycznych.

Już Platon i Arystoteles uznawali zasadniczą rolę wychowawczą wspólnoty państwowej πόλις [polis], polegającą na zapewnieniu swoim obywatelom odpo-

wiednich warunków do prowadzenia dobrego życia, tj. życia zgodnie z ἀρετή. Błędna aretologia (lub jej brak) może mieć tragiczne konsekwencje nie tylko w skali jednostek, ale całych społeczeństw. W dziedzinie wychowania może doprowadzić do antywychowania — realnego wypaczenia czy wręcz zniszczenia człowieka — intelektualnego, wolitywnego i emocjonalnego.

Dlatego niedopuszczalna jest (z różnych względów tolerowalna na gruncie teoretycznym) pobłażliwość dla pluralizmu czy dowolnego wyboru jakiejś „opcji”. Istnieje wręcz konieczność moralna usytuowania własnego poglądu podmiotu o dobru i złu na gruncie aretologii wyrastającej z filozofii realistycznej, pod groźbą zastąpienia cnoty i pełnego dobra osoby ideologiami lub doktrynami fragmentaryzującymi, instrumentalizującymi godność osoby i niewiele mającymi wspólnego z realnym dobrem człowieka, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami.

A. wg Platona. Antropologia platońska wskazuje na boski rodowód człowieka i podkreśla rolę składnika niematerialnego w bycie ludzkim. Człowiek to w istocie duch, z konieczności złączony z ciałem i odbywający w nim pokutę. Nie jest on odbiciem idealnego obrazu ducha-duszy: walczą w nim duch-dusza, a więc istota doskonała, wolna i dobra, ze swym zamknięciem i ograniczeniem w ciele. To dualistyczny obraz człowieka, w którym ciało i dusza nie stanowią jedności, lecz opozycję tego, co doskonałe i niedoskonałe: dusza-duch nie przynależy do świata przyrody; jej istnienie, działanie i poznanie jest niczym nieograniczone. Ciało jest zaprzeczeniem i ograniczeniem jej doskonałości i wolności, źródłem zniewolenia i przeszkodą dla doskonałego życia duszy. Tylko poza ciałem jest prawdziwe bytowanie ducha-duszy. Droga do wyzwolenia duszy z zamknięcia ciała prowadzi przez poznanie prawdy, która ma moc wyzwolenia spętanej ciałem duszy i jej zbawienia. Dzieje się tak dlatego, że prawda jest nie tylko drogą wyzwolenia, ale i jej prawdziwym życiem. Stąd a. platońska akcentuje rolę wiedzy w prawdziwym dobrym życiu, a prawdziwa cnota jest możliwa tylko po poznawczym połączeniu się z ideą piękna: „Nie pojmujesz, że jedynie tam patrząc okiem, którym na piękno się patrzy, będzie płodził nie widma ἀρετή, bo nie styka się z widmem, lecz ἀρετή prawdziwą, bo z prawdą się styka” (*Conv.*, 212 a). Do takiej wizji zdolny jest tylko prawdziwy filozof, a jego zadaniem jest też wyprowadzać innych ludzi z „więzienia ciała” poprzez organizowanie życia politycznego i odpowiedniego ustroju państwowego. Najodpowiedniejszy ustrój polega na współistnieniu trzech klas: rządzących — filozofów, strażników i wytwórców dóbr, którym odpowiadają trzy centra działań ludzkich — pożądlive, gniewliwe, rozumne — we wzajemnej harmonii i przywództwie jednego z nich — rozumu. Harmonizowanie wnętrza człowieka i struktur państwowych, poddanie się im oraz dążenie do prawdy to podstawa cnoty.

A. wg Arystotelesa. Modelem, na którym oparł Arystoteles rozumienie człowieka, jest świat zwierząt. Człowiek, choć rozum wyróżnia go ze świata zwierząt, jest jednak tworem przyrody (por. *Prot.*, 16), tworem natury. Jego dusza jest wynikiem przemian organicznych ciała, które ma życie w możliwości. Tylko rozum nie jest pochodną materii; stąd jest on elementem boskim, pochodnym od sfery Słońca. Człowiek jest istotą, podobnie jak zwierzęta, złożoną z ciała i duszy. Dusza zaś jest zasadą od wewnątrz organizującą jego życie i działanie

(*De an.*, 412 a — 413 b). Będąc bytem złożonym z ciała i duszy, jest też istotą potencjalną, czyli taką, która istniejąc, doskonali się. Życie ludzkie przebiega w obrębie trzech podstawowych dziedzin aktywności: poznawczej, praktycznej, wytwórczej. Możliwa jest kultura — uprawa tych dziedzin i doskonalenie działań ludzkich w poszczególnych aspektach, co było równoznaczne z nabywaniem kolejnych cnót jako szczegółowych usprawnień.

I tak, podstawowa zdolność człowieka do odczytywania rzeczywistości (*νοῦς* [*nous*]) staje się podstawą doświadczenia, które — wzbogacone o namysł i rozumowania (*διάνοια* [*diánoia*]) oraz uzupełnione odpowiednią metodą — daje w wyniku wiedzę naukową (*ἐπιστήμη* [*episteme*]). Od wiedzy możliwe jest przejście do mądrości (*σοφία* [*sophía*]), tj. rozumienia samej wiedzy (i to o najwyższych przedmiotach — *E. nic.*, 1141 a 16), konsekwencji z niej płynących, jej stosunku do rzeczywistości i samej rzeczywistości. Część teoretyczna poznania dokonuje się dla niej samej i jest usprawniona przez tzw. cnoty dianoetyczne. Rozum ludzki staje się dzięki nim zdolny do uzgodnienia się z rzeczywistością, niejako wiernego jej odzwierciedlenia w sobie, stąd klasyczne określenie tak usprawnionego rozumu jako „*recta ratio speculabilium*”.

Poznanie w funkcji praktycznej ma ścisły związek z władzami pożądawczymi człowieka, jako że ma na nie wpływ, informując je i wyznaczając przedmioty pożądania zmysłowego (uczuc) i rozumnego (woli). Już Arystoteles stwierdził wszakże wpływ odwrotny, wskazując, że gwałtowne emocje mogą zakłócać sąd o przedmiocie (*E. nic.*, 1140 b 17). Stąd też cnoty etyczne dotyczą zarówno władz pożądawczych (Arystoteles — części nierozumnej duszy, aczkolwiek mającej udział w rozumie i podległej jego wpływowi — *E. nic.*, 1102 b 25), jak i poznawczych w ich funkcji praktycznej. Tak cnota męstwa będzie z jednej strony polegała na opanowaniu bądź strachu, bądź zbytnej śmiałości w sytuacji niebezpiecznej, i pobudzeniu odwagi, a z drugiej — na stosownej wiedzy, czego naprawdę należy się lękać, a także o tym, co w istocie nie jest groźne. W sposób szczególny cnota ta dotyczy żołnierzy i policjantów. Umiarowanie to powściągnięcie pragnień i pożądań w dziedzinie seksualnej (czystość) i odżywiania się (wstrzemięźliwość) lub wzbudzenie pragnień i wykonanie stosownych czynności, kiedy nawet brak pożądań, ale też stosowna znajomość przedmiotów pragnień. Sprawiedliwość to cnota życia społecznego, polegająca na nastawieniu do oddawania każdemu (i przyjmowania jeśli konieczne) tego, co mu się należy, a także wiedza o tym, co i komu w jakich okolicznościach przysługuje. Naczelna rola wśród cnót przypada roztropności, zw. w tradycji „woźnicą cnót”, jako że jest podstawą funkcjonowania pozostałych i najbardziej zależna od cnót dianoetycznych, a polega na harmonijnym połączeniu poznania teoretycznego z praktycznym i takiego poinformowania władz pożądawczych, że w efekcie prowadzi do trafnego przebiegu procesu decyzyjnego: rozważenia środków prowadzących do celu, rozsądzenia między nimi, zaplanowaniu działania i kierowaniu nim. Stąd określono ją jako dyspozycję związaną z prawdziwym osądem do trafnego działania w tym, co dla człowieka dobre i pożyteczne w odniesieniu do należytego sposobu życia (*E. nic.*, 1140 a 25). Dotyczy ona przede wszystkim namysłu, jako sedna poznania praktycznego, który służy wyborowi środków wiodących do celu.

Ponadto, roztropność polega nie tylko na dopasowaniu działania do jednostkowej sytuacji i wszelkich towarzyszących okoliczności, ale również

na samopoznaniu podmiotu i dopasowaniu działań do jego indywidualności. Rozciąga się na życie rodzinne, społeczne i gospodarcze (roztropność rodzinna, polityczna i ekonomiczna.) Tak usprawniony rozum określano mianem „*recta ratio agibilium*”.

Wszystkie cnoty etyczne są trwałymi dyspozycjami do odpowiedniego działania, a więc pewnymi stanami podmiotu pozwalającymi działać natychmiast, energicznie i z przyjemnością (*prompter, firmiter et delectabiliter*), w odróżnieniu do ich braku, gdzie organizacja działania odbywa się mozolnie, z wielkim wysiłkiem i z wewnętrznymi przeszkodami, polegającymi głównie na przypadkowości pragnień i braku właściwego ustosunkowania się do przykrości i przyjemności. Możliwe też są wady w przypadku nieobecności cnót, polegające na posiadaniu dyspozycji do złych czynów.

W życiu psychicznym ma miejsce wzajemny wpływ czy współpraca cnót (oprócz oczywistej roli roztropności, bez której żadna nie istnieje). Powściągnięcie strachu, bólu czy przyjemności daje pole działania rozumowi, męstwo pozwala na dokonanie sprawiedliwości w sytuacjach trudnych i niebezpiecznych, sprawiedliwość w dziedzinie życia psychicznego polega też na przeniknięciu rozumem całego życia psychicznego tak, że każda cnota działa w swej dziedzinie i człowiek pozostaje wewnętrznie harmonijny (*Polit.*, 443 d), co przekłada się na życie społeczne, które również nie może odbywać się w dowolny sposób, ale ma swoją formę doskonałości, mianowicie przyjaźń w jej najwyższej postaci, przeżywaną nie tylko ze względu na korzyści czy przyjemności, jakie niesie, lecz ze względu na osobę przyjaciela i jego prawdziwe dobro osobowe.

Te cztery cnoty, zw. kardynalnymi, nie wyczerpują całego życia moralnego, ale są podstawowe, dotyczą koniecznych elementów czy dziedzin działania; mają też swoje składniki, ale możliwe są inne cnoty, jakie człowiek jest w stanie wytworzyć w postaci dyspozycji w świetle roztropności i konkretnych potrzeb życia (roztropność rodzicielska, nauczycielska, męstwo ratowników górniczych czy górskich, cierpliwość zegarmistrza, itp.)

Oczywistym jest fakt możliwości wielorakiego usprawnienia zdolności wytwórczych człowieka. Jest to zadaniem licznych sztuk (*τέχνη* [techne], łac. *ars*), posiadających własne reguły wytwarzania. Właściwie usprawniony rozum — „*recta ratio factibilium*” staje się w tym przypadku źródłem właściwego wytwarzania prowadzącego do pięknych i użytecznych wytworów. Zakłada to odpowiednią wiedzę teoretyczną i uwzględnienie aspektu moralnego wytwórczości, aby nieumiejętnie wykorzystywane sprawności techniczne nie stały się powodem zła moralnego.

A. wg św. Tomasza z Akwinu. Na bazie arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” powstała w III/IV w. w wyniku sporów chrystologicznych i dopełniona w XIII w. przez Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka jako osoby. Człowiek jest nie tylko tworem natury. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w niej zanurzony, jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i na sposób działania, przekracza całą przyrodę.

Osoba (za Boecjuszem) to jednostkowy podmiot, zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań ludzkich, a więc do podejmowania świadomych i suwerennych aktów decyzji (*individua substantia rationalis naturae*). Człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i ujawnia

się w nim. Fakt ten jest dostępny w doświadczeniu zarówno wewnętrznym (samoświadome „ja”), jak i zewnętrznym (w doświadczeniu „moich” działań) (Krapiec Dz IX 261). Wśród wolnych działań, cztery charakteryzują człowieka jako osobę: 1) zdolność do poznawania prawdy. Cała kultura, a także technika, ukazują człowieka jako pana przyrody, który poddaje ją prawom ducha (transcendencja); 2) zdolność do miłości, w więc zdolność wychodzenia z siebie w stronę innych bytów (osób), zdolność poświęcania się dla drugich, bycia „dla drugiej osoby”, co nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu; 3) zdolność do suwerennych aktów decyzyjnych, czyli do „samoposiadania”, „samostanowienia” i „samopanowania”; 4) zdolność do aktów religijnych. W aktach religijnych, które podejmuje tylko człowiek, odsłania się jego otwartość na transcendencję.

Te cztery typy działań nie są dziełem natury (przyrody) ani kultury (wychowania). Przekraczają bowiem siły przyrody i możliwość materii. Wskazują więc na konieczność istnienia specyficznego źródła tych działań — osoby. Ponadto, człowiek spośród innych jestestw żywych wyróżnia się także: 5) godnością (najwyższy w hierarchii bytów); 6) zupełnością (ma wszystko, co stanowi o istocie człowieczeństwa); 7) podmiotowością wobec prawa (jest nośnikiem osobowych praw, jemu właściwych).

Jako taki nie jest i nie może być dziełem natury. Będąc źródłem działań transcendujących przyrodę, domaga się istnienia Stwórcy jako ostatecznej racji swego bytowania. Natomiast transcendencja człowieka zarówno w działaniu, jak i w bytowaniu, świadczy o jego otwartości na najwyższe dobro i prawdę, czyli na Boga.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa a. została wzbogacona o nowy wymiar cnót dotyczących religii i spełnienia się człowieka w perspektywie Absolutu. Stąd pojawia się pytanie o stosunek cnót tradycyjnych (kardynalnych) do cnót teologicznych, będący uszczegółowieniem relacji rozum — wiara. Odpowiada się, że cnoty udzielone (wlane) bazują na cnotach naturalnych, uzupełniają je lub sprawiają. Toteż zasadnie można mówić o usprawnieniu człowieka w dziedzinie religijności przez pobożność, która chroni człowieka przed dewocją, fetysyzmem, antropomorfizacją, bałwochwalstwem czy innymi formami pseudoreligijności.

Tomasz z Akwinu, spajając w system dziedzictwo wielkich koncepcji starożytnych (arystotelesowskiej, stoickiej i neoplatońskiej) i treść Objawienia chrześcijańskiego stworzył syntezę aretologiczną. Posłużył się schematem trzech cnót teologicznych, pięciu sprawności intelektualnych i czterech cnót kardynalnych. Dodatkowo uznał nadprzyrodzone cnoty moralne za szczególne wyposażenie człowieka udzielone mu przez Boga, umożliwiające chrześcijańskie życie, oraz podkreślił rolę miłości, która stanowi formę wszystkich cnót i sama jest podstawową cnotą (*S. th.*, II-II, q. 23, a. 8). Przekroczył ograniczenia wszystkich starożytnych etyk, upatrujących spełnienia się człowieka (*εὐδαιμονία* [*eudaimonía*]) w perspektywie empirycznej, na drodze różnych działań (cnoty) czy praktyk mistycznych, wskazując, że tylko transcendentny Byt jest ostatecznym kresem dążeń ludzkich i źródłem ich spełnienia.

Tradycyjna etyka cnót zyskuje dodatkowy wymiar: nie zagraża jej automatyzm w nabywaniu określonych sprawności dzięki przyporządkowaniu ich dobru osoby. Polega to na pracy w kierunku wolności woli i rozumu do wyboru

prawdziwego dobra. Prawdziwa wolność i otwartość człowieka to zdolność do przekraczania determinacji natury — wewnętrznej, i na zewnątrz niego. Przejawia się to nie tyle w „panowaniu” nad naturą, co podnoszeniu i uszlachetnianiu tejże natury, bowiem działania rozumu i woli są zapodmiotowane w strukturze cielesnej człowieka, która je determinuje i ogranicza. Człowiek może tego dokonać dzięki mocy rozumu i woli, jaką dysponuje. Trzeba tylko tę moc wyzwalać i rozwijać, a na tym polega cnota. Dotyczy ona przede wszystkim woli jako źródła i początku każdej cnoty.

Prawa wola (*recta voluntas*), jest to wola pokierowana dobrem rzeczy. Dobro w rzeczach zapisane jest w postaci celu. Istnieją rzeczy, których celem jest użyteczność, przyjemność, bycie środkami, ale są i dobra, które cel swego istnienia mają w sobie: dobra-cele, te zaś nie mogą być potraktowane jako środki; to im właśnie należy przyporządkować całe nasze działanie. Takim dobrem-celem ze względu na swą wyjątkowość jest druga osoba. Wszystko inne, jako niższe bytowo, może być w stosunku do niej tylko środkiem.

Wola jako taka reaguje na samo dobro, nie czyta jednak jego natury; aby mogła podjąć wolny i właściwy akt decyzji, musi zostać wsparta przez rozum. Rozum ukazuje woli naturę dobra (użyteczne czy godziwe), zaś zdobyte usprawnienia sprawiają, że wola dokonuje właściwych aktów wyboru i staje się właśnie prawą (w opozycji od zdeprawowanej, zniewolonej).

Prawdziwa ludzka wolność realizuje się zatem poprzez wolę prawą, czyli pokierowaną prawdziwym dobrem rzeczy. Prawość woli zależna jest przede wszystkim od jej współpracy z rozumem w czytaniu natury dobra. Stąd jej działanie staje się w pełni dobrowolne, gdy wola, której rozum przedstawia dobro, wybiera je niczym nie przymuszona, np. ignorancją, nałogiem, jakąś inną siłą zewnętrzną czy wewnętrzną. Musi się to ponadto dokonywać w kontekście rozumienia ostatecznego celu życia ludzkiego, którym właśnie jest dobro najwyższe — Bóg. Brak perspektywy dobra ostatecznego jawi się jako poważne ograniczenie wolności woli.

Bibliografia: S. Thomae Aquinas, *Opera omnia* (wyd. Leonina), I–XCVIII, R 1882–1912; É. Gilson, *La thomisme*, Str 1919, P 1965⁶ (*Tomizm*, Wwa 1960, 1998²); J. Pieper, *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*, Mn 1947; Woroniecki KEW I–II; Krąpiec Dz VII; R. Guardini, *Tugenden*, Wü 1963; A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, NY 1966, Notre Dame 1998² (*Krótką historia etyki*, Wwa 1995); D. Von Hildebrand, *Heiligkeit und Tüchtigkeit: Tugend heute*, Regensburg 1969; E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, F 1970; Krąpiec Dz IX; P. T. Geach, *The Virtues*, C 1977; E. Howald, A. Dempf, T. Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, Mn 1978; B. Sutor, *Die Kardinaltugenden — Erziehungsziele politischer Bildung?*, Mn 1980; A. MacIntyre, *After Virtue*, Lo 1981, 1985² (*Dziedziectwo cnoty*, Wwa 1996); M. A. Slote, *Goods and Virtues*, Ox 1983; R. Bosley, *On Virtue and Vice*, NY 1991; D. Carr, *Educating the Virtues*, Lo 1991; Adkins, *Human Virtue and Human Excellence*, NY 1991; J. W. Chapman, *Virtue*, NY 1992; J. L. Kvanvig, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Savage 1992; T. Irwin, *Virtue, Love and Form. Essays in Memory of Gregory Vlastos*, Edmonton 1994; H. Meier, *Über Tugenden*, Vaduz 1994; D. N. Beauregard, *Virtue's Own Feature*, Newark 1995; A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, P 1995; J. Günther, *Die alten Tugenden*, Lahnstein 1995; Arystoteles, *Dziela wszystkie*, I–V, VII, Wwa 1996–; H. Fechtrop, *Nachdenken über Tugenden*, Mr 1996; O. O'Neill, *Tugend und Gerechtigkeit*, B 1996; S. Tipton, *Res publica bene ordinata*, Hi 1996; G. H. Von Wright, *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Na 1996; C. M. Martini, *Die Tugenden*, Mn 1997; M. Baur, *Virtues and Virtue Theories*, Wa 1998; U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Mn 1998; M. Bautz, *Virtutes*, B 1999; A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, Lo 1999; Platon, *Dialogi*, Kęty 1999.

Zbigniew Pańpuch