

MODLITWA

przed dyktowaniem tekstu, pisaniem
lub wygłaszaniem
kazania

TOMASZ z AKWINU

*Stwórco niewypowiedziany, który w swej mądrości ustanowi-
łeś dziewięć chórów anielskich i w zadziwiającym układzie
umieściłeś je ponad sferami nieba, a także w sposób najwłaś-
ciwszy i piękny ułożyłeś części wszechświata, Ty jesteś praw-
dziwym źródłem światła i mądrości, a także najwznioślejszym
początkiem — racz przeto rozświetlić promieniem swej miłoś-
ci mroki mojego rozumu i uwolnij mnie od ciemności i grze-
chu, w których się urodziłem, oddalając je ode mnie wraz z nie-
wiedzą. Ty, który czynisz zrozumiałym język niemowląt, uk-
ształtuj mój język i wlej w moje usta łaskę swego błogosławień-
stwa. Daj mi ostrość rozumienia, zdolność zapamiętania, łatwość
uczenia się, subtelność wyjaśniania, łaskę pełnego omawiania.
Gdy rozpoczynam — poucz, gdy rozwijam temat — kieruj, gdy
kończę — wypełnij. Ty, który jesteś prawdziwym Bogiem i czło-
wiekiem. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.*

tlum. Mieczysław Gogacz

S.Thomae Aquinatis: „Oratio quam frequenter dicebat antequam dictaret,
scriberet aut praedicaret”, w: „Opuscula omnia”, ed. P.Mandonnet, Parisiis 1927,
t. IV, s. 542.

Jedna czy wiele filozofii?

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Mieczysław Gogacz

Temat artykułu obejmuje dwa zagadnienia: po pierwsze — problem samej osoby ludzkiej, po drugie — problem jej godności.¹

Na pytanie, kim jest osoba ludzka, odpowiadają dziś zarówno nauki szczegółowe, światopoglądy, teologia, jak i filozofia. Jeżeli zapytamy o czynniki ontyczne, dzięki którym dany byt jest istniejącą osobą ludzką, wtedy pytanie to należy do filozofii. Przez filozofię bowiem rozumiem takie analizy, które — przy pomocy metod badawczych, znanych historii filozofii — są wykrywaniem w otaczających nas rzeczach stanowiącego ich tworzywa ontycznego, konstytuującego daną rzecz w ten oto byt. Pragnę, oczywiście, podjąć filozoficzny aspekt zagadnienia osoby ludzkiej.

Na pytanie o godność osoby, a więc o jej wyjątkową pozycję wśród bytów, nie może odpowiedzieć filozofia.

To, co nazywamy „godnością”, nie jest elementem tworzywa ontycznego konstytuującego dany byt w istniejącą osobę ludzką. Nie jest także realną, to znaczy istniejącą w danym bycie własnością, zapodmiotowaną w istotowym tworzywie osoby. Stwierdzenie godności jest po prostu naszą oceną osoby. Jest — wynikającym z poznawania danego bytu i z porównywania bytów — naszym uznaniem osoby ludzkiej za to, co wśród stworzeń najdoskonalsze dzięki ukonstytuowaniu się w dany byt samodzielnie istnienia i rozumnych treści przez to istnienie w nim samym zaktualizowanych.² Tak określa się i ocenia osobę w tomizmie egzystencjalnym.

Godność więc jest kwalifikacją, przypisaniem osobie wyjątkowej wartości ze względu na doniosłość stanowiącego ją tworzywa ontycznego.

¹ Niniejszy artykuł jest poszerzonym tekstem wykładu inauguracyjnego wygłoszonego 3.X.1973 podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego w ATK.

² To określenie osoby jest nawiązaniem do następującego tekstu Tomasza z Akwinu: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.* „Summa Theologiae” I, 29, 3, c. Zauważmy, że tłumacząc wyrażenie *in tota natura* przy pomocy terminu *wśród stworzeń*, a *subsistens* przez *samodzielne istnienie*, pozornie parafrazuję tekst Tomasza. Jest to jednak raczej wierne oddanie myśli, gdy zacytowane zdanie odczyta się w świetle wyjaśnień, zawartych w „De potentia”. 9, 3, c. Tomasz bowiem podkreśla w tym traktacie, że godność natury osoby płynie ze stanowiących ją treści

W filozofii tak rozumianej, jak to powyżej określono, wartości nie są samodzielnymi bytami ani nawet bytami przypadłościowymi. Są ocenami. Zależą więc od myślącego podmiotu, który poznane byty właśnie ocenia kierując się jakąś przyjętą hierarchią wartości.

Tylko w neoplatonizmie lub w filozofiach utożsamiających ujęcie z bytowaniem, układ wartości jest niezależny od osoby oceniającej. W filozofiach realistycznych, które nie mylą pojęć z rzeczami, hierarchia wartości jest zagwarantowana wyłącznie autorytetem osoby oceniającej. W tej sytuacji rozstrzygającą rolę pełni wychowanie moralne osób, ich umiejętność kierowania się sprawiedliwością, a przede wszystkim miłością. Dany byt niewątpliwie spełnia warunki usprawiedliwiającej ocenę, lecz skalę tych ocen ustala w kulturze historyczne doświadczenie ludzkości, poprawiane różnorodnymi interwencjami. Taką bardzo poważną interwencją, wnoszącą nieobalalne wartości, jest Objawienie chrześcijańskie, oparte na autorytecie Boga. Najtrwalszą więc aksjologią jest wobec tego teologia.

Przez teologię rozumiem analizy, które są tłumaczeniem religii, to znaczy nie wykrywanej przez filozofów, lecz znanej z Objawienia rzeczywistości, stanowiącej zespół relacji wiążących człowieka z Bogiem. Wynikiem tych relacji sprawianych przez Boga, jest — także objawiona — wartość zbawienia. Omawiając tę wartość w sposób uporządkowany, teologia wobec tego jest przede wszystkim objawioną aksjologią.

Należy w związku z tym odróżnić obok filozofii aksjologię naturalną, w której funkcjonuje ustalający wartości autorytet człowieka, oraz aksjologię objawioną, opartą na autorytecie Boga. Teologia różni się od Objawienia jako jego interpretacja, natomiast nie różni się od aksjologii objawionej stanowiąc refleksję nad wartościami objawionymi.

Temat artykułu, obejmujący dwa odrębne problemy: zagadnienie filozoficzne i zagadnienie aksjologiczne, musi więc być rozwijany w trzech odrębnych ujęciach: w filozofii, w aksjologii naturalnej i w aksjologii objawionej, czyli w teologii. W filozofii ustala się czynniki ontyczne konstytuujące osobę, aksjologia naturalna wyznacza ocenę tej struktury ontycznej kierując się rozpoznaniem stanowiącego ją tworzywa ontycznego. w teologii omawia się objawioną godność osoby ludzkiej.

intelektualnych, właściwych rodzajowi, do którego należy. Nie ulega wątpliwości, że osoba ludzka należy do rodzaju stworzeń, które — według Tomasza — istnieją *per se*. To istnienie *per se* jest najgodniejszym sposobem istnienia. Dodajmy poza tym, że Tomasz z analizy człowieka dochodzi do problemu osoby, o czym świadczy wyrażenie podsumowujące rodzajowość i istnienie osoby, a mianowicie: *omne quod est dignissimum in creaturis*. Budowa tekstu z „De potentia” pozwala wyrażenie *in creaturis* postawić na miejscu wyrażenia *in tota natura*. A oto szerszy tekst z „De potentia”, 9, 3, c: *Natura autem quum persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quam importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens (...)* *Ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum.*

Chodzi tylko o to, aby nie pomieszać tych trzech ujęć, tak często dziś z sobą mieszanych nawet przez zawodowych filozofów i teologów. Dzieje się to wtedy, gdy niezależnie od wykształcenia metodologicznego faktycznym modelem naszego myślenia jest wieloaspektowy i wielonurtowy język potoczny lub język światopoglądów i ideologii. W tym języku myśli wielu twórców współczesnych teorii filozoficznych i teologicznych. Tym językiem przemawiają do nas literatura piękna, światopoglądy i ideologie.

Nie dziwią więc, lecz — wprost przeciwnie — wydają się nam w pełni uzasadnione, powszechnie znane, obiegające kulturę, słuszenie pocieszające w szarym życiu takie zdania-hasła, według których — jak to np. wyraził Pascal — „człowiek jest trzcina, lecz trzcina myśląca”, lub że „ulubionym tworem Boga jest rozum”, co z okazji przyjęcia do Akademii Francuskiej z mocą formułował Gilson, lub zdanie, że „człowiek — to brzmi dumnie”. Owszem, człowiek jest wyjątkowym bytem. Jest bowiem osobą. Rozpoznano go właśnie jako byt, który został ukonstytuowany z samodzielnego istnienia i z rozumnych treści, przez to istnienie w nim samym zaktualizowanych. Wyłącznie taki byt filozofowie nazywają osobą. Porównany z innymi bytami, lecz już z pozycji aksjologii naturalnej, jest tym, co najdoskonalsze wśród stworzeń. Najpełniejsze bowiem wśród istnień stworzonych jest istnienie samodzielne, a wśród treści — współstanowiących z aktem istnienia daną osobę ludzką — najdoskonalsza jest rozumność. Tak bytującą osobę ukochał Bóg. A tę ocenę wnosi aksjologia objawiona.

Możemy postawić pytanie, skąd wiemy o tym wszystkim, jak to wykrywamy, o czym informuje nas osobno filozofia i osobno teologia? Poszerzmy też zakres pytań: dlaczego nie budzący wątpliwości fakt człowieka i wyjątkowa wśród bytów pozycja osoby ludzkiej, a więc filozofia i aksjologia człowieka, są dziś wyrażane w tak wielu różnorodnych, często zwalczających się teoriach, stanowiących nie rzadko jakże niejasną, niezrozumiałą, mętną formułę naszej wiedzy o osobie ludzkiej. wiedzy, w której miesza się nauki szczegółowe z filozofią, filozofię z ideologią, a najczęściej filozofię z teologią.

AKTUALNOŚĆ PROBLEMU OSOBY

Ta refleksja nad metodologiczną problematyką tematu ujawnia nam najpierw niezwykle aktualność problemu osoby.

Zagadnienie człowieka towarzyszy filozofii od samych jej początków, gdy mianowicie Parmenides, i właśnie on pierwszy, sformułował problem bytu.

Zagadnienie osoby, pojawiające się w pismach pisarzy wczesnochrześcijańskich, zwłaszcza Ojców kapadockich, także w tekstach soborów chrystologicznych, zagadnienie wywołane w filozofii oddziaływaniem Ewangelii, zwłaszcza prawdą wiary o Trójcy Świętej, stanowi od V wieku już stały w filozofii zespół problemów, sformułowanych w doj-

rzałym wykładzie Boecjusza. Podejmowane przez teologów i filozofów w kolejnych stuleciach, poszerzone w XI wieku o perspektywę mistyczną przez Bernarda z Clairvaux, rozwijane w aspekcie zarówno mistycznym, jak i teologicznym w dwunastowiecznej szkole wiktorynów, uzyskujące w tekstach Tomasza z Akwinu wreszcie swój właściwy i niedościgniony wymiar filozoficzny, z kolei poszerzone o refleksję Awicenny przez Duns Szkota w XIV wieku, przebudowane w okresie nowożytnym w problematykę głównie teoriopoznawczą, a od XIX wieku przejęte przez naukę szczegółowe, zagadnienie osoby w naszych czasach uzyskuje pozycję centralnej problematyki filozoficznej i często jedynej wersji filozofii.

Znaczy to wszystko — po pierwsze — że metodologiczny i aksjologiczny aspekt zagadnienia, pomieszany z ujęciami merytorycznymi, stanowią odpowiedź na pytanie, kim jest osoba ludzka. To więc, jak uprawia się problematykę osoby i jak ocenia się osobę, jest zarazem stwierdzeniem sposobu bytowania człowieka. Po drugie — utożsamia się w naszych czasach zagadnienie człowieka z zagadnieniem osoby, mimo że zespół problemów w obydwu wypadkach jest dość różny. Po trzecie — zagadnienie osoby staje się w naszych czasach nie tylko centralną problematyką filozoficzną i często jedyną wersją filozofii, staje się zarazem teologią i głównym nurtem stanowisk ideologicznych.

Rzeczywiście, niezwykła jest aktualność i pozycja problemu osoby ludzkiej, słuszny zresztą akcent we współczesnej kulturze umysłowej, lecz jakże mylące jest utożsamienie metod badawczych i ocen z samą wprost ontyczną zawartością bytu.

Nie da się ukryć, że to w naszych czasach, na naszych oczach neopozytywizm czynił z analiz metodologicznych odpowiedź filozoficzną. Kantyzujące, a więc teoriopoznawcze ujęcia fenomenologów stały się modelem i dla wielu ludzi wprost rozwiązaniem problemów ściśle filozoficznych.³ Analizy pojęć zostały przez Hegla, a potem przez egzystencjalizm utożsamione ze świadomością człowieka. Zatarła się, jak kiedyś w neoplatonizmie, różnica między myśleniem i bytowaniem, a więc między właściwościami bytu i samym bytem. Nic więc dziwnego, że w strukturalizmie — poprzez de Saussure'a, Lévi-Straussa, Barthesa — radykalny ich kontynuator Foucault same analizy językowe, prowadzące do rozpoznania dominujących w kulturze struktur pojęciowych,

³ W moim rozumieniu analiza fenomenologiczna dotyczy zawartości aktów poznawczych. Oczywiście, czym innym są akty psychiczne i treść tych aktów, lecz właśnie ta treść jest przez podmiot poznający konstruowana w operacjach uzmienniania. To konstruowanie przez podmiot poznający treści aktów psychicznych i jednocześnie przyznanie im swistego, niezależnego od rzeczy sposobu istnienia, nazywam akcentem kantyzującym. Natomiast metafizyczna analiza egzystencjalna w wersji tomizmu dotyczy samych rzeczy. Akty poznawcze nie konstytuują treści istotowych, nawet nie są argumentem, że takie treści występują. O ich realności rozstrzyga istnienie danego bytu, opisywanego w ten sposób, że dla poznawanych działań rzeczy szuka się uzasadniającej te działania bytowej struktury tej rzeczy jako właśnie realnie istniejącego bytu.

wraz z utworzonymi strukturami czyni modelem rzeczywistości i samą rzeczywistością. Nie ma rzeczy, nie ma ludzi. Rzeczywistością są ich pojęciowe modele.

Prawie cała współczesna kultura umysłowa zapadła więc na trudną do wyleczenia chorobę funkcjonalizmu. Znaczy to, że ujęcia rzeczy, tylko więc własności rozumnych bytów, związki i zależności między tymi własnościami — uznano za sam byt, za jedyną rzeczywistość. Bada się zachowania bytów, a nie same byty, które są autorami swolch zachowań. To właśnie jest funkcjonalizmem, przypisującym sobie rangę odpowiedzi filozoficznej, a więc stwierdzającej ontyczne ukonstytuowanie bytu. Przypatrzmy się bliżej temu, co robimy. Wystarczy kilka przykładów.

Najpoważniejsze i powszechnie czytane publikacje, książki Sartre'a, Teilharda de Chardin, Fromma, Eliadego, Cassirera, Bubera, Rahnera, żeby wymienić najsilniej dziś oddziałujących, są poświęcone problemowi osoby.

Dla Sartre'a człowiek jest wyłącznie — od niczego niezależną — świadomością. Jest kompozycją przeżyć, które są w relacji tylko do samych siebie. Nie powoduje ich kształtu, jak u Jaspersa, odniesienie do transcendentnej partytury, wyznaczającej melodię, którą jest człowiek, swoisty skok od siebie ku sobie, wyznaczony nowym, dominującym przeżyciem, będący z tego względu „byciem niebycia”, będący więc aktualnym przeżyciem, pojawiającym się na miejscu przeżycia, które minęło. (Mówię językiem Jaspersa). Sartre'owska świadomość nie jest też, jak u Heideggera, wynikiem ucieczki od niebytu, ciągłym poszukiwaniem czynników zabezpieczających przed anonimowością, bytowaniem skazanym na śmierć, niosącym piętno tego zagrożenia przez nicość. Człowiek w ujęciu Sartre'a potępia innych ludzi, odrzuca ich miłość, sam także nie obdarowuje miłością i czuje się z tej racji wolny, a zarazem zabezpieczony w swym bytowaniu. Czyż myślenie, czyż nasza decyzja zaniegowania uzależnień rzeczywiście konstytuuje się w odrębne, stanowiące nas bytowanie? Sartre pomylił myślenie z realnym bytem.

Do tego nurtu w wersji Heideggera nawiązał Rahner. Według niego człowieka nie komponuje relacja do nicości. Człowiek jest tym oto tu ukształtowanym przez historię bytowaniem. Tą historią, wyjaśniającą, kim jest człowiek, inaczej mówiąc tłem i kontekstem człowieka jest rzutowany przez niego — na zewnątrz stanowiącego go „Dasein” — zespół poznawalnych uzasadnień. Człowiek pyta o te uzasadnienia, o wytłumaczenie, kim jest tu oto. Człowiek jest więc pytaniem o byt, to znaczy jest pytaniem o kontekst przez niego rzutowany, pytaniem o aktualny kształt siebie, odczytywany w tym rzutowanym kontekście. Pytając, będąc pytaniem, człowiek nasłuchuje odpowiedzi, jakiegoś słowa, które go wyjaśnia. Człowiek jest słuchaczem słowa. Jest „Hörer des Wortes”. Tym najpełniejszym słowem jest Słowo Boga.

Rahner w tej analizie z beztronską poetyckością związał filozofię z teologią, bytowanie z analizą podobieństwa i wieloznaczności słów,

chrystologię z teorią człowieka. Związał, poprzepłatał i utożsamiał. Twierdzi bowiem, że nie ma różnicy między filozoficzną i teologiczną teorią człowieka.⁴

Zauważmy, że nie ma tej różnicy tylko wtedy, gdy za samą rzeczywistość uzna się analizowane podobieństwa między zespołami zagadnień i własnościami bytów, samo więc poznawanie funkcjonowania teorii oraz powiązań między człowiekiem i Bogiem. To powiązanie jest z konieczności aksjologiczne, ponieważ musi być rozpatrywane jako korzystne lub niekorzystne. Bóg bowiem objawił zbawiającą nas wartość miłości, którą zawsze obdarowuje człowieka. Ten dar możemy przyjąć lub go odrzucić. I dodajmy, że rozpoznanie daru wartości, wsluchanie się w informację o miłości, nie czyni jednak osoby istniejącym bytem. Teologia, pomieszana w dziele Rahnera z filozofią, wnosi do funkcjonalistycznie uprawianych rozważań aspekt objawionej aksjologii.

Myślący funkcjonalistycznie Rahner aksjologicznie rozstrzyga filozoficzne pytanie, czym coś jest. Bytem jest wtedy tylko to, co przedstawia wartość.

Jakże bardzo podlegamy eksponowanym w kulturze informacjom i modnym sposobom analizy. Podlegamy jednak tylko w warstwie funkcjonowania i aksjologii, nie w tym, co nas stanowi jako istniejące osoby. Ontycznej zawartości bytu nie wyznacza kultura. Przy pomocy tej kultury, przy pomocy dominujących w niej ujęć musimy jednak porozumieć się z rozmówcami. Rahner przemawia i rozumiałe do zwolenników wielu współczesnych prądów filozoficznych. I nie zdystansował niedokładności tych prądów. Tak samo jednak pracuje Teilhard de Chardin, tak samo Buber, to samo obserwujemy w polskich środowiskach filozoficznych i teologicznych. Obserwujemy uznanie aksjologicznych ujęć teologicznych za odpowiedź filozoficzną.⁵

Teilhard de Chardin, idąc za pozytywistycznym rozumieniem filozofii

⁴ *Toutes les sciences sont véritablement anthropologie, à l'exception de la théologie (s. 291). Il y a donc une anthropologie théologique (s. 293). Il en résulte que la théologie doit (être précédée d'une) anthropologie théologique, que nous pouvons appeler une anthropologie théologique fondamentale, qui quant à son contenu, peut évidemment se trouver même dans une anthropologie théologique proprement dite. Or ce que nous avons fait (dans toutes ces leçons) n'était rien d'autre que justement cette anthropologie théologique fondamentale, qui, (évidemment comme tout) science métaphysique, implique et met en oeuvre d'ensemble de la métaphysique (s. 294). Anthropologie théologique fondamentale est la philosophie de la religion au sens propre (s. 295). La philosophie de la religion, conçue d'après son contenu, dans son sens véritable et plénier, ne peut être rien d'autre que justement cette anthropologie théologique fondamentale (s. 295-296). Philosophie de la religion inclut une anthropologie métaphysique (s. 297). Rahner uznaje różnice formalne między wymienionymi naukami. Twierdzi jednak, że np. chacune de ces deux sciences (filozofia religii i antropologia metafizyczna) est déjà essentiellement en nécessairement affirmée implicitement dans les propositions de l'autre (s. 297). K. Rahner: „L'homme à l'écoute du Verbe” (tłum. J. Hofbeck), Paris 1968, s. 291, 293—297.*

⁵ Por. np. aksjologicznie ujętą teorię osoby (osobę ludzką jako osobę i jako

jako syntezy wyników różnych dyscyplin naukowych, bez oporów łączy ujęcia przyrodnicze z filozofią, teologią, mistyką i poezją. Tworzy z tego jednolity obraz świata, w którym sama rzeczywistość jawi się jako ewoluujący kosmos różnorodnych warstw coraz doskonalszego bytowania. Zwyciężyła aksjologia tej sprawy, potrzeba za wszelką cenę wytłumaczenia do końca tajemnic rzeczywistości, wytłumaczenia jej w pozytywistycznym modelu nauki i filozofii.

Według Teilharda de Chardin punkt alfa całej rzeczywistości różnicując się wytwarza sferę materialną, nad którą z kolei tworzy się sfera organizmów, jako skupisk doskonałej zróżnicowanych i zorganizowanych. Rozwój tej sfery idzie w kierunku wytworzenia psychiki. Pojawiają się lakie właśnie zróżnicowania, organizmy obdarzone życiem psychicznym, stanowiące sferę ludzką. Ta sfera dąży do wytworzenia najdoskonalszej psychiki. Psychika ta została wytworzona. Jest nią Chrystus. Analizując osobę Chrystusa wykrywamy momenty nie dające się wytłumaczyć ewolucją od punktu alfa do psychiki. Wykrywamy więc, że Chrystus skupia w sobie także momenty sfery wyższej, wypływającej z punktu omega, który jest Bogiem. Cała więc rzeczywistość dzieje się między najniższym punktem alfa i najwyższym punktem omega.

Ta jednolitość obrazu świata w pracach Teilharda i stwierdzenie, że sama rzeczywistość jest ewolucyjnie jednolita, ma już naturę rozstrzygnięć światopoglądowych. Jest daleko poza nauką i poza filozofią. Lecz właśnie ludzie potrzebują światopoglądów. Owszem, nie wyklucza to jednak badań w uporządkowanych zespołach zagadnień.

Guardini uprawia analizy wyłącznie światopoglądowe, łączące w jedną całość ujęcia filozofii, psychologii, teologii, i na tym terenie rozstrzyga, kim jest osoba ludzka. Łączy głównie filozofię z teologią i tę zbitkę każe uważać za stwierdzenie ontycznej budowy osoby. Buber donośnie przekonywa, że osobą jest się tylko wtedy, gdy drugiego człowieka przeżywamy jako uzasadnienie sensu naszego życia. Nie zawsze mamy takie przeżycie. Jesteśmy więc raz rzeczą, raz osobą. A to przeżycie drugiego osoby jako wartości uzyskujemy tylko wtedy, gdy nawiążemy do przenikającego wszechświat promienia miłości, wysyłanego przez Boskie centrum.

Mieszanka przeżyć, ujęć, bytowania, święci dziś swoje tryumfy na terenie problemu osoby ludzkiej.

Może dobrze się składa, w jakimś wymiarze kulturowym, że jesteśmy w przededniu 700-lecia poglądów dwu wielkich uczonych: Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Refleksja nad ich myślą ewentualnie może stać się impulsem do przemyślenia zawilej sprawy związków między teologią i filozofią, do wybrnięcia z zaułków funkcjonalizmu i aksjologicznego

istniejący byt konstytuuje relacja do osoby Boga) w artykule: M. Jaworski: „Człowiek a Bóg”, w: „Logos i ethos”, Kraków 1971, s. 115-128. Por. także pracę zbiorową pod redakcją M. Majki: „Współczesna filozofia człowieka” (skrypt dla studentów teologii), Wrocław 1973.

ustalania ontycznej zawartości, stanowiącej osobę ludzką. Aksjologia bowiem nie jest filozofią osoby.

Bonawentura czyni filozofię tylko racjonalnym elementem wiary. Uważa, że materialnym przedmiotem teologii jest to, w co chrześcijanin wierzy, a jej przedmiotem formalnym jest uczynienie tego, w co się wierzy, czymś wiarygodnym. Inaczej mówiąc, to, co poznawalne przez wiarę, należy uczynić czymś poznawalnym intelektualnie. Ten moment intelektualny w dziele Bonawentury jest filozofią przekształconą w teologię, w problem zrozumienia wiary. Owszem, należy rozumieć to, w co wierzymy. Jest to jednak zadanie człowieka, a nie filozofii.

Tomasz z Akwinu przede wszystkim bronił odrębności filozofii i teologii. Wychodząc z arystotelizmu musiał nie tylko dyskutować z całym nurtem augustyńskim, lecz także ze swym umiłowanym przyjacielem, augustynikiem Bonawenturą.

Broniąc dziś metodologicznej odrębności filozofii i teologii, usiłując wyrwać się z funkcjonalizmu i ujęć aksjologicznych w rozpoznawaniu, kim jest osoba ludzka, kontynuujemy jakże wiernie postawę badawczą Tomasza z Akwinu. Odróżniamy odpowiedź filozoficzną, według której osobę ludzką konstytuuje samodzielne istnienie rozumnych treści istotowych, i widzimy niezwykłą w kulturze rolę Objawienia oraz teologii, utrwalających w zespole wartości pierwszorzędną pozycję miłości i dobra. Tym dobrem jest przede wszystkim każde istnienie, a głównie istnienie osób, uszczęśliwiających człowieka darem miłości i zdolnych do przyjęcia miłości ze strony Boga i ludzi.

ODRÓŻNIENIE TEOLOGICZNEGO I FILOZOFICZNEGO UJĘCIA OSOBY LUDZKIEJ

Z powodu oddziaływania prac Sartre'a, Jaspersa, Heideggera, Rahnera, Teilharda de Chardina, Guardiniego, Bubera, jesteśmy uwikłani w funkcjonalizm i aksjologiczne ujęcia problemu osoby ludzkiej. Irracjonalnie przeciwstawiając się na ogół dziś tomizmowi, zaszokowani dominacją nauk szczegółowych, reklamowaną atrakcyjnością fenomenologii, egzystencjalizmu, strukturalizmu, wybierając analizy językowe przed filozofią, która — utraciwszy zaufanie — nie kształtuje na ogół współczesnej kultury umysłowej, przejęci ujawniającym się w świadomości zespolem przeżyć i wystraszeni tym, co dzieje się w podświadomości, zainteresowani w dużym stopniu sobą i swoją psychiką, przyzwyczajeni właśnie do śledzenia funkcjonowania w nas dziwnego świata doznań, wywoływanych własnościami rzeczy, które niekiedy są narkotykami, ratujemy się przed zanegowaniem siebie pilnym myśleniem o wartościach, których odpowiedź traktujemy nie tyle jako ocenę, ile raczej jako stwierdzenie, kim jesteśmy. Wieloznaczność wyrażenia: „kim jesteśmy” powoduje, że posługując się aksjologią wpadamy w funkcjonalizm uważając same zachowania i ich ocenę za ontyczną zawartość nas jako bytów. I nawet nie wiemy, że zostaliśmy oszukani, bo przecież funkcjonalistyczna od-

powieź oddaliła nas od prawdy. Nie stanowią nas zachowania. Są one bowiem zawsze zachowaniem się jakiegoś podmiotu. W języku Tomasza powiedzielibyśmy, że przypadłościom przyznano status istoty. Zostaliśmy oszukani, ponieważ nie jesteśmy tylko zespołem naszych zachowań i czyichś ocen.

Dodajmy, że przypadłością jest sartre'owska świadomość, relacja do transcendencji w ujęciach Jaspersa, relacja do Boga w pracach Rahnera, Eliadego czy do człowieka i Boga w tekstach Bubera. Przypadłością osoby są jej przeżycia, zachowania, jej podleganie kulturze i czasowi. Nie przypadłości wyznaczają nas jako istniejące byty, nie to, co w nas funkcjonuje, i nie to, co stanowi wartość uznaną w aktualnej kulturze.

Uwolnienie się od tych niedokładności, tak powszechnie powtarzanych, wymaga właśnie realizowanego tu podjęcia metodologicznej problematyki tematu osoby ludzkiej, co w tym wypadku stawia nas w centrum poszukiwania merytorycznych odpowiedzi.

Odpowiedź na pytanie, kim jest osoba ludzka jako byt, odpowiedź więc filozoficzna, wymaga wyraźnego odróżnienia jej od ujęcia aksjologicznego, zarówno naturalnego, jak i objawionego, często dziś utożsamionego z filozofią.

Teologia — powtórzmy — jest uporządkowanym wyjaśnieniem Objawienia. Tematem Objawienia są dzieje zbawienia jako zarazem propozycja i realizacja, gdy człowiek podejmie, sprawiane w nas przez Boga, osobowe relacje obecności i związanej z tym miłości.

Tłumacząc Objawienie teolog musi przede wszystkim przedstawić i wyjaśnić wartość zbawienia. Teologia, którą formułuje, jest z tego względu objawioną aksjologią.

Aby wyjaśnić interesującą go wartość, a jest ona zawsze wartością osoby, teolog z kolei musi przedstawić, kim jest osoba, kim jest Bóg, z którym wiążą człowieka relacje obecności i miłości, oraz musi określić, czym jest relacja.

Pytanie, czym coś jest, należy do filozofii. Filozof rozpoznaje ontyczną strukturę osoby. Analizując nieabsolutne istnienie bytów wykrywa ich przyczynę sprawczą, która jest Samoistnym Istnieniem, rozpoznaje relacje sprawcze między Bytami pierwszym i człowiekiem, wykrywa relacje osobowe między osobami ludzkimi. Nie wykrywa relacji osobowych między człowiekiem i sprawcą Przyczyną swego istnienia. O tym z Objawienia wie teolog.

Tylko teolog może omówić rzeczywistość osobowych relacji wiążących człowieka z Bogiem, gdyż tylko teolog jako teolog wie o tej rzeczywistości z Objawienia. Wie o niej filozof jako człowiek, a nie jako filozof.

Teolog ma do dyspozycji dwie możliwości: albo posłuży się filozofią jako odrębną dziedziną, opisującą sobie właściwymi metodami brakujące teologowi informacje, gdyż Objawienie chrześcijańskie nie przekazuje filozoficznej teorii człowieka, Boga i relacji, albo posłuży się Objawieniem. Posługując się Objawieniem w tłumaczeniu, czym coś jest, teolog,

który ma do dyspozycji informację o dziejach zbawienia, opisując człowieka musi mówić o zbawiającym nas Bogu, a opisując Boga musi mówić o zbawianiu człowieka. Stosuje wtedy tak zwany platoński opis bytu, co polega na tym, że omówienie danego bytu polega na opisywaniu jego przyczyny, a nie ontycznej zawartości danego bytu, samodzielnie istniejącego poza przyczynami. Platoński model filozofowania jest właśnie pomieszaniem filozofii z teologią, a przede wszystkim funkcjonalistycznym ujęciem osoby ludzkiej i osoby Boga, gdyż za istotę osoby uznaje to, co jest przypadłościową relacją między przyczyną i skutkiem.

Teologia sensu stricto jest więc objawioną aksjologią. Jest analizą objawionej wartości zbawienia. Teolog, aby dobrze wyjaśnić Objawienie, musi być poza tym filozofem. Filozof wyrozumowując, czym coś jest, nie musi być teologiem i jako filozof nigdy nim być nie może. Rozwiązując problemy filozoficzne nie korzysta z wiedzy objawionej. Teolog, jako teolog, wyjaśniając dzieje zbawienia uprawia objawioną aksjologię, która wymaga filozoficznej wiedzy o tym, co konstytuuje dany byt jako ten oto byt. Teolog musi być zarazem teologiem i filozofem.⁶

Teolog opisując osobę ludzką jako osobę, a więc teolog podejmujący problem filozoficzny, musi powtórzyć wiedzę filozofów. Natomiast opisując osobę jako zbawianą przez Boga, opisując ją więc na swym terenie objawionej aksjologii, teolog musi powtórzyć wiedzę objawioną.

Może powiedzieć, że np. najdoskonalszy i jedyny Bóg w swjej drugiej osobie Syna stał się człowiekiem, aby ujawnić swą miłość do ludzi, a zarazem zaprosić do osobistych z sobą kontaktów, które polegają na osobowej obecności Boga w człowieku i stąd na naszym udziale w wewnętrznym życiu Boga. Ten udział dzięki Chrystusowi, posłanemu przez Ojca, kształtuje w nas Duch Święty. Zareagowanie miłością na miłość Boga jedyne w Trójcy Osób jest istotą religijnego życia ludzi. Tej wiedzy nie ustala filozof. Tę wiedzę przekazuje teolog tłumaczący Objawienie.

Odróżnijmy więc wyraźnie dwie odpowiedzi:

1) Tłumaczona przez teologa, objawiona godność osoby ludzkiej polega na tym, że Bóg kocha człowieka. Bóg tak bardzo ceni i wyróżnia człowieka, że aż kocha go bezgranicznie i niezmiennie. Przychodzi, przebywa w osobie ludzkiej i daje jej udział w swym wewnętrznym życiu Trójcy Osób. Jest to dar, niczym nie uzasadniony ze strony osoby ludzkiej, uzasadniony wyłącznie wolnością Boga.

2) Tłumaczona przez filozofa, wyrozumowana godność osoby ludzkiej polega na tym, że porównując człowieka z innymi bytami rozpoznajemy go jako byt rozumny, posiadający więc szansę uzyskania wiedzy, mądrości i wykonania roztropnych działań. Ta szansa spełnia się, gdy istniejemy. Samodzielne istnienie rozumnych treści jest więc tym pierwszym

⁶ Szersze ujęcie prezentowanej tu teorii teologii por. w artykule: M. Gogacz: „Filozofia człowieka wobec teologii”, „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 11/1973), z.2.

czynnikiem ontycznym, który warunkuje uzyskanie wiedzy i mądrości oraz przeżycie miłości, którą według Objawienia obdarowuje nas Bóg, i którą — jak wiemy z doświadczenia — także człowiek czyni dla nas swym darem.

Godność osoby ludzkiej — według aksjologii objawionej — jest więc wyznaczona wyróżniającym człowieka darem zbawiającej miłości Bożej, a według aksjologii naturalnej jest oceną rozpoznanego przez nas metodami filozoficznymi samodzielnego istnienia i rozumności jako najdoskonalszych w bycie stworzonym czynników ontycznych, które konstytuując osobę ludzką dają jej szansę wiedzy, mądrości i miłości.

FILOZOFICZNE UJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ

Przedmiotem oceny już w ramach aksjologii zarówno objawionej, jak i naturalnej, jest istniejąca osoba ludzka. To, kim jest osoba jako osoba, ustala się w filozofii.

Rozważmy dla przykładu kilka takich ustaleń tylko od strony filozoficznej teorii transcendentálnych własności bytu jako istniejącego i od strony teorii jego przyczyn głównych. Dodajmy, że tak zorientowane zagadnienie jest próbą tomistycznej analizy osoby ludzkiej jako istniejącego bytu.

Filozof tomista bierze pod uwagę najpierw to, że — tak jak w wypadku każdego bytu — doświadczamy człowieka jako czegoś realnego i zarazem zmiennego. Ta zmienność wskazuje, że skoro człowiek nabywa różnych własności, to jest sam w sobie niepełny, ograniczony. Jest realny, lecz ograniczony. Filozof notujący te fakty stwierdza, że człowiek jest w swjej strukturze faktyczną realnością niepełną.

Wyrażając to w języku filozoficznym tomista powie, że człowiek jest ukonstytuowany zarazem z aktu istnienia, gdyż ono jest podstawową realnością, oraz z istoty, jako ograniczającej to istnienie możliwości. Istota, zaktualizowana w człowieku przez akt istnienia, czyni człowieka tym oto człowiekiem, ujętym gatunkowo, to znaczy należącym do zespołu ludzi. Ta istota jest duszą ludzką, ukonstytuowaną z realnych — gdyż zaktualizowanych przez istnienie — treści, które nazywamy formą, oraz z możliwości intelektualnej, dzięki której cała dusza jest rozumna. Forma, jako akt w warstwie występujących w bycie treści, razem z intelektualną możliwością, jest samodzielną substancją, gdy urealni ją istnienie jako swą istotę. W całej tej substancji znajduje się poza tym wnosząca szczegółowość możliwość materialna, dzięki której cała ta kompozycja ontyczna jest konkretnym człowiekiem. Stanowi więc człowieka istniejąca dusza rozumna oraz jednostkujące ciało, przez które rozumiemy zapodmiotowany w możliwości materialnej i razem z tą możliwością obecny w człowieku zespół przypadłości szczegółowych.

Tak ukonstytuowany człowiek jako osoba charakteryzuje się wewnętrzną jednością stanowiących go czynników ontycznych. Ta jedność nie jest w bycie odrębnym czynnikiem strukturalnym. Jest własnością

całej tej ontycznej kompozycji i znika razem z tworzywem ontycznym na rzecz właśnie jedności jako transcendentalnej własności.

Człowiek jako istniejący byt manifestuje innym bytom swoją realną wśród nich obecność. Manifestując tę obecność jest zarazem przez nie rozpoznany. Ta relacja między kimś poznającym naszą obecność wśród bytów, a samą osobą poznawaną, wyznacza w człowieku z kolei jego transcendentalną własność prawdy.

Manifestujący swoje istnienie człowiek, posiadający własność odczytanej przez byty swojej wśród nich obecności, może być odebrany pozytywnie lub negatywnie. Ma więc transcendentalną własność, którą nazywamy dobrem, własność uznania go lub odrzucenia.

Człowiek, będący metafizycznym dobrem (w ujęciu filozoficznym), może nie być uznany za dobro (w ujęciu aksjologicznym), gdy osoba rozpoznająca jego manifestujące się istnienie odczyta własność dobra nie w metafizyce, lecz w aksjologii. Niezależnie od wyniku oceny, osoba ludzka, jako istniejący byt i manifestujący swoje istnienie, pozostaje z innymi ludźmi w przypadłościowej relacji oceniającego odbioru.

Odbiór i ocena wyznaczają w danej osobie ludzkiej konieczne w niej jako bycie transcendentalne własności prawdy i dobra. Relacja osoby do innej osoby, która nas poznaje i ocenia, jest konieczna, gdy już urealniało nas istnienie, natomiast wynik oceny jest względny, gdyż zależy od aksjologicznie uwarunkowanej decyzji osoby oceniającej. Podobnie jest względny wynik poznania osoby, gdyż zależy od teorii filozofii, w świetle której odczytujemy i opisujemy byt ludzki.

Filozofowie wiedzą, że racją uniesprzeczniającą realność osoby ludzkiej jako bytu jest pierwsza przyczyna sprawcza istnienia osoby, przyczyna sprawcza, która zarazem tę osobę, manifestującą swoje istnienie, odbiera i akceptuje, dzięki czemu konstytuują się w istniejącej osobie jej transcendentalne własności jako istniejące, to znaczy jako tożsame z bytem w jego warstwie egzystencjalnej. Pozostaje poza tym treściowa warstwa osoby jako bytu.

Tę treściową warstwę danego bytu aktualizuje właściwy temu bytowi jego własny akt istnienia. Nie tworzy tej treści pierwsza przyczyna sprawcza ani przyczyna celowa, gdyż treści bytu są możliwością, które nie są bytem, lecz ograniczeniem w bycie danego aktu. Przyczyna sprawcza stwarza więc akt istnienia osoby ludzkiej, a zarazem powoduje konstytuowanie się w tym bycie jego własności transcendentalnych jako istniejących. Akt istnienia, współkomponujący się z istotą w danego człowieka, wyzwala lub aktualizuje ograniczające go treści istotowe. Przyczyna celowa powoduje konstytuowanie się wszystkich możliwościowych treści bytu jako tych oto, będących w tej właśnie warstwie treściowej istotą lub transcendentalnymi własnościami tej oto osoby jako bytu. Przyczyna celowa wyznacza wobec tego miarę i kierunek konstytuujących się w danej osobie treści. Wyznacza też miarę i kierunek rozpo-

znania oraz zaakceptowania człowieka, czyli wyznacza treściowe ukwalifikowanie transcendentalnych w osobie własności prawdy i dobra.

Przyczyna celowa nie jest przyczyną sprawczą. Przyczyna sprawcza nie może stwarzać możliwości, tej możliwości nie stwarza też przyczyna celowa. Ona tę możliwość tylko modyfikuje, gdy wyzwala ją w sobie akt istnienia. Przyczyna celowa nie będąc przyczyną sprawczą, a więc nie będąc samoistnym istnieniem, jest wobec tego jednym z bytów przygodnych. Jest — tak się wydaje — drugą osobą, drugim człowiekiem⁷, który powoduje z jednej strony właśnie to konstytuowanie się w nas istoty na miarę osoby ludzkiej i powoduje — z drugiej strony — ludzki wymiar oddziaływania transcendentalnych własności osoby jako bytu na inne osoby ludzkie.

Osoba, jako przyczyna celowa, oddziaływa więc na aktualizowaną przez stworzony akt istnienia istotę człowieka oraz na istotową stronę własności dobra i prawdy. Nie oddziaływa na istotę przypadłości, które, jak np. wysokość, zależą od innych niż osoby przyczyn celowych.

Wzajemne więc oddziaływanie na siebie osób ludzkich nie jest tylko przekazywaniem wiedzy lub nie pozostawiającym śladu spotkaniem. Jest zawsze takim oddziaływaniem, które powoduje wewnętrzną integrację, konstytuowanie się nas samych jako dobra, które czyni człowieka osobą zdolną do obdarowania dobrocią, gdy istotowy czynnik rozumności obroni nas przed zanegowaniem drugiego człowieka, gdy więc ustrzeże przed złą aksjologią. Jest to także oddziaływanie, które — będąc rozpoznaniem przez kogoś nas jako bytów i przez to wywoływaniem w nas własności prawdy — czyni nas osobami zdolnymi do kierowania się prawdą, właśnie tożsamą z bytem, z samą rzeczywistością, gdy, oczywiście, istotowy czynnik rozumności obroni nas przed utożsamieniem bytu z jego kulturowymi, a więc historycznymi i wyłącznie aksjologicznymi ujęciami.

Dodajmy, że istotowo uwarunkowaną potrzebą osób jest dobroć i mądrość, które — najkrócej mówiąc — polegają na rozumnym i pełnym miłości opowiedzeniu się zawsze po stronie człowieka, niekiedy nawet wbrew jakiejś filozoficznej lub teologicznej teorii.

W zakończeniu już tylko stwierdzenie, że gdy opowiadam się po stronie człowieka, to nie mogę być egzystencjalistą np. w wersji Sartre'a,

⁷ Teologicznie ujętą koncepcję osoby ludzkiej jako zinterioryzowanej przyczyny celowej por. w pracach: L.Kuc: „Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej”. „Studia Theologica Varsaviensia”, nr 10/1971, z.2, s.106-109; L.Kuc: „Odpowiedź człowieka na głoszone mu 'słowo Boże' w: „Teologia przepowiadania słowa Bożego”, Warszawa 1971, s.235-346; A.Zuberbier: „Relacja natura-nadprzyrodzoność”, Warszawa 1973, głównie s.117. Ten naukotwórczy pomysł teologów, łączących z aksjologią objawioną duży ładunek ujęć filozoficznych, usiłuję tu interpretować właśnie filozoficznie i ukazać rolę człowieka wobec innych ludzi jako oddziałujących na siebie ewentualnych przyczyn celowych. Szerszą wersję skróconej tu informacji por. w książce: M.Gogacz: „Wokół problemu osoby”, Warszawa 1974 (rozdział pt. „Ewentualna formuła tomistycznej wersji relacjonistycznego ujęcia osoby”).

którego doktryna polega na zanegowaniu drugiego człowieka dla uratowania niezależnej świadomości. Nie mogę też przyjąć ujęć Rahnera, który — utożsamiając antropologię filozoficzną z antropologią teologiczną — odczytuje człowieka wyłącznie aksjologicznie, gdyż człowiek jest czymś więcej niż tylko naszą o nim opinią lub nawet objawioną o nim opinią Pana Boga. Być teillardystą to zagubić odrębność osób na rzecz raczej bezosobowej sfery ludzkiej. Pozostaje mi być tomistą i — na szczęście — choć nim być. Jestem wtedy wraz z filozofią tomizmu egzystencjalnego po stronie dającego się w pełni uzasadnić humanizmu. Jestem po stronie osoby ludzkiej, tego, co najdoskonalsze wśród bytów stworzonych, osoby, którą Bóg wyróżnia darem miłości i którą my tym samym winniśmy obdarowywać.

Mieczysław Gogacz

DOPEŁNIANIE SIĘ CZY WALKA FILOZOFII ?

Stanisława Grabska

W artykule Mieczysława Gogacza „Godność osoby ludzkiej” wyróżnić należy dwa tematy. Jeden to przedstawienie jego koncepcji godności osoby ludzkiej. Przedstawienie to autor mieści w ramach tomizmu egzystencjalnego. Jednakże nie jest to jakieś streszczenie poglądów różnych tomistów, lecz własna oryginalna koncepcja autora. Nie będąc tomistą ani w ogóle filozofem, ale jedynie teologiem, nie będę z tą koncepcją polemizować, jakkolwiek nie bardzo ona do mnie przemawia. Artykuł powyższy zawiera jednak drugi jeszcze temat, zajmujący zresztą wiele miejsca. Jest to krytyka całej współczesnej kultury filozoficznej i teologicznej wraz z różnymi koncepcjami osoby ludzkiej i jej godności. Krytyka ta jest zarazem częścią swoistej apologii koncepcji tomistycznej. Autor przy pomocy wykluczenia innych metod jako niedostatecznych lub mylnych usiłuje wykazać, jakoby jedynie i wyłącznie teoria neotomistyczna spełniała warunki pełnego humanizmu i pełnej prawdziwości. Wszystkim innym zarzuca utożsamianie ujęcia z bytowaniem, pomieszanie filozofii z aksjologią (przy czym przez filozofię rozumie wyłącznie ontologię) oraz funkcjonalizm — co autor rozumie jako uznanie związków między bytami, ich własności i zależności między własnościami za jedyną rzeczywistość.

24

Gogacz pod kątem tych zarzutów przeanalizował teorie kilku wybra-

nych autorów, szereg prądów bez analizy i dowodu po prostu określił jako podlegające tym „błędom”, po czym dopiero przedstawił bardzo krótko własną koncepcję, kończąc stwierdzeniem, że chcąc być „po stronie człowieka”, musi odrzucić tak koncepcje Sartre’a, jak Rahnera czy Teilharda de Chardin, i pozostaje mu być tomistą.

Takie oświadczenie równa się ocenianiu wszystkich nietomistycznych teorii jako będących nie po stronie człowieka — więc albo dla człowieka obojętnych, albo wrogich. Nie bardzo to się godzi ze stwierdzonym uprzednio przez Gogacza faktem wyjątkowego zainteresowania współczesnej kultury dla człowieka, jego praw i jego godności. Postawa absolutnego odrzucenia dorobku współczesnej kultury, filozofii i teologii jako niehumanistycznych, bowiem nietomistycznych, nie ułatwia dialogu. Jeżeli tomiści, słusznie zresztą, domagają się miejsca we współczesnej kulturze dla swych dociekań, to niechże nie przyznają sobie miejsca jedyne i jedynie słusznego. Nikt nie neguje wielkich zasług św. Tomasa ani też wielkich zasług tomizmu egzystencjalnego z takimi nazwiskami, jak Maritain. Niewątpliwie teoria tomistyczna rozporządza narzędziem filozoficznym pozwalającym na ukazanie w sposób szczególnie wyraźny problemu samego istnienia, faktu istnienia, oraz na rozróżnienie między istnieniem a byciem „tym właśnie oto” — treścią danego istniejącego. Dzięki temu tomizm egzystencjalny ułatwił wybrnięcie ze ślepych zaułków esencjalizmu, ciążącego w sposób szczególnie wyraźny na teologii.

Nie przeczę, że typ rozważań oparty na tradycji tomistycznej może i dziś uzupełniać pomyślnie rozważania oparte na innych schematach metodologicznych, dostosowanych do innych zadań poznawczych. Gdyby Gogacz ograniczył się do wskazania na tę specyfikę „reflektora” metody tomistycznej i potrzebę tegoż obok innych, artykuł jego nie budziłby sprzeciwu. Lecz on zarzuca wszystkim innym „reflektorom”, że fałszują obraz i że podszywają się nieprawnie pod rolę, która im nie przysługuje, tj. rolę dawania odpowiedzi na pytanie, czym coś jest.

Otóż wydaje się, że Gogacz niedokładnie rozumie, jakie cele stawiają sobie dane nauki czy filozofie. I szuka w nich odpowiedzi na pytania, których one nie stawiają. Po czym zarzuca im, jakoby dawały odpowiedź na jego pytanie, na które odpowiedzi dawać nie zamierzały.

I to jest pierwszy błąd metodologiczny Gogacza. Przymierza on teorię po teorii do założeń tomizmu i stwierdza: „to nie to”. Oczywiście, że nie to, bo tym nigdy być nie miało.

Zwróćmy uwagę na zarzut „funkcjonalizmu”, stawiany przez autora współczesnej kulturze. Faktem jest, że interesują nas dziś dużo bardziej relacje między osobami, rzeczami, siłami, układami ludzi i zdarzeń, niż pytanie, czym coś jest w swej niezmiennej „istocie”. Po pierwsze, po kantowskiej krytyce poznania zdajemy sobie sprawę, że istota rzeczy jest dla nas tajemnicą i że nie wystarczy dać definicję lub zaszerego-

25