

**ROSMINI SERBATI ANTONIO** – filozof, pisarz, działacz społeczny, założyciel zgromadzenia męskiego Istituto della Carità i żeńskiego Suore della Provvidenza, ur. 24 III 1797 w Rovereto (płd. Tyrol), zm. 1 VII 1855 w Stresie.

R., urodzony w rodzinie arystokratycznej, otrzymał gruntowne wykształcenie przeniknięte religijnością. W 1814 ukończył 2-letnie gimnazjum w Rovereto. W 1816 złożył z wynikiem celującym egzaminy w Liceo Imperiale w Trydencie i udał się na studia teologiczne do Padwy. W 1815 podjął decyzję, że zostanie księdzem. Świecenia kapłańskie przyjął w Chioggi w 1821. W latach 1820–1821 przebywał w Rovereto, zarządzając odziedziczonym po ojcu majątkiem. W 1828 założył Instytut Miłosierdzia (późniejszy Rosminianie), a w latach 1831–1833 jego żeński odpowiednik pod nazwą Siostry Opatrzności. Opracował w 1828 stosowne Konstytucje (*Costituzioni dell'Istituto dell carità*), zatwierdzone następnie przez papieża Grzegorza XVI (1838). Był przekonany, że źródło zła leży nie tyle w urządzeniach społecznych, co w mentalności i sposobie myślenia ludzi; przemiana winna iść zatem przez filozofię i krzewienie wiedzy. Mimo różnych trudności kontynuował pracę nad filozofią prawa, psychologią, filozofią społeczno-polityczną, później teozofią. Będąc gorącym patriotą, włączył się latach 1846–1848 w działalność polityczno-społeczną, z której po negatywnych doświadczeniach zrezygnował, powróciwszy do Stresy, gdzie wcześniej przeniósł swój Instytut Miłosierdzia i gdzie spędził resztę życia na intensywnej pracy. W 1854, przy wyraźnej inspiracji Piusa IX, Kongregacja Indeksu uchyliła wcześniejsze potępienia niektórych jego poglądów teologicznych. Dekret *Post obitum* (1887) za pontyfikatu Leona XIII ponownie potępił 40 tez z dzieł R. Podczas Soboru Watykańskiego II zainteresowanie myślą R. wzrosło, w następstwie czego zastrzeżenia do jego doktryny zostają stopniowo uchylane.

Najważniejsze dzieła R.: *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (I–III, Mi 1836–1837, R 2003–2005) – główna praca o charakterze ogólnofilozoficznym i programowym; *Il rinnovamento della filosofia in Italia [...]* (Mi 1836, 1941); *Antropologia in servizio della scienza morale* (Mi 1838, R 1981); *Principi della scienza morale* (Mi 1838, R 1990; *Zasady etyki*, Lb 1999); *Trattato della coscienza* (Mi 1839, R 1954); *Filosofia del diritto* (I–II, Mi 1841–1843, Pd 1967–1969); *Trattato della coscienza morale* (Mi 1844, R 1954); *Teodicea* (Mi

1845, Stresa 1977); *Introduzione alla filosofia* (Casale 1850, Tn 1956; *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię*, Wwa-Lb 2004); *Logica* (Tn 1853, R 1998); *Teosofia* (I–V, Tn 1859–1874, I–VI, R 1998–2002); *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* (Tn 1882, Mi 1966); *Antropologia soprannaturale* (I–III, Casale Monferrato 1884, I–II, R 1983); *Psicologia* (I–II, Mi 1887, I–IV, R 1988–1989).

W tłum. pol. wydano także: *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych* (Lb 2001).

*Teosofia* jest dziełem zwieńczającym cały system filozoficzny R., a po części też teologiczny; oba porządki R. rozłączał z uwagi na metodę i źródła treści. Filozofia oznaczała dla niego wiedzę o wszelkich postaciach bytu. Społeczno-eklezyjalne prace R., za które w 1848 dostał się na niechlubną listę Komisji Indeksu: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Lugano 1848); *La Costituzione civile secondo la giustizia sociale* (Na 1849, Mi 1999) oraz *Costituzioni dell'Istituto dell carità* (wyd. łac.-wł. Stresa 1974).

KONCEPCJA FILOZOFII. Twórczość filozoficzna R. obejmuje 3 obszary (M. F. Sciacca): 1) dyskusję z ówczesną filozofią wł.; 2) krytykę nowożytnej filozofii europejskiej; 3) konstrukcję własnego systemu jako podstawy dla wszelkich krytyk i nowej propozycji filozofii realistycznej. Niektórzy historycy filozofii traktują system R. jako eklektyczny, w którym mieszają się wątki zaczerpnięte ze scholastyki, filozofii św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna i jego średniowiecznych komentatorów, elementy epistemologii pokartezjańskiej, inspiracje filozofią I. Kanta, a nawet G. W. F. Hegla, z jego własnymi koncepcjami bytu i człowieka. Owa eklektyczność doktryny nie oznacza jednak pomieszania merytorycznego. Całość jest spójna, skoncentrowana wokół kilku naczelných tez (filozoficznych i teologicznych). R. podjął dzieło nowej całościowej syntezy filozoficznej na wzór wielkich syntez średniowiecznych, uważając to za konieczne w obliczu powstawania filozofii nowożytnej, wychodzącej z epistemologii, i załamania się tradycyjnej scholastyki.

Szczególne miejsce w tym projekcie zajęła problematyka bytu – metafizyka budowana w łączności z gnozeologicznym punktem wyjścia, co było charakterystyczne dla jego czasów i filozofii nowożytnej. W *Nuovo saggio sull'origine delle idee* pisał, że jedyna różnica między jego pismami a

pismami znanymi z tradycji jest ta, że on rozpoczyna od człowieka, aby dojść do Boga, podczas gdy dawniejsi filozofowie rozpoczynali od Boga, aby powrócić do człowieka. Jest to metafizyka esencjalna, o proveniencji platońsko-augustyńskiej (a nawet szkotystycznej), ale zgodna, zdaniem R., z poglądami Tomasza z Akwinu oraz Bonawentury. Esencjalizm metafizyki R. wyraża się głównie w utożsamieniu ens i esse, i jednoznacznej koncepcji bytu jako bytu. Bycie bytem możliwym (niezdeteminowanym), przedmiotowym i obiektywnym, czyli bytem idealnym, oznacza konieczność przyjęcia formy realnej (zdeteminowanej) i moralnej.

Byt, zdaniem R., ujawnia się w trzech postaciach: realnej, idealnej i moralnej. Najwięcej kontrowersji i dyskusji wzbudziła opisana przez niego idealna forma bytu, czyli idea (pojęcie) bytu. Idea bytu jest całkowicie niezdeteminowana, jest więc ideą bytu możliwego, a jej zaistnienie w podmiocie jest absolutnie konieczne i niezależne od świadomości tego faktu; inaczej człowiek pozbawiony byłby inteligencji i znalazłby się na poziomie zwierzęcia. Byt ujęty w idei ma wg R. wszelkie cechy bytu Parmenidesowego: jest konieczny, wieczny, niezmienny, prosty, niepodzielny, a ponadto jest „przedmiotowy”, a więc ujawnia się ze swej istoty jako odrębny od rzeczywistości umysłu, a także jest wrodzony. Idea bytu wchodzi w strukturę wszelkich ludzkich pojęć. O czymkolwiek człowiek by nie myślał, to musi myśleć jako o bycie.

Owa wrodzoność idei bytu odróżnia myśl R. od myśli św. Tomasza z Akwinu, gdzie wrodzona jest władza, która w kontakcie z bytem spontanicznie tworzy pojęcie bytu jako bytu. Wrodzoność, przy przedmiotowości i obiektywności idei bytu, stała się źródłem podejrzeń wobec R. (V. Gioberti i jezuiti) o ontologizm i panteizm oraz o utożsamienie metafizyki z gnoseologią. Takie rozumienie idei bytu możliwego i wrodzonego chroni, zdaniem R., od sensualizmu (J. Locke, É. Bonnot de Condillac, ideolodzy) i subiektywizmu I. Kanta. Wrodzona idea bytu jest swoistym „światłem rozumu”, odpowiednikiem intelektu czynnego Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, umożliwiającym ujmowanie poznawanych treści (funkcja rozumu) jako byt.

Idealna forma bytu, nie będąc formą realną, nie może być, wg R., źródłem pozytywnego poznania Boga. Dlatego R., idąc za filozofiami istoty, bronił się przed zarzutem panteizmu. W idei bytu nie poznamy Boga, bo nie

jest On bytem możliwym (essere possibile o iniziale) ani idea, przeciwnie – jest ipsum purum esse, czystym aktem. Co więcej, byt aktualny i realny jest analogiczny, a idea bytu jest jednoznaczna; ujmuje więc to, co jest „bytowością” bytu (É. Gilson), jego przedmiotowością i ogólnością. Nie może więc być źródłem poznania jakichkolwiek istot rodzajowych czy gatunkowych, ani w ogóle realnej formy bytu konkretnego jako takiego. Może być natomiast podstawą dowodów a priori na istnienie Boga i poznania apriorycznego pierwszych pojęć i zasad (sądów), które umożliwiają w ogóle naukowe poznanie, myślenie, dowodzenie – takie rozumienie idei bytu głosił R.

„TEOZOFIA” I PROBLEM PIERWIASKA BOSKIEGO W NATURZE. W 1845 R. zapoczątkował ogromny projekt: przedstawienie ogólnej doktryny wiedzy ludzkiej w jednolitej syntezie. Nadał jej (nie bez wahania) nazwę teozofii. Jako najwyższa, zwieńczająca część filozofii, „teozofia” obejmowała wiedzę o bycie idealnym (istocie bytu jako bytu, czyli ontologię), teologię naturalną, czyli naukę o bycie w jego odniesieniu ostatecznym do Boga oraz wiedzę o bytach skończonych, czyli kosmologię. Rosminiańska „teozofia” jest zwieńczeniem tej encyklopedycznej spekulacji. Nie miała to być jednak wiedza eklektyczna, na wzór teozofii wówczas powstających, mających pierwowzór w teozofiach Wschodu, łączących wątki filozoficzne, religijne, mistyczne i ascetyczne, lecz koherentna filozoficzna synteza (R. nie doprowadził do końca tej syntezy). W centrum znajduje się doktryna o Bogu jako ostatecznym odniesieniu wszelkich form i przejawów bytu – stąd nazwa „teozofia”. Istotą tej syntezy jest zespolenie różnych wątków opracowanych wcześniej w ramach encyklopedii filozoficznej (wiedzę o idei bytu, naturze ludzkiej, moralności, religii, prawie, polityce, Bogu) w jednej wizji, w której te szczegółowe tematy pozwalają lepiej rozumieć całość, a jednocześnie w świetle której one same stają się zrozumiałe. Takie dialektyczne zespolenie całości i części nazywał R., wzorem starożytnych, *circolo solido* (kołem pewnym, rzetelnym), w przeciwieństwie do *circolo vizioso* (koła błędnego).

W swojej teozofii R. podejmował filozoficzny problem istnienia Boga i odniesienia wszelkich form bytu do Boga. To właśnie byt idealny (idea bytu) jest światłem pochodzącym z rzeczywistości transcendentnej. Pozwala wyjść człowiekowi poza byt skończony – nie w tym sensie, aby dać pozytywne poznanie natury transcendentnej i absolutnej, a jedynie stwierdzić konieczność

jej istnienia. R. określał to źródło jako coś boskiego w naturze („il divino nella natura”). Stało się to kolejnym powodem podejrzeń R. o panteizm. R. miał na myśli jednak nie boskość, która miałaby być immanentna bytowi skończonemu, bo to oznaczałoby panteizm, lecz o aprioryczne właściwości wrodzonej człowiekowi idei bytu, która ma wszelkie cechy absolutu (konieczność, niezmienność, wieczność) i jest niezbędna do poznania bytu skończonego jako bytu. Dzięki wrodzonej idei bytu można dowodzić istnienia Boga, a sam fakt konieczności takiego dowodzenia przekreśla, zdaniem R., panteizm.

R. przyjmował wszystkie aposterioryczne, scholastyczne dowody na istnienie Boga, ale wprowadzał i wyróżniał dowody a priori, wywodzone właśnie z analizy idei bytu, jednak nie w sensie anzelmiańskim. Dowodzi się w tym wypadku jedynie faktu istnienia bytu absolutnego oraz istnienie działań określanych w teologii jako działania ad intra i ad extra. Natura Boga jest całkowicie niepoznawalna. Dowody a priori sprowadzają się, gdyby je ująć sylogistycznie, do uzasadnienia, że istnienie Boga jest koniecznym warunkiem bytu inteligibilnego, a ponieważ – bez cienia wątpliwości – byt inteligibilny istnieje, musi więc istnieć Bóg.

Jedność heterogenicznych elementów bytu, np. substancji materialnej i duchowej w jednym człowieku, wrodzonej idei bytu o cechach absolutnych i poznawanych form skończonych pozbawionych tych cech oraz w ogóle wielości, a zarazem jedności bytu, jest zdaniem R. tajemnicą – określa to mianem syntetyzmu („legge del sintetismo”). Tajemnicą jest oczywiście i to, w jaki sposób idea bytu o cechach absolutności odnosi się do bytów skończonych. Idea syntetyzmu odnosi się również do trzech form przejawiania się bytu, które są ściśle komplementarne. Aby mogła zaistnieć idealna forma bytu, musi istnieć realny podmiot, w którym się ona ujawni; aby mogła ujawnić się moralna forma bytu, musi być forma realna, gdzie byt ujawnia się jako dobro eudaimonologiczne, i idealna, gdzie ujawnia się jako dobro obiektywne; aby ujawniła się realna forma bytu, musi ujawnić się byt jako prawdziwy (forma idealna) i dobry (forma moralna).

CZŁOWIEK I PRAWO – NAUKA MORALNA. Formy przejawiania się bytu stawiają na nowo, zdaniem R., problem antropologiczny i psychologiczny. R. odrzucał tradycyjne definicje człowieka: platońską, głoszącą, że człowiek to inteligencja

posługująca się organami, jako niejasną i zbyt ogólną, arystotelesowską, głoszącą, że człowiek to zwierzę myślące, którą R. krytykował jako prowadzącą do nieporozumień oraz definicje redukcyjne (np. „człowiek jako zwierzę społeczne”). Aby mogła zaistnieć moralna forma bytu – do istoty, a zatem i definicji człowieka musi być włączony element aktywny ludzkiego ducha, czyli wola, a nie tylko pasywny – intelekt.

R. podał nowe definicje człowieka, merytorycznie równoznaczne: podstawowa z nich głosi, że człowiek to podmiot zwierzęcy (a nie zwierzę) obdarzony intelektem i wolą. Dzięki wolnej woli idącej za rozumem (prawdą), człowiek może ukochać byt-dobro albo nie kochać go. Konstytuuje się więc moralna forma bytu i jednocześnie człowieka jako osoby. R. podał kilka definicji osoby, ale wszystkie są zbieżne z definicją boecjańską. Podstawowa głosi, że osoba to „substancja obdarzona inteligencją, o ile zawiera niezależną i nieprzekazywalną zasadę działania”. Osobie podporządkowane są wszystkie autonomiczne zasady aktywne: witalne, zmysłowe i duchowe. Waga koncepcji osoby dla etyki, antropologii, psychologii i całego filozoficznego zamysłu R. jest tak podstawowa, że wielu współczesnych autorów uznaje jego myśl za personalistyczną. R. podkreślał transcendencję osoby nad naturą. Chociaż wszystkie akty człowieka (natury) są aktami osoby, to nie wszystkie są z porządku osobowego, np. akty fizjologiczne. R. wskazywał na różnicę między osobą i „ja”, przy czym różnica jest jedynie pojęciowa, a nie realna. „Ja” dotyczy porządku psychologicznego; chodzi o osobę, która ma świadomość siebie i wówczas mówi o sobie „ja”. Sytuację tę doskonale oddaje, zdaniem R., język. Jesteśmy osobami, ale niezręcznie jest powiedzieć, że jesteśmy „ja”, albo że w łonie matki znajduje się „ja”. Można też definiować osobę, ale niezręcznie definiować jako „ja”.

Koncepcja osoby jest kluczem do definicji prawa (*diritto*). Formuła R. brzmi: „osoba jest istniejącym prawem” („la persona dell'uomo è il diritto susistente”). Jest to formuła systemowa, a jej sens sprowadza się do tego, że prawo (*diritto*) jest niezbywalne i trwa tak długo, jak długo istnieje osoba, bez względu na świadomość tego faktu w podmiocie; nie jest więc przypadłościowo związane z podmiotem. Chodzi oczywiście o prawa tzw. *konnaturalne* (naturalne). Definicja prawa weryfikuje się we wszystkich rodzajach praw specjalnych i ma charakter ściśle filozoficzny: „Prawo (*diritto*)

jest zdolnością do czynienia tego, co się chce, chronioną przez prawo moralne, które nakazuje innym szacunek dla takiego działania” (K. Wroczyński, *Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji Antonia R.*, CzK 18 (2006), 106). Prawo to dotyczy głównie dóbr eudaimonologicznych, umożliwiających osiągnięcie dojrzanego dobra. R. uważał, że ten aspekt poszanowania dla dóbr osobowych prawnicy rzymscy wyrażali formułą „neminem laedere”. Prawo dotyczy dóbr eudaimonologicznych, ale wyłącznie w obrębie działań moralnie godziwych (podział na dobra eudaimonologiczne i moralne przejął od I. Kanta); jego elementem formalnym jest zatem moralność.

R. stał na tradycyjnym stanowisku filozofii chrześcijańskiej (św. Augustyn, Tomasz z Akwinu) głoszącym, że dążenie człowieka do dóbr szczęściiodajnych jest w pełni uprawnione, jednak gdy wykracza poza porządek moralności, uprawnienie staje się pseudoprawem. Pierwsze prawo moralne brzmi: „postępuj w swoim działaniu za światłem rozumu” („*segui nel tuo operare, il lume della ragione*”). Związanie moralności z prawdą jest związaniem jej z bytem, co przekreśla relatywizm i sytuacjonizm.

FILOZOFIA PRAKTYCZNA. R. uważał, że filozofia jako nauka jest kontemplacją, a zatem jest teoretyczna, jednak musi wyrastać z życia – nie jest czczą spekulacją. Skrótowi językowego „filozofia praktyczna” używamy ze względu na fakt, że często przedmiotem filozofii jest praktyka (czyn) – filozofia jest w tym wypadku teorią praktyki. Najważniejszymi dziedzinami praktycznymi jest wg R. etyka i filozofia moralna, pedagogika, filozofia polityki, sztuki, filozofia życia duchowego, filozoficzne aspekty teologii. Najwięcej uwagi poświęcił etyce i filozofii społecznej. Uważał, że moralna strona bytu jest nieusuwalna (konieczna) z życia osobowego. Polega na uzgodnieniu działań (decyzji) z poznaną prawdą, a więc z treściami ujętymi przez rozum jako byt w jego uporządkowaniu i hierarchii. Bez moralnej formy bytu znika podmiot osobowy, indywidualny, odpowiedzialny. Pedagogika znajduje się w centrum uwagi R. z uwagi na jego zaangażowanie w organizację życia konsekrowanego oraz jego personalizm ujmowany w tym wypadku z punktu widzenia celu naczelnego osoby (dojścia do Boga). W tej perspektywie trzeba odczytywać wszystkie tezy pedagogiczne głoszone przez R.: w centrum pedagogiki jest osoba, która spaja w jednym podmiocie oświatę i wychowanie; pedagogika musi być religijna; treścią kształcenia jest Bóg, człowiek i natura;

historię trzeba widzieć w świetle bytu, a nie byt w świetle historii (odwrotność Hegla); kształcenie nie może być chaotyczne; wolność nauczania i wychowania. Religijna perspektywa zaprowadziła R. do wniosku, że pedagogika albo jest religijna, albo nie ma jej w ogóle („l'educatione o è religiosa o non è neppure educatione”). R. podkreślał rolę mistrza w wychowaniu i oświacie: tylko wielcy ludzie kształcą innych wielkich ludzi.

Myśl społeczna R. dotyczyła trzech społeczności naczelnych: Kościoła, rodziny i społeczności państwowej. Myśl polityczna, zdaniem R., wchodzi w zakres nauk moralnych, zatem celem (bliskim) polityki jest eudaimonologia oraz (perspektywicznym) moralność. Dlatego myśl polityczna w ujęciu R. nosi znamię historiozofii kierowanej Bożą opatrnością i poddana jest prawom rozwoju obiektywnego; jest to element pokrewny heglowskiemu, choć wychodzący z innych przesłanek (analiza prawidłowości rozwoju historycznego). Od heglizmu pogląd R. odróżnia akcentowanie transcendencji osoby wobec społeczności w działaniu i celu politycznym. Praktycznym kryterium dla dobrej polityki jest wg R. zaspokojenie duchowych potrzeb obywatela; największym wrogiem dobrej polityki jest perfekcjonizm (utopia). Właśnie ten zły element dostrzegał w socjalizmie i komunizmie, które muszą skończyć się despotyzmem i absolutyzmem. Polityka winna opierać się bardziej na cnocie obywateli (element platoński) niż na partiach politycznych, podobnie jak na wolnej twórczości i różnorodności. Unifikacja ideologiczna niszczy życie społeczne. Konstytucje winny być, zdaniem R., bardziej owocem wzrastającej dojrzałości prawnomoralnej ludzi niż programem ustrojowym. Stąd krytyka konstytucji tworzonych na wzór franc., choć nie konstytucjonalizmu w ogóle.

A. Boistel, *Cours élémentaire de droit naturel ou de la philosophie du droit suivant les principes de R.*, P 1870; G. Gentile, *R. e Gioberti*, Pisa 1898, Fi 1958<sup>3</sup>; F. Palhoriès, *Rosmini*, P 1908; G. Gonella, *La filosofia del diritto secondo Antonio R.*, R 1934; M. F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio R.*, R 1938, Mi 1960<sup>4</sup>, Stresa 1999; *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio R.*, I–II, Fi 1957; C. Leetham, *R. Priest, Philosopher and Patriot*, Lo 1957; M. F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Mi 1958, 1963<sup>2</sup>, Palermo 1997; G. Pagani, *Vita di Antonio R. Scritta da un Sacerdote dell'Istituto della*



*Carità riveduta ed aggronata dal prof. Guido Rossi*, Rovereto 1959; C. Bergamaschi, *Bibliografia rosminiana*, I–IX, Mi, Stresa 1967, 1999; C. Bergamaschi, *Bibliografia degli scritti editi di Antonio R. Serbati*, I–IV, Mi 1970–1998; W. Eborowicz, *R. i jego nauka o ideach*, *Studia Pelplińskie* 7 (1976), 195–201; F. Evain, *Être et personne chez Antonio R.*, P 1981; U. Muratore, *R. Profeta obbediente*, Mi 1995; *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio R.*, I–IV, Stresa 1997; P. Prini, *Introduzione a R.*, R 1997; U. Muratore, *Conoscere R. Vita, pensiero, spiritualità*, Stresa 1999; A. M. Wierzbicki, *Osoba jest prawem. Komentarz do Antonio R. personalistycznej koncepcji prawa*, *Ethos* 12 (1999) z. 1–2, 95–108; P. Borkowski, *Trwanie i upadek państw. Cykl życia społeczności politycznej według Antonia R.*, *SPCh* 38 (2002) z. 1, 98–109; K. Wroczyński, *Antonio R.-Serbati, droga życia i myśli*, w: A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności [...]*, Lb 2001, 9–37; tenże, *Antonio R. wobec Wielkiej Encyklopedii Francuskiej (1751–1772)*, *CzK* 15 (2003), 177–187; *Antonio R.*, *CzK* 18 (2006) (nr poświęcony R.).

*Krzysztof Wroczyński*