

MIECZYŚLAW GOGACZ

CZŁOWIEK I JEGO RELACJE
(materiały do filozofii człowieka)

© Mieczysław Gogacz

Akademia Teologii Katolickiej
WARSZAWA 1985

Spis treści

WSTĘP	7
1. METAFIZYCZNE UJĘCIE CZŁOWIEKA	9
1.1. Zarys metafizycznej teorii człowieka i relacji osobowych	10
1.1.1. Człowiek jako suma swych działań	10
1.1.2. Człowiek jako podmiot swych działań	10
1.1.3. Cechy i odmiany tomizmu	11
1.1.4. Tomistyczne ujęcie człowieka jako istniejącego bytu jednostkowego	13
1.1.5. Relacje osobowe	16
1.1.5.1. Osobowa relacja miłości	17
1.1.5.2. Osobowa relacja wiary	18
1.1.5.3. Osobowa relacja nadziei	19
1.1.5. Związek relacji osobowych z poznawaniem i decyzją	19
1.1.6. Metanoja i humanizm	21
1.2. Rozwinięcie teorii wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn człowieka (Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako przyczyn celowych istoty dusz ludzkich)	23
1.2.1.	23
1.2.2. Aktualny stan teorii aniołów	26
1.2.2.1.	26
1.2.2.2.	28
1.2.2.3.	28
1.2.2.4.	29
1.2.2.5.	29
1.2.3. Człowiek ujęty w aspekcie przyczyn	31
1.2.3.1. Ujęcie potoczne	31
1.2.3.2.	32
1.2.3.3. Wykrywanie przyczyn zewnętrznych człowieka	34
1.2.3.3.1.	34
1.2.3.3.2.	34
1.2.3.3.3.	35
1.2.3.3.	37
1.2.4. Identyfikacja przyczyn celowych człowieka	37
1.2.4.1. Przyczyny celowe ludzkiego ciała	37
1.2.4.2. Przyczyny celowe duszy człowieka	40
1.2.4.2.1.	42
1.2.5. Aniołowie jako zewnętrzne przyczyny celowe istoty dusz ludzkich. 43	
1.2.5.1.	43
1.2.5.2.	45

1.3. Problem przyczyn celowych	47
(Pogłębienie tematu konstytuowania się istoty człowieka)	47
1.3.1.	47
1.3.2.	48
1.3.2.1.	48
1.3.2.2.	49
1.3.2.3.	49
1.4. Problem relacji w filozofii średniowiecznej	51
(Aspekt historyczny i metafizyczny)	51
1.4.1. Relacje jako natura bytu i przedmiot metafizyki	51
1.4.1.1. Trzy metafizyki średniowiecza	51
1.4.1.2. Dwie koncepcje przedmiotu metafizyki i byt rozumiany jako przyczyna.	51
1.4.1.3. Dwie teorie relacji	52
1.4.1.4. Redukcja bytu jednostkowego do relacji	52
1.4.1.5. Redukcja wszystkich relacji do relacji myślnych	53
1.4.1.7. Cechy neoplatonizmu	54
1.4.1.8. Dominacja metafizyki relacji	55
1.4.2. Relacje jako przypadłości bytu jednostkowego stanowiącego przedmiot metafizyki	56
1.4.2.1. Byt i jego własności jako podmioty relacji	56
1.4.2.2. Bytowa struktura relacji	56
1.4.3. Tradycyjny podział relacji	57
1.4.4. Podział relacji wynikający z ujęcia bytu jako istnienia i istoty	58
1.4.4.1. Relacje, identyfikowane na podstawie ich podmiotu i kresu, są transcendentalne i kategorialne	58
1.4.4.2.	58
1.4.4.2.1.	58
1.4.4.2.2.	59
1.4.4.2.3.	59
1.5. Program metafizyki człowieka	61
(Człowiek jako istniejący byt rozumny)	61
1.6. Aktualne w Polsce koncepcje człowieka	63
1.6.1. Dziewięć koncepcji człowieka	63
1.6.1.1.	63
1.6.1.2.	65
1.6.1.3.	65
1.6.1.4.	66
1.6.1.5.	67
1.6.1.6.	67
1.6.1.7.	67
1.6.1.8.	68
1.6.1.9.	68
1.6.2. Trzy koncepcje przedmiotu filozofii	71
1.6.2.1.	71
1.6.2.2.	72

1.6.2.3.	72
1.6.3. Dwie koncepcje metodologicznej struktury antropologii filozoficznej	73
1.6.3.1. Kosmologia człowieka	73
1.6.3.1.1. Ujęcie K. Kłósaka	73
1.6.3.1.2. Ujęcie A.B. Stępnia	76
1.6.3.4. Metafizyka człowieka	77
1.6.4. Zakończenie	78
2. RELACJA POSTĘPOWANIA	79
2.1. Filozoficznie ujęta etyka	80
2.2. Rozwinięcie filozoficznych aspektów etyki	82
(Uwagi do tematu wartości)	82
2.2.1.	82
2.2.2.	85
2.2.2.1.	85
2.2.2.2.	86
2.2.2.3.	89
2.2.2.4.	89
2.2.2.5.	90
2.3. Blaski i cienie etyki	91
2.3.1. Zagadnienie powinności moralnej ludzkich działań jako przedmiotu etyki	92
2.3.2. Zagadnienie wartości	95
2.3.3. Przedmiot etyki	96
2.4. Wartości osobowe w kulturze	98
2.4.1. Aksjologiczne i metafizyczne ujęcie relacji między wartościami i kulturą	98
2.4.1.1. Aksjologiczne ujęcie wartości	98
2.4.1.1.1.	98
2.4.1.1.2.	99
2.4.1.2. Metafizyczne ujęcie wartości	100
2.4.2. Bytowa pozycja wartości osobowych	101
2.4.2.1. Analiza koncepcji	101
2.4.2.2. Identyfikacja wartości osobowych	102
2.4.2.3. Konsekwencje spełniania wartości osobowych	104
2.4.3. Posługiwanie się kulturą dla wspomagania w trwaniu relacji osobowych	105
2.5. Humanizacja kultury	108
2.5.1.	108
2.5.2.	108
2.5.3.	109
2.5.4.	110
2.6. Zło i dobro	112
2.6.1. Natura i geneza dobra i zła	112
2.6.1.1. Przekonania potoczne	112
2.6.1.2. Refleksja metodologiczna	112

2.6.1.3. Ujęcie metafizyczne.....	113
2.6.1.4. Ujęcie aksjologiczne.....	115
2.6.1.5. Ujęcie teologiczne.....	117
2.6.3. Przeobrażenia zła i dobra.....	120
3. RELACJE POZNAWANIA.....	122
3.1. Prawdziwy świat człowieka.....	123
3.1.1. Myślenie wartościujące.....	123
3.1.2. Myślenie identyfikujące.....	123
3.1.2.1. Źródło idealizmu.....	124
3.1.2.2. Źródło realizmu.....	125
3.1.2.2.1. Myślenie relacjami.....	125
3.1.2.2.2. Myślenie substancjami.....	126
3.1.3. Relacje uobecniające.....	127
3.2. Krótki wykład teorii procesu poznania.....	128
3.3. Poznanie i teoria poznania.....	129
4. RELACJE OSOBOWE NA PRZYKŁADZIE METAFIZYCZNIĘ UJĘTEJ WSPÓLNOTY.....	132
4.1. Wspólnota i jej rozwój.....	133
4.1.1. Metafizyczne ujęcie wspólnoty.....	133
4.1.2. Metafizyczne ujęcie rozwoju.....	133
4.1.3. Inne koncepcje wspólnoty i rozwoju.....	134
4.2. Sens życia i wspólnota.....	136
4.2.1.....	136
4.2.2.....	137
4.2.3.....	138
4.2.4.....	138
4.2.5.....	139
4.2.6.....	139
4.3. Metafizyczne ujęcie rodziny.....	141
4.3.1. Wyodrębnienie aspektu metafizycznego.....	141
4.3.2. Drugorzędne czynniki strukturalne rodziny uznane za konieczne	143
4.3.3. Konieczne czynniki strukturalne realnie konstytuujące rodzinę ..	145
4.3.4. Podmioty więzi osobowych stanowiących rodzinę ..	148
4.3.4.1. Osoby ludzkie ..	148
4.3.4.2. Małżeństwo ..	149
4.3.4.3. Rodzicielstwo.....	150
4.3.4.3.1. Matka ..	151
4.3.4.3.2. Ojciec ..	151
4.3.5. Więzy osobowe jako konieczne czynniki strukturalne realnie konstytuujące rodzinę ..	152
4.3.5.1. Wiara.....	152
4.3.5.2. Nadzieja ..	152
4.3.5.3. Miłość ..	153
4.3.5.4. Związki między wiarą, nadzieją, miłością.....	153
4.3.5.5. Własności lub działania rodziny jako drugorzędne w rodzinie bliższe i dalsze czynniki strukturalne ..	154

4.3.5.5.1. Drugorzędne czynniki strukturalne bliższe.....	154
4.3.5.5.2. Drugorzędne czynniki strukturalne dalsze.....	155
4.3.5.6. Rola ojca w rodzinie	155
4.3.5.7. Rola matki w rodzinie.....	156
4.3.6. Uwagi uzupełniające metafizyczne ujęcie rodziny.....	156
4.3.6.1. Odróżnienie przyrodzonych więzi osobowych od więzi nadprzyrodzonych.....	156
4.3.6.2. Inne ujęcie metafizycznej struktury rodziny.....	157
4.3.6.3. Różnice między rodziną a innymi wspólnotami.....	158
4.3.7. Zakończenie	160
4.4. Nauczanie uniwersyteckie	161
4.4.1. Wersja J. Piepera poglądu Tomasza z Akwinu na nauczanie uniwersyteckie	161
4.4.2. Nauczanie uniwersyteckie jako osobowa relacja.....	162
4.4.2.1.	162
4.4.2.2.	164
4.4.3. Realizacja nauczania uniwersyteckiego.....	166
4.4.3.1. Nauczający	166
4.4.3.2. Nauczanie.....	167
4.4.3.2.1. Wykład.....	167
4.4.3.2.2. Seminarium.....	168
4.4.3.2.3. Egzamin	171
4.4.3.3. Słuchacz	172
4.4.4. Wyliczenie głównych cech nauczania uniwersyteckiego	173
4.4.5. Dopowiedzenie: Uniwersytet a inne szkoły wyższe.....	174
PUBLIKACJE AUTORA KSIĄŻKI Z ZAKRESU ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ.....	176
MAN AND HIS RELATIONS.....	178
(Summary)	178
PRZYPISY.....	179
ROZDZIAŁ 1	179
ROZDZIAŁ 2	179
ROZDZIAŁ 4	180

WSTĘP

Książka ta została pomyślana jako repetytorium do egzaminu z podstaw antropologii filozoficznej. Chodziło o to, aby studenci już zetknęli się z zespołem prac wyznaczających metafizyczną linię identyfikacji człowieka. Zebrano więc w książce materiały, ukazujące tę linię, a ponadto różnice między relacjami osobowymi i relacjami poznawczymi. Rozważanie tych różnic to z jednej strony precyzowanie metafizycznej linii analiz, z drugiej - to ożywianie bogatej w tomizmie i niewykorzystanej w antropologii filozoficznej teorii własności transcendentnych, podmiotujących - jak się okazuje - relacje osobowe, wspierane w trwaniu działaniami poznawczymi i decyzjami oraz wytworami, tych działań. Ożywianie tej problematyki z kolei zmusza nie tylko do reinterpretacji teorii wartości i jej miejsca w filozofii, lecz także do przemyślenia na nowo podstaw etyki i teorii pognania.

Jeżeli książka jest repetytorium podstaw antropologii filozoficznej, a więc materiałem do powtórzenia głównych wątków problemowych wykładu, poszukującego konsekwentnej formuły metafizycznej dla rozpoznawanej struktury bytowej relacji osobowych i poznawczych, dla wartości człowieka jako bytu, to niech [mi będzie wolno pozostawić w niej, w wielu jej rozdziałach, powtarzające się próby określania relacji osobowych, a w dwu rozdziałach dla przejrzystości myśli powtórzenie głównych tez tomizmu i tomistycznej filozofii człowieka. W dwu rozdziałach podjęty jest także ten sam problem wartości. W każdym z tych rozdziałów ma jednak trochę inną formułę. Niech pozostanie ta różnica. Może wywoła spór, polemikę, a wobec tego znowu powtarzanie metafizycznej analizy. Może ta wspólna refleksja, szersza niż wysiłek jednego intelektu, pozwoli na pełniejsze i zgodne z prawdą zidentyfikowanie człowieka w tym, że jest i kim jest.

Zebrane w książce materiały to dopiero droga do pełnego wykładu antropologii filozoficznej, ale już - tak sędzę - jednak droga, wyraźna w swej metafizycznej i tomistycznej linii. Materiały te, rozrzucone jako artykuły w czasopismach naukowych, nie stanowiły tej wyraźnej drogi. Były światłami, które nie ukazywały kierunku analizy. Zebrane razem wytyczają, jak na lotnisku, kierunek startu refleksji lub jej lądowanie na bezpiecznym obszarze realnie istniejącego bytu.

Inny zespół zagadnień obejmuje metafizyka człowieka i inny metafizyka osoby, mimo że człowiek zawsze jest osobą. W tej książce tematem dominującym jest metafizyka człowieka. Mówi się tu wprawdzie o osobie i o relacjach osobowych. Nie rozważa się jednak metafizyki osoby, ani w jej strukturze, ani w tematach i rozstrzygnięciach. Zagadnienie osoby podjąłem w książce pt. „Wokół problemu osoby” (Warszawa 1974). Książka pt. „Człowiek i jego relacje” chce służyć budowaniu tomistycznej metafizyki człowieka prostszej i bardziej konsekwentnej niż dostępne nam propozycje, zarazem wiernej człowiekowi

właśnie w tym, że jest i kim jest jako byt. Zwracam na to uwagę, aby wyjaśnić nieporozumienie, które polega na tym, że książkę „Wokół problemu osoby” odbierano jako wykład filozofii człowieka. Ujęcie człowieka jako osoby nie jest ujęciem człowieka jako człowieka. Aspekt człowieka jako człowieka teraz dopiero podejmuję. A właściwie wszedłem dopiero na drogę, która do metafizyki człowieka prowadzi.

Oby szybciej niż ja do metafizyki człowieka doszli studenci, egzaminowani z podstaw antropologii filozoficznej w oparciu o zebrane materiały, stanowiące tę książkę.

1. METAFIZYCZNE UJĘCIE CZŁOWIEKA

1.1. Zarys metafizycznej teorii człowieka i relacji osobowych

1.1.1. Człowiek jako suma swych działań

Dość powszechnie w naszej kulturze określa się człowieka jako świadomość lub wolność.

Określenie, że człowiek jest świadomością, lub wolnością, znaczy, że całą aktywność poznawczą i wolitywną, które są zawsze działaniem człowieka jako podmiotu, uznano za sam podmiot. Znaczy to dalej, że człowiek jako świadomość i wolność jest sumą działań, a więc sumą relacji, wyjaśniających to, do czego się odnoszą, a nie wyjaśnianych przez to, czego dotyczą, i kto jest ich autorem.

Stanowisko, według którego sama relacja określa co, do czego się odnosi, wyklucza różny od tej relacji jej podmiot. Ona sama jest zarazem działaniem i podmiotem tego działania. Jest czymś i zarazem tym czymś nie jest. Jest tożsamością przyczyny i skutku. Przyczyną bowiem działań jest samo to działanie, będące skutkiem siebie, będące więc jako skutek zarazem przyczyną.

Zidentyfikowanie człowieka jako świadomości lub wolności, jako więc sumy relacji, uznanych za samodzielny podmiot, ma źródło w tradycji platońskiej i neoplatońskiej, według których człowiek jest albo odbiciem wzoru, stałym odniesieniem do swego idealnego modelu, albo jest miejscem na linii odległości między krawcami kosmosu, sumą jedności i wielości, mierzoną podobieństwem do dobra i do Boga, jest czymś stanowiącym to podobieństwo, będące przecież relacją. Uznanie człowieka za świadomość jest w tej tradycji przewagą racjonalizmu. Uznanie człowieka za wolność jest w tej tradycji przewagą woluntaryzmu.

1.1.2. Człowiek jako podmiot swych działań

Dość powszechnie w naszej kulturze określa się człowieka także jako duchowo-cielesny byt jednostkowy, przejawiający swoje człowieczeństwo w rozumności i wolności. Rozumność pozwala samodzielnie poznawać, wolność pozwala podejmować decyzje, Poznanie umożliwia człowiekowi kierowanie się do prawdy, decyzje wiążą nas z dobrem.

Stanowisko, według którego określa relacje różny od niej jej podmiot i to, do czego relacja się odnosi, zmusza do uznania relacji, bodących działaniem bytów, za coś wtórnego, pochodnego, przyczynowanego przez dwa już istniejące byty. Zgodnie z tym stanowiskiem, człowiek nie jest sumą działań poznawczych, nie jest świadomością, ani nie jest sumą działań wolitywnych, nie jest wolnością. Człowiek tylko jest świadomy i wolny. W świadomości i wolności przejawia siebie, swoje człowieczeństwo, wyprzedzające te działania świadome i wolne ich duchowo-cielesnym podmiotem oraz tym, do czego się odnoszą.

Zidentyfikowanie człowieka jako samodzielnego podmiotu pochodzących od niego i niesamodzielných relacji, jako więc duchowo-cielesnego bytu jednostkowego, który przejawia swoje człowieczeństwo w rozumnej świadomości i wolności, który więc samodzielnie poznaje i podejmuje wolne decyzje, ma źródło w tradycji arystotelesowskiej, a dziś głównie w tradycji tomistycznej, różnej od arystotelizmu, gdyż opartej na rozumieniu bytu jako istniejącego, a nie będącego wyłącznie istotą, jako samokonstytuującą się treścią elementów duchowych i materialnych, które dla Arystotelesa są czymś realnym bez aktu istnienia..

Określenie człowieka jako duchowo-cielesnego bytu jednostkowego dość powszechne w naszej kulturze, wymaga więc także doprecyzowania z pozycji faktu istnienia, gdyż bez istnienia nic nie jest realne, ani to, co duchowe, ani to, co materialne.

1.1.3 Cechy i odmiany tomizmu

Aby zidentyfikować człowieka .Jako realnie istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, trzeba posłużyć się metodami badań, wyznaczonymi przez istniejący byt jednostkowy, pozwalającymi go ująć w aspekcie tego, że istnieje i tego, czym jest. Trzeba ująć go w jego realności i tożsamości. Taki sposób i przedmiot badań daje w wyniku metafizykę tomistyczną.

Powiedzmy wyraźniej, że tomizmem jest ta filozofia, w której identyfikuje się byty jako posiadające w sobie, niezależnie od naszego ich poznania, wewnętrzne przyczyny swej realności i tożsamości. Te wewnętrzne przyczyny są niepowtarzalnymi archai bytu jednostkowego, tego, z czego ten byt jest w stanowiących go elementach koniecznych, czyniących byt jednostkowy właśnie bytem realnym i tożsamym z sobą.

Drogą do takiej identyfikacji bytów jest, realistycznie interpretowane poznanie i ujawnianie przez byty jednostkowe ich nietożsamości z konstruowaną przez nas wiedzą.

Aby to był tomizm, wewnętrzne przyczyny bytu jednostkowego, ujmowanego więc dystrybutywnie, a nie kolektywnie, są zidentyfikowane najpierw jako istnienie, stanowiące wewnątrzbytowy powód jego realności i z kolei jako istota, stanowiąca wewnątrzbytowy powód jego tożsamości.

Takie zidentyfikowanie bytów wyklucza monizm jako tezę o wspólnym tworzywie bytów i stanowi odczytywanie ujawnianego przez byty pluralizmu, jako tezy o niepowtarzalnym w bycie zespole stanowiących go archai (istnienie i istota), komponujących się właśnie w jednostkowy byt o wewnętrznej jedności, która polega na współzależności archai, a nie na dowolnej ich addycji. Wszystkie te fakty prowadzą do mniej czytelnego, lecz dającego się wyrozumować układu wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn bytu jednostkowego, do jego relacji z innymi bytami, do jego własności transcendentálních, wyznaczonych przez istnienie bytu, i do własności kategorialnych, wyznaczonych przez istotę bytu,

przede wszystkim jednak do jego istnienia scalającego układ archai i własności tego układu w jeden byt jednostkowy.

Ta rola istnienia w bycie powoduje, że tomizm w swej filozofii identyfikuje byt jako istniejący, będący jednością istnienia i istoty. Różnorodne jednak pojmowanie istnienia powoduje, że tomizm jawi się w kilku odmianach.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty w taki sposób, że istota wyznacza charakter bytu realizując model myślany przez Boga, a istnienie jest tylko sposobem zachowania się istoty, jej transcendentalną własnością lub relacją do Boga, podtrzymującego istotę w jej realnym istnieniu, czyni metafizykę tomizmem tradycyjnym, dopuszczającym ponadto odmiany realności takie jak możliwość, istota, pojęcie. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z arystotelizmem, neoplatonizmem, awicennizmem.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz ujęcie ogólne, oparte na informacji o bytach, czerpanej z nauk przyrodniczych i z innych filozofii, ujęcie weryfikowane twierdzeniami innych nauk i innych filozofii, a nie samymi bytami, dostarczającymi wprost informacji o tym, że są, i czym są, czyni metafizykę tomizmem lowańskim. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z naukami przyrodniczymi i ze szkotyzysem.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz analiza nie bytu, a tylko tego ujęcia, rozważanie więc tego, co poznane, jako miary i racji bytów istniejących, czyni metafizykę tomizmem transcendentalnym. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu poprzez szkotyzyzm z kantyzmem, fenomenologią, egzystencjalizmem.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty w taki sposób, że istnienie scala układ archai w jeden byt jednostkowy i że tylko realne istnienie, a nie myślenie, czyni byt istniejącym bytem, daje w wyniku metafizykę tomizmu egzystencjalnego. Widoczne jest tu usunięcie z tomizmu twierdzeń innych filozofii.

Ujęcie bytu, akcentujące w tomizmie egzystencjalnym istnienie jako akt, stwarzanie jako różne od tworzenia, czyli scalania wcześniej niż byt istniejących jego archai, istotowy a nie liniowy układ przyczyn, uparte, konsekwentne przestrzeganie nietożsamości przyczyny i skutku, wiedzy i bytu, monizmu i pluralizmu, własności i wartości, myślenie przyczynami a nie relacjami, celami, wartościami, czyni metafizykę tomizmu egzystencjalnego tomizmem konsekwentnym. W tym tomizmie trzeba już teraz dokonywać identyfikacji człowieka jako realnie istniejącego bytu jednostkowego.

Zauważmy też, że przez byt rozumiemy to, co realnie istnieje, że byty, rozważane w ich wewnętrznej zawartości są po prostu bytami. Dopiero rozważane ze względu na ich działanie, relacje, funkcje, pełnione przez jedne byty wobec drugih, jawią się jako przyczyny i skutki. Układ tych przyczyn i skutków nie jest hierarchiczny - liniowy, lecz właśnie istotowy, gdyż konieczność bezpośredniego związku między przyczyną i skutkiem wyklucza hierarchię. Wyklucza ją także to, że istnienia może udzielać samoistny byt pierwszy, którego w stwarzaniu istnienia nie może zastąpić żadna przyczyna pośrednia.

1.1.4. Tomistyczne ujęcie człowieka jako istniejącego bytu jednostkowego

Korzystając ze wszystkich wymienionych tu ustaleń, wypracowanych przez wieki w filozoficznej refleksji ludzi, można uzyskać zgodny z faktami, konsekwentnie tomistyczny opis człowieka.

1.1.4.1. Wewnętrzne przyczyny człowieka jako bytu

Doświadczamy tego, że otaczający nas ludzie nie są złudzeniem, poglądem, teorią, fikcją. Doświadczamy ich jako realnie istniejących jednostek. Ponieważ są realni, mają wobec tego w sobie - współstanowiącą każdego człowieka - przyczynę realności, którą nazywamy istnieniem. Tą przyczyną nie jest nasze, wyodrębniające człowieka poznanie. To nie ludzka świadomość, pobudzona danymi hyletycznymi, konstytuuje człowieka. W samym człowieku, niezależnie od naszego poznania i od naszej wiedzy, jest współtworzące go, urealniające istnienie, bez którego byłby właśnie złudzeniem, poglądem, teorią, fikcją.

Ten realny człowiek nie jest jednak wyłącznie istnieniem. Także przecież działa. A ponieważ działania nie bytują bez podmiotu, którym zawsze jest możliwość, tym podmiotem działań nie jest istnienie, będące aktem, czymś faktycznym, zapoczątkowującym człowieka jako zrealizowanie 50, lecz tym podmiotem działań jest w człowieku istota, różna od istnienia i razem z tym istnieniem współstanowiąca człowieka jako ważny, identyfikujący go zespół możliwości.

Działania człowieka i to, że jest widzialny, że pracuje, myśli, decyduje, rozwija się, dorasta, zmienia, wskazują, że stanowiący istotę człowieka zespół możliwościowy jest złożony. Jest więc istotą człowieka zarówno możliwość duchowa, podmiotująca myślenie i decyzję, jak i możliwość materialna, podmiotująca widzialność i fizyczne własności.

Obie te możliwości są aktualizowane przez formę jako akt, który scalając te możliwości razem z nimi stanowią istotę, urealnianą przez akt istnienia. Gdyby nie było formy w istocie człowieka, jako zasady aktualizującej możliwość, istnienie musiałoby być aktem możliwości nieaktualnej i nieokreślonej, niescalanej w typowo ludzki zespół możliwości. Musiałoby być aktem czegoś nieaktualnego, wprost nicości, co jest absurdalne lub musiałoby być aktem możliwości nieokreślonej, co wprowadzałoby w monizm, w tezę o wcześniejszym niż byty jednostkowe ich wspólnym tworzywie. Forma więc, jako akt możliwościowy w obrębie istoty człowieka, razem z możliwością duchową, podmiotująca myślenie, i z możliwością materialną, podmiotująca własności fizyczne, stanowią wewnętrzne przyczyny istoty człowieka.

Istnienie jako akt urealniający człowieka i istota jako możliwość jednostkująca człowieka, wyznaczająca jego tożsamość, są wewnętrznymi przyczynami człowieka jako bytu.

Zastajemy to wszystko w człowieku, gdy identyfikujemy go jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, rozważany w jego bytowej zawartości.

Gdy tę wewnętrzną zawartość człowieka, jako bytu rozważamy w aspekcie genetycznym, wyjaśniając współzależność zawartych w nim elementów bytowych, to musimy stwierdzić, że zapoczątkowuje człowieka akt istnienia, który aktualizuje w sobie proporcjonalny do siebie akt formy o charakterze możliwości istotowej, gdyż tylko pod tym warunkiem nie powtarza siebie. Ta forma z kolei aktualizuje możliwość duchową i możliwość materialną.

Forma razem z możliwością duchową, jako podstawą myślenia i decyzji, stanowi duszę, gdy zaktualizowało ją w sobie istnienie.

Możliwość materialna razem z własnościami fizycznymi, będąc ich możliwościovym podmiotem, domagającym się formy jako istotowego aktu, stanowi ciało, samo w sobie niesamodzielne bez formy, a realne wtedy, gdy razem z duszą i poprzez nią urealni je akt istnienia, jednoczącego wszystkie te zaktualizowane elementy bytowe w jednostkowego człowieka.

Trzeba tu dodać, że podmiotowane przez możliwość duchową i możliwość materialną własności człowieka zarówno duchowe jak i fizyczne, należąc do obszaru człowieka jako bytu, są wobec istoty zewnętrzne, są przypadłościowe, nie od nich bowiem zależy to, że człowiek jest człowiekiem. Działania lub własności, takie jak myślenie i decyzje, ujawniają także aniołowie. Widzialność, prace, rozwój, dorastanie, zmiany, stwierdzamy też u zwierząt. Człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że stanowi go istnienie i istota, w której forma scala możliwość duchową i możliwość materialną, podmiotując przypadłości.

1.1.4.2. Zewnętrzne przyczyny człowieka jako bytu

Trzeba tu dodać, że zapoczątkowujące człowieka istnienie aktualizujące istotę, jest z tą istotą powiązane w bytową jedność. Istnienie przez aktualizację powoduje realność istoty. Istota jednostkuje istnienie. Są właśnie od siebie zależne. Ta zależność istnienia od istoty czyni istnienie właśnie czymś zależnym, czymś związanym z możliwością. Jako zależne i związane, to istnienie człowieka nie jest niezależne, niezwiązane, samoistne. Jest niesamoistne i dlatego musi mieć zewnętrzną wobec siebie przyczynę sprawczą, którą jest samo Istnienie, nie mające możliwości, a tym samym własności, pierwszy byt nie podlegający przyczynom, gdyż będąc samym istnieniem po prostu jest. Istnienie niesamoistne wskazuje, jako na swoją zewnętrzną przyczynę sprawczą, na Istnienie samoistne.

Inaczej jeszcze możemy to wykazać nawiązując wprost do stwierdzeń Arystotelesa i Tomasza.

Arystoteles uważał, że w substancji, komponującej się z formy i materii, forma jest racją realności i tego, czym jest substancja.

Tomasz z Akwinu zauważył, że forma nie może być zarazem racją realności i zawartości substancji, gdyż należąc do istoty substancji byłaby zarazem racją realności siebie. Byłaby zarazem przyczyną i skutkiem. Aby

uniknąć tego utożsamienia, Tomasz uznał istnienie za wewnętrzną w bycie przyczynę realności, a formę, gdy jest zmożnościowana, za wewnętrzną przyczynę tożsamości. Odróżnił przyczynę realności (istnienie) od urealnionego skutku (istota).

W tomizmie konsekwentnym akcentuje się dalej to, że odróżnienie w bycie istnienia od istoty nie uwalnia tego bytu od kolejnego utożsamienia przyczyny ze skutkiem. Istnienie jest przyczyną realności różnej od siebie istoty jako skutku, lecz należąc do wewnętrznego wyposażenia bytu byłoby także przyczyną realności siebie. Aby uniknąć tego utożsamienia, Tomasz przyjął zewnętrzną przyczynę sprawczą wewnątrzbytowego istnienia. Tą przyczyną jest Istnienie niezależne od przyczyn, nie sprawiające siebie, lecz samo z siebie bytujące. W odniesieniu więc do wewnątrzbytowego istnienia zachowano nietożsamość przyczyny i skutku,

Tej nietożsamości przyczyny i skutku nie przestrzega się w odniesieniu do istoty. Za Arystotelesem Tomasz z Akwinu i tomiści przyjmują, że forma jest racją tożsamości istoty. Owszem, jest racją tożsamości bytu, nie może być jednak racją tożsamości istoty, gdyż współstanowiąc istotę, byłaby racją tożsamości siebie. Musi być także skutkiem różnych od siebie przyczyn, wyznaczających jej bytową kompozycję, jako właściwą np. człowiekowi, powodującą jego tożsamość. Tymi przyczynami zewnętrznymi ukomponowania się istoty, jako tożsamościującej byt jednostkowy, są przyczyny celowe. Nie są to cele istniejących bytów jako ich zadania. Są to byty przygodne, współpracujące z przyczyną sprawczą przy powstawaniu bytu. Przyczyna sprawcza stwarza istnienie, to zapoczątkowujące byt istnienie aktualizuje w sobie całą istotową możliwość której ukomponowanie się w istotę, np. człowieka, wyznaczają przyczyny celowe.

1.1.4.3. Przyczyny celowe istoty duszy i istoty ciała

Identyfikując zewnętrzne przyczyny celowe istoty człowieka, odróżniamy przyczyny celowe istoty duszy i istoty ciała.

Ciało ludzkie, rozważane w swej bytowej zawartości, jest zespołem przypadłości fizycznych, scalonych w organa cielesne, zapodmiotowanych w materii, będącej możliwością. Jest więc zarazem zespołem przypadłości i podmiotującej je materii jako możliwości. Jest z tego względu całością niesamodzielną wymagającą formy, jako zasady aktualizacji, która spełnia to zadanie istniejąc dzięki aktowi istnienia.

Ciało ludzkie, rozważane w aspekcie genetycznym, jest w istniejącej duszy przez nią aktualizowane jako możliwość materialna, której kompozycję z przypadłościami fizycznymi i istotę tych przypadłości powoduje przede wszystkim wniesiony w organizm matki kod, będący połączeniem wytworzonych przez rodziców tworzyw genetycznych. Zarazem tę kompozycję powodują takie byty przygodne lub przypadłości, jak tlen, powietrze, ciepło, słońce, woda, pożywienie. Ze względu na relacje do tych bytów przygodnych, możliwość

materialna, ożywiana przez duszę, wytwarza te organa, które pozwalają całemu człowiekowi oddychać, odżywiać się, żyć. Odniesienie ciał ludzkich, jak i zwierzęcych, do tych samych bytów jako przyczyn celowych powoduje, że organa cielesne ludzi i zwierząt są podobne. Nie są częścią tej samej przyrody. Są bytowo odrębne. Tylko poznawczo są podobne.

To, że ciało ludzkie powstaje w organizmie matki, która jest człowiekiem, ciało ludzkie kształtuje się w ludzkim środowisku, a w powiązaniu z duszą powstającego człowieka, staje się ciałem ludzkim.

Dusza ludzka, rozważana w swej bytowej zawartości, jest zaktualizowaną przez akt istnienia formą, która jako akt może komponować się z aktem istnienia tylko wtedy, gdy jest zmożnościowana. Posiada taką moźność duchową, gdyż wskazują na nią działania poznawcze i wolitywne: myślenie i decyzje.

Dusza ludzka, rozważana w aspekcie genetycznym, realna dzięki istnieniu, które ją aktualizuje jako formę zawierającą moźność duchową. Zawdzięcza swą istotową kompozycję, nie realność, wpływowi zewnętrznych przyczyn celowych, które są przygodnymi substancjami duchowymi. Ani ciało, ani rodzice nie są przyczynami istotowej kompozycji duszy, gdyż niezależność duszy w jej istnieniu od ciała wymaga proporcjonalnej zależności od bytu wyłącznie duchowego. Tylko więc aniołowie, jako również niezależne od ciała substancje duchowe, mogą wyznaczać istotowe ukonstituowanie się duszy ludzkiej.

Rodzice jako ludzie, jako istniejące duchowo-cielesne byty jednostkowe, mogą oddziaływać tym, czym są, swym człowieczeństwem, nigdy osobno duszą i osobno ciałem. Oddziałują przez kod genetyczny na ciało, przez organizm matki na ludzki charakter ciała, przez osobę matki i ojca na psychikę dziecka, ponieważ psychika jest ludzkim, przypadłościowym wyposażeniem realnej osoby, zespołem jej uczuć, wiedzy i skutków decyzji.

Sama osoba to jednostkowy byt rozumny i wolny, będący istnieniem skomponowanym z zaktualizowanymi przez siebie zespołami istotowej moźności, a więc moźnościową rozumnością i wolnością, jako podstawą czynności poznania i decyzji.

Gdy w zespole moźności znajdzie się materia, ta osoba jest człowiekiem. Dodajmy, że człowiek zawsze jest osobą.

1.1.5. Relacje osobowe

Osoby ludzkie, jako istniejące duchowo-cielesne byty jednostkowe, przejawiające swoje człowieczeństwo w rozumności i wolności, są wyposażone jak każdy byt we własności transcendentalne i kategoriałne.

Własności transcendentalne byt posiada ze względu na swoje istnienie. Są to jedność, odrębność, realność, prawda, dobro, piękno.

Własności kategoriałne byt posiada ze względu na swą istotę. W wypadku człowieka, gdy forma obejmuje moźność duchową, rozpoznajemy intelekt i wolę, doznawanie i działanie. Gdy forma obejmuje moźność materialną, rozpoznajemy

rozciągłość i widzialność, jakości, podlegający czasowi rozwój w postaci dorastania.

Cały człowiek ponadto nawiązuje z drugą osobą przypadłościowe relacje. Nawiązuje też relacje z rzeczami. Te relacje są tworzeniem w postaci pracy.

Osoba ludzka kontaktując się z ludźmi swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi przyczynuje relacje osobowe. Kontaktując się z ludźmi swą istotową możliwością duchową przyczynuje relacje poznawania i decyzji, związane z przypadłościami, wyznaczonymi przez możliwość materialną. Inaczej mówiąc, gdy osoba ludzka swym istnieniem i własnościami transcendentalnymi kontaktuje się także z istnieniem i własnościami transcendentalnymi innych osób, powstają relacje osobowe. Gdy natomiast osoba ludzka jakimkolwiek swym elementem bytowym kontaktuje się z intelektem i wolą innych osób, a więc z istotą i jej kategoriałnymi własnościami, powstają relacje poznawania i decyzji.

Relacje osobowe w swym bytowaniu i powodowanych skutkach zawsze są realne. Relacje poznania i decyzji w swym bytowaniu są realne, w swych skutkach są myślnie stanowiąc wytwory bądź czysto myślnie jak wiedza, teorie, nauki, bądź utrwalone w znakach fizycznych jak sztuka, technika.

Wśród relacji osobowych, podstawowe są te, które wywołały osoby swym istnieniem, prawdą i dobrem.

1.1.5.1. Osobowa relacja miłości

Oddziałując na siebie swym istnieniem, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie z motywu wyłącznie istnienia. Jest więc całkowicie bezinteresowne. Jest w pełni miłością.

Ta miłość, jako życzliwość, akceptacja, współodpowiedniość, współupodobanie (*complacentia*) może mieć kilka odmian.

Gdy jest spotkaniem z powodu zgodności natur (*connaturalitas*), jest realizowana prawie przez wszystkie byty jako ich bezkolizyjne do siebie odniesienie.

Gdy jest spotkaniem, wywołanym percepcją zmysłową i emocjonalną, pobudzoną przez piękno (*concupiscibilitas*), jest realizowana przez byty jako dążenie do dobra, jednak nie zidentyfikowanego intelektualnie. Jest dążeniem do dobra dla mnie, a nie do dobra jako dobra. Jest więc nominacją czegokolwiek na pozycję dobra dla mnie.

Gdy jest spotkaniem, wywołanym poznaniem głównie intelektualnym, identyfikującym dobro jako dobro, jest realizowana przez osoby (*diiectio*). Dwie osoby, wywołujące w sobie tę odmianę miłości, mogą jej doznawać w wersji samowystarczalności (*actus et actus*) lub w wersji dopełnienia (*actus et potentia*). Doznając miłości (*diiectio*) w wersji samowystarczalności, dwie osoby przeżywają wtedy przyjaźń (*amicitia*). Jej znakiem jest radość przy spotkaniu, brak tęsknoty po rozstaniu. Doznając miłości (*dilectio*) w wersji dopełnienia, dwie osoby przeżywają miłość bądź wyrażającą się w okazywanej dobroci, trosce o

kogoś, pokorze w postaci służenia komuś (caritas), bądź miłością związaną z cierpieniem (amor). Ich znakiem jest radość przy spotkaniu i tęsknota po rozstaniu.

Gdy miłość osoby ludzkiej zostanie wywołana w nas przez osobę Boga, wtedy - stanowiąc dilectio - staje się agape. Znaczy to, że ze strony Boga jest przyjaźnią, a zarazem pełną dobroci troską o nas (amicitia et caritas), natomiast ze strony człowieka jest bolesną tęsknotą, głodem duszy, oczekiwaniem bezpośredniego spotkania w doświadczeniu mistycznym i w zbawieniu, jest wspomaganą wiarą i nadzieją pełnym amor.

1.1.5.2 Osobowa relacja wiary

Oddziałując na siebie swą własnością prawdy, dwie osoby wywołują w sobie relację wzajemnego otwarcia się na siebie, wprost uwierzenia sobie. Tę relację św. Tomasz właśnie nazywa wiarą.

Ta wiara, wiążąca dwie osoby ludzkie, jest w sensie podmiotowym, ze względu na człowieka, przystosowaniem najpierw jego intelektu i woli do drugiego człowieka, odbieranego dzięki poznawaniu jako prawda i zarazem dobro. Jest spotkaniem radującym o charakterze kontemplacji, która polega na tym, że zachwyt przenika wiedzę o dostępnej nam prawdzie osoby, o tym, czym ona jest, i że wiedza przenika zachwyt, czyniąc go rozumnym odniesieniom do osób.

Ta wiara w sensie przedmiotowym, ze względu na oddziałującą na nas osobę, jest wyposażeniem człowieka na miarę tej osoby, której wierzymy. Jest wniesieniem w nas tego, czym jest druga osoba, przystosowująca nas do siebie relacją wiary. Nie jest więc obojętne, komu uwierzyliśmy.

Wiara, wiążąca osobę człowieka z osobą Boga, jest w sensie przedmiotowym, jako oddziaływanie na nas Boga Jego aspektem prawdy, już religią. W naszym intelekcie i woli wywołuje ją Objawienie budząc pozytywne, akceptujące odniesienie do prawd religijnych. To odniesienie, wywołane objawioną prawdą w wersji przeciw kulturowej, jest słabe, narażone na zamięszenie teoriami i komentarzami. To odniesienie nie jest zarazem wywołane w istocie człowieka samą obecnością Boga. Bóg bowiem, jako osobowy byt rozumny, jest samoistnym Istnieniem bez możliwości i przypadłości. Jeżeli działa, jeżeli odnosi się do nas, jeżeli jest z nami związany relacją wiary, to w ten sposób, że jest całym swym bytem tam, gdzie działa. Działanie Boga to istnienie. Z tego względu, Bóg wiążąc się z nami relacją wiary po prostu jest w istocie człowieka, odrębny od nas bytowo, tylko obecny, powodując nasze najgłębsze do niego skierowanie. Ta obecność z kolei wnosi w intelekt i wolę, we władze człowieka, teologiczne cnoty wlane i owoce darów Ducha Świętego. Można powiedzieć, że religia jako nasze realne, osobowe relacje z Bogiem, wywołane obecnością Boga w istocie człowieka, wyzwala wiarę w intelekcie i woli, jako wiedzę o prawdzie i decyzję jej uznawania dla prawdomówności Doga. Z tego względu wiara religijna jest nie tylko wiedzą radującą, nie tylko więc kontemplacją. Jest adoracją realnie obecnego w nas Boga, dokonującą się w samej istocie osoby ludzkiej, głębiej niż w psychice, niż w doznaniach, w świadomości, wiedzy i decyzjach. Ten fakt

religii nigdy nie jest wątpliwy, gdy ukochamy Chrystusa. Wiedza i decyzje nie wywołują go i nie niszczą, raczej i tylko wywołują cierpienie.

Ta wiara w sensie podmiotowym, ze względu na to, jak przeżywa ją człowiek, wywołuje niepokoje intelektu i woli głównie wtedy, gdy człowieka zidentyfikuje się jako świadomość lub wolność. Wtedy człowiek, traktowany w swej istocie jako myślenie, rzeczywiście byłby autorem wiary, pojmowanej zresztą jako relacja poznawcza. Gdy jednak zidentyfikuje się człowieka jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym myślenie i decyzje są tylko przejawem jego człowieczeństwa, wiara jawi się jako realna relacja osobowa, wywołana w człowieku przez osoby ludzkie lub przez osobę Boga, oddziałujących jako byty własnością prawdy i dobra. W tej sytuacji myślenie i decyzja dotyczą tylko skutków wiary, tego, czy człowiek z niej skorzysta. Może nie skorzystać ze skutków wiary tak w człowieka, jak i w Boga. I tylko to odniesienie, można nazwać ateizmem. Ateizm więc na ogół przytrafia się tym ludziom, którzy pojmują człowieka jako świadomość i wolność.

1.1.5.3. Osobowa relacja nadziei

Nie jest więc obojętne, jak pojmujemy miłość i wiarę, jak identyfikujemy człowieka, nie jest też obojętne, w co i komu uwierzyliśmy.

W tej sytuacji jest nam potrzebna i wspomaga nas nadzieja, że człowiek i Bóg, w których uwierzyliśmy, zawsze będą dostępnym nam dobrem, które nie zawiedzie i pozostanie autentyczną prawdą. Na niej bowiem oparliśmy swój ludzki los.

I właśnie oddziałując na siebie swą własnością dobra, dwie osoby wywołują w sobie relację nadziei, że będzie im dostępne to, czym jest druga osoba, jej obecność akceptowana i wybrana, osobowe z nią powiązania, tak potrzebne wprost do życia jako właściwe środowisko osób, powiązanych z osobami miłością, wiarą i nadzieją. Wśród tych osób jest także osoba Boga.

1.1.5. Związek relacji osobowych z poznawaniem i decyzją

Dopowiedzmy już tylko, że w tak identyfikowanych relacjach osobowych miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocja. Nie jest psychiczną, czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem się pięknem, prawdą, dobrem, choć piękno, prawda, dobro mogą ją wspomagać. Nie jest biologicznym związkiem, mimo że ten związek może być jej znakiem. Jest spotkaniem osób w samym ich istnieniu. Nie niszczy miłości wiedza i decyzja, nawet nienawiść. Nic nie może jej zniszczyć. Zniszczenie miłości jest bowiem zarazem zniszczeniem człowieka w jego istnieniu psychicznym, nawet fizycznym. Pozostaje wtedy tylko dusza, całkowicie samotna, izolowana, wprost potępiona, gdy nie uratuje jej miłość Boga.

Podobnie wiara nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jej źródłem nie jest absolutystycznie pojęta wolność człowieka. Jej źródłem jest prawda, wiążąca osoby. Tej więzi nie zrywa wiedza i decyzja. Zrywa ją tylko próżność lub

pycha na drodze zrezygnowania z trwania wśród ludzi prawdy jako celu, wartości, szansy człowieka.

Także nadzieja nie jest usuwaniem nieufności, sprawdzaniem kogoś, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest wyborem czegoś niepewnego. Jest potrzebą naszego trwania wśród osób. Nie zrywa jej nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa ją ewentualnie zniszczenie dobra, czynienie zła.

Dopowiedzmy też, że relacje osobowe powstają w całym kontekście, którym jest osoba, w powiązaniu z jej własnościami także kategorialnymi, z różnymi spowodowanymi przez te własności relacjami. W relacjach osobowych liczy się przecież kategorialna relacja poznawania oraz relacja decyzji, wyznaczone przez rozumność i wolność. Poznawanie i decyzje nie wywołują relacji osobowych, natomiast wpływają na trwanie skutków tych relacji. Z tego względu mają udział w naszym szczęściu lub cierpieniu.

Doniosła w naszym życiu jest relacja poznawania. Jest ona realna w swym bytowaniu, jest natomiast myślna. w swych skutkach.

Gdy pojmie się człowieka jako świadomość, jako więc bytowo samodzielne działanie, wtedy to działanie na' mocy samodzielności staje się autorem poznania i wiedzy. Proces poznania przebiega od świadomości do bytów, w które świadomość wnosi konstruowane przez siebie treści uważając je za istotę tych bytów. Nazywa się to idealizmem.

Gdy pojmie się człowieka jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym racją samodzielności jest istnienie aktualizujące możliwość w postaci formy, wyzwalać rozumność i materialność, wtedy poznanie nie jest samodzielne, jest możliwościowe. To wymaga, aby proces poznania przebiegał od strony bytów w kierunku intelektu. Te byty są bowiem autorami poznania i wiedzy, a nie bierna rozumność. Jej względna aktywność dotyczy organizowania poznanych treści, nie wykracza poza obręb podmiotu, nie wnosi w byty tego, co człowiek zrozumiał. To właśnie byty wywołują rozumienia ich i wiedzę o nich. Nazywa się to realizmem.

Owszem, człowiek konstruuje wiedzę, ale to, co wie, nie jest istotą poznanych bytów. Ich istota jest autorem tego, co wiemy.

Należy wyraźnie odróżnić to, co przez nas konstruowane, od tego, co bytuje niezależnie od naszej działalności poznawczej. To, co bytuje, jest stwarzane przez Boga. To, co konstruowane z istniejących bytów w nowa. całość lub konstruowane z poznawczego ujęcia tych bytów, jest tworzone przez człowieka. To, co stworzone, ma w sobie istnienie jako przyczynę realności. To, co tworzone przez człowieka z bytów lub ujęć, jest jako wytwór tylko scalone nadaną mu przez nasze myślenie funkcją. Człowiek to byt realnie istniejący. Samochód to wytwór, który powstaje przez scalanie realnych bytów nadaną im funkcją.

Idealistyczna identyfikacja poznania wynika z potraktowania bytów jako wytworów, scalonych przez Boga z wcześniej istniejących tworzyw. Ten sam, inicjowany przez świadomość proces poznania jest stosowany do wytworów i do bytów.

Realistyczna identyfikacja poznania wynika z odróżnienia bytów od wytworów, stwarzania od tworzenia, bytowania od myślenia, tego, co istotne, od tego, co wtórne, przypadłościowe.

Poznanie jest przypadłościowe, tylko podmiotowane przez istotową. możliwość duchową i materialną. Nie jest samodzielne. Z tego względu człowiek nie jest tożsamy ze swym poznaniem, nie jest świadomością. Jest istniejącym bytem, który swe człowieczeństwo przejawia w rozumności, a ponadto w wolności.

1.1.6. Metanoja i humanizm

Jeżeli dzięki poznaniu i decyzjom, wyznaczonym przez rozumność i wolność, zabiegamy o trwanie relacji osobowych, wywołanych istnieniem, prawdą i dobrem osób, to stajemy wobec dwóch faktów: metanol i humanizmu.

Metanoja, która jest dosłownie zmianą myślenia, polega na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze, lepsze. Jest więc procesem kształcenia intelektu i wychowania woli. Jest kierowaniem się do prawdy i do dobra.

Humanizm wynika z metanoi, gdyż jest skutkiem działania człowieka. Jest jego wiernością prawdzie i dobru, a przez to jest zabieganiem o trwanie wśród ludzi osobowych relacji wiary i nadziei, zarazem miłości, wymagającej istnienia osób. W związku z tym jest obroną istnienia i życia ludzi. Jest także obroną typowo ludzkiego środowiska, właśnie miłości, wiary i nadziei. Jest przez to służbą ludziom, takim działaniem, w którym, ze względu na swą godność, człowiek jest celem działań, a nie środkiem do celów innych niż miłość do ludzi, wiara w człowieka i nadzieja, że będzie trwał w swym ludzkim środowisku osobowych relacji i osób.

Obrona tego właściwego środowiska osób, obrona istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary, nadziei, wymaga powodowania metanol a sama metanoja wymaga humanizmu, jako dominowania w kulturze prawdy i dobra. Humanizm więc, jako dominująca w kulturze postawa służby człowiekowi, wychowuje intelekt i wolę, powoduje ich metanoję, która z kolei jest gotowością do kierowania się ku temu, co słuszniejsze i lepsze.

Aby więc skutecznie bronić ludzkiego środowiska, powodować spotkanie ludzi w miłości, wierze, nadziei, trzeba zabiegać o zapewnienie każdemu człowiekowi kształcenia jego rozumności poprzez wiedzę aż do etapu mądrości oraz trzeba zabiegać o takie wychowanie jego wolności, aby wybierał to, co najlepsze. Kształcenie wymaga osób, które kształcą, gdyż mądrości i trafnych decyzji uczą nie teorie i podręczniki, lecz człowiek mądry, ukazujący w wiedzy to, co prawdziwe, a w celach, wartościach i ludziach to, co dobre.

Wymaga to wszystko zabiegania także o środki techniczne, administracyjne, instytucjonalne. Aby człowiek istniał, potrzebne jest chronienie jego istnienia i zdrowia, potrzebny jest pokój i leczenie. Aby człowiek rozwijał swoją rozumność, potrzebne są szkoły, uniwersytety, a w nich przede wszystkim humanistyka, filozofia, teologia, umożliwiające kontakt z realnymi bytami, także jednak technika, umożliwiająca książki, pojazdy, lekarstwa, domy, pożywienie,

dzieła sztuki. Aby człowiek usprawnił swoje decyzje w trafianiu na dobro, potrzebna mu jest obecność osób kochających i dobrych, potrzebna mu jest rodzina, małżeństwo, przyjaźń, naród, państwo. To także wymaga domów, dochodów, rzemiosł, szkół, urzędów, kościołów, sprawiedliwości, męstwa, szczerości, życzliwości, wrażliwej na potrzeby ludzi, na ich cierpienie, na ich radości, tęsknoty, trudności światopoglądowe i religijne, trudności ekonomiczne i administracyjne, prawne i towarzyskie, międzynarodowe, i międzyludzkie.

Potrzebna jest więc troska o chorych, ubogich, głodnych, uczących się, cierpiących, smutnych, bezdomnych, opuszczonych, podróżujących, uwięzionych, zaniedbanych, dotkniętych wątpliwościami, kryzysem miłości, wiary, nadziei, aby byli leczeni, aby mieli godne ludzi dochody, pożywienie, dostęp do wiedzy, aby łagodzone ich cierpienie, wywołano radość, aby mieli dom, spotkali życzliwych ludzi, opiekę w podróży, sprawiedliwe wyroki, prawną pomoc, aby weszli do wspólnot wspierających ich w zmartwieniach, aby w naszej wiedzy i dobroci przetrwali kryzysy.

Potrzebna jest też troska o zdrowych, zamożnych, zorganizowanych, wykształconych, pogodnych, radosnych, zaprzyjaźnionych, wolnych, bezpiecznych, cieszących się miłością, wiarą i zaufaniem, aby służyli innym tymi wartościami, aby ich nie niszczyli, lecz rozwijali, aby wzrastali w tym, co prawdziwe i dobre.

Aby więc ochronić miłość, wiarę, nadzieję, humanizm i człowieka, trzeba mądrze i życzliwie być obecnym właściwie wszędzie, na wszystkich polach spraw ludzkich, wszędzie, gdzie jest człowiek, gdzie wiąże ludzi miłość, wiara, nadzieja.

1.2. Rozwinięcie teorii wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn człowieka (Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako przyczyn celowych istoty dusz ludzkich)

1.2.1. Podstawowe terminy i problemy filozoficzne potrzebne i wystarczające do wyjaśnienia i rozwinięcia tematu. Przez filozofię rozumiem badanie tego wszystkiego, co czyni realność właśnie czymś realnym. Badanie filozoficzne polega więc na rozpoznawaniu w obrębie realności tych niezastąpionych czynników bytowych, które stanowią coś realnego, oraz tych bytów, które wpływają na wewnętrzną kompozycję tego, co realne. Te wewnętrzne czynniki bytowe są wobec tego koniecznym tworzywem bytu, a realne byty zewnętrzne, czyniąc daną kompozycję bytową czymś realnym i odrębnym, są jej koniecznym uwarunkowaniem. Inaczej mówiąc, filozofia poszukuje w tym, co realne, wewnętrznych przyczyn, stanowiących dany byt i tłumaczących jego realność oraz tożsamość, i poszukuje przyczyn zewnętrznych, uzasadniających realność i tożsamość danego bytu, jeżeli tym uzasadnieniem nie są do końca stanowiące go przyczyny wewnętrzne.

Konieczność w tym wypadku oznacza więc wystepowanie stanowiących daną realność i niezastąpionych w niej czynników bytowych oraz oznacza niepowtarzalność, a zarazem potrzebę relacji z tymi bytami, bez których realność i tożsamość danego bytu nie dają się uzasadnić.

Jakkolwiek filozofia jest rozpoznawaniem bytów i ich wewnętrznego ukonstytuowania ze stanowiących je przyczyn wewnętrznych, to jednak uzasadnienie twierdzeń filozoficznych nie polega na odwołaniu się do poznawania realności lub do elementów czyniących ją czymś poznawalnym. Poznawalność bytów lub ich poznawanie jest tylko początkiem i źródłem informacji, przekazywanej przez byt w relacji poznawania. Podmiotem relacji poznawania jest byt, jej kresem jest ktoś poznający, wynikiem poznania jest wiedza w postaci pojęć; sądów i wynikających z rozumowania wniosków. Uzasadnienie tych wniosków polega na ustaleniu, że nie zachodzi w nich tożsamość bytu i niebytu. Ta nietożsamość bytu i niebytu, nietożsamość poznającego z tym, co poznaje, jest podstawową informacją, uzyskaną w relacji poznawania. Dzięki tej nietożsamości bowiem w ogóle możliwe jest poznanie, jako ujęcie tego, co bytuje. Filozof może badać samo poznawanie, może jednak badać też to, co bytuje. Poszukuje wtedy tych czynników strukturalnych danego bytu, które wyznaczają jego realność i tożsamość, czynią go czymś różnym od wyników poznania, od drugiego bytu i niebytu.

Nietożsamość bytu z niebytem, nietożsamość danego bytu z innym bytem, czy wiedzą o bycie, o czym informuje byt przyczynujący relację poznawczą, wyznacza zespół odpowiedzi, które nazywamy pluralizmem. Pluralizm polega na tezie, że - zgodnie z naszym poznaniem, które zachodzi przecież tylko wtedy, gdy nasze ujęcie czegoś nie jest identyczne z tym, co ujmowane - realność lub rzeczywistość nie jest spójną całością, jednym bytem lub jednym tworzywem różnych bytów, lecz że jest zespołem bytów niepowtarzalnych, samodzielnych,

przyczynujących swoje własności i relacje, wiążące te byty z innymi bytami samodzielnymi.

O tym, że rzeczywistość jest zespołem niepowtarzalnych, samodzielnych bytów, własności tkwiących w tych bytach oraz relacji zachodzących między bytami, decyduje istnienie w każdym z tych bytów samodzielnych i niesamodzielnych (własności, relacji osobne, zapoczątkowujące realność tego bytu oraz aktualizujące w tym bycie tożsamujące byt czynniki treściowe istotne, właśnie konieczne, stanowiące z istnieniem tylko ten byt. Dzięki Istnieniu byty są faktycznie realne i odrębne. Nie są jednak izolowane. Łączy je układ różnorodnych relacji.

Identyfikując te byty na podstawie spełnianego przez nie działania i podlegania działaniom ustalamy, że pełnią one wobec siebie role przyczyny lub skutku, że są podmiotem przyczynującym relację lub są kresem odbierającym relację, że w tożsamościującej je treści zawierają rozumność lub jej nie zawierają, że ich istnienie, gdy podlega jednostkowaniu ze strony istoty, nie jest samoistne, to znaczy nie podlegające przyczynom, że wobec tego to istnienie, przyczynowane w bycie na sposób jednostkowania, musi mieć także przyczynę swej realności, że byt pełniący rolę przyczyny istnienia nie samoistnego jest Istnieniem samoistnym, w związku z tym nieuprzączynowanym, zewnętrznym wobec sprawionego przez siebie istnienia uprzączynowanego.

Byt samoistny, będąc wyłącznie Istnieniem, jest wobec tego przyczyną realności bytów uprzączynowanych przez udzielenie im istnienia. Nie jest zarazem przyczyną czynników tożsamujących dany byt. Są one wywoływane lub aktualizowane w bycie przez to uprzączynowane istnienie jako konsekwencja zawartej w nim relacji uprzączynowania.

Ta relacja uprzączynowania znajdując się wewnątrz danego bytu, jako jego współtworzywo razem z uprzączynowanym istnieniem i czynnikami tożsamościującymi, które wywołuje i w które się przekształca, jest relacją transcendentną, to znaczy zachodzącą wewnątrz danego bytu, odrębnego od innych dzięki wyznaczaniu przez istnienie realnego obszaru, wypełnionego tymi wewnętrznymi przyczynami i stanowiącego dany byt.

W swojej zawartości treściowej byty nie są jednakowe. Znaczą to, że udzielone im przez byt sprawczy ich istnienie (które aktualizuje w bycie tożsamujące go treści, rozwijane z realnego „uszkodzenia”, będącego wewnątrz danego bytu jego zależnością od przyczyny sprawczej), aktualizuje te treści w warunkach również zależności od przyczyn. Podleganie przyczynom jest bowiem statusem lub pozycją, właściwą bytom, które urealnia niesamoistne istnienie. Jeżeli więc to niesamoistne istnienie zależy w swym bytowaniu od samoistnego Istnienia, będącego przyczyną sprawczą odrębnego istnienia, stanowiącego razem z istotą współ- tworzywo uprzączynowanego bytu, to wobec tego istota, aktualizowana lub wywoływana w tym bycie przez akt istnienia, ma swoje źródło także w przyczynach zewnętrznych. Tym źródłem nie może być przyczyna sprawcza, która będąc samoistnym aktem Istnienia powoduje na sposób stwarzania wyłącznie akty istnienia. Nie może być przyczyną tego, czym nie jest. Nie może więc być przyczyną istot, jednostkujących istnienie poszczególnych bytów. To uprzączynowanie istot jednak zachodzi. Trzeba więc przyjąć, że

powodem realności istot jest stworzone przez samoistne Istnienie, obecne w danym bycie niesamoistne istnienie, które razem z istotą współstanowi byt, i że powodem tożsamości istot, tego, czym są, są zewnętrzne wobec danego bytu przyczyny celowe.

Identyfikując wśród bytów te, które z racji spełnianego działania są przyczynami, odróżniamy więc przyczynę sprawczą zewnętrzną wobec istnienia powiązanego w danym bycie z istotą oraz odróżniamy przyczynę celową zewnętrzną powodującą tożsamość istoty. Przyczyna celowa lub przyczyny celowe nigdy nie powodują realności istoty, ani jej aktualizacji, czyli wywołania jej obecności w bycie uprzączynowanym. Realność istoty powoduje wiążące się z nią w jeden byt jej istnienie. Przyczyny celowe wyznaczają tylko tożsamość tej istoty,

Należy, oczywiście, odróżnić przyczyny celowe od celu lub celów bliższych i ostatecznych realnie istniejącego bytu uprzączynowanego. Przyczyny celowe to samodzielne lecz niesamoistne byty, które razem z samoistną przyczyną sprawczą współsprawiają byt uprzączynowany, czyli przygodny. Nigdy przyczyną celową nie może być byt samoistny, tymi przyczynami celowymi są więc byty przygodne. Te byty, gdy już istnieją, dążą do określonych celów. Cel wobec tego jest tym, do czego dąży byt już istniejący. Natomiast przyczyną celową jest byt przygodny, współpracujący z samoistną przyczyną sprawczą nad ukonstytuowaniem się w spójną jedność tych przyczyn wewnętrznych, które stanowią ten oto, odrębny byt przygodny.

Identyfikując więc byty, wykrywamy, że są one samodzielne i niesamodzielne. Wśród bytów samodzielnych identyfikujemy byt samoistny. W związku z tym, byty samodzielne możemy nazywać bytami przygodnymi, uprzączynowanymi. Wśród bytów niesamodzielnych odróżniamy własności, tkwiące w bytach samodzielnych, a także relacje, wiążące z sobą dwa różne byty.

Relacje są transcendentalne, gdy wewnątrz danego bytu wiążą z sobą niesamodzielne przyczyny wewnętrzne, stanowiące ten byt. Mogą też być kategorialne, gdy łączą dwa już istniejące byty samodzielne. Tych powiązań może być jednak wiele. Dany byt może więc przączynować różnorodne relacje lub być odbiorcą (kresem) wielu relacji. Każdą relację identyfikujemy na podstawie podmiotu i kresu, z czego wynika, że tym podmiotem lub kresem relacji może być cały byt, jego istnienie, istota, w tej istocie forma, materia, każda zresztą możność, także własności bytów, będące transcendentaliami, np. jedność, prawda, dobro i inne, albo przypadłościami, takimi jak intelekt czynny, wola i te, które wymienia Arystoteles.

Właśnie relacje, będące działaniami podmiotów i powodujące w kresach podleganie działaniu, pozwalają te podmioty i kresy uznać za przyczyny i skutki.

Rzeczywistość więc jawi się nam najpierw jako suma bytów samodzielnych i niesamodzielnych, a wtórnie - ze względu na działania lub funkcje, pełnione przez jedne byty wobec drugich - jako układ przączyn i skutków. Byty, rozważane w zawartości, stanowiącej ich strukturę, nie są przączynami lub skutkami. Nazywamy je tak ze względu na ich funkcje lub relacje. Ich układ, jako przączyn i skutków nie jest hierarchiczny gdyż hierarchię wyklucza konieczność bezpośredniego związku między przączyną i skutkiem

oraz ten fakt, że istnienia może udzielić wyłącznie samoistny byt pierwszy. Znika hierarchia przyczyn pośrednich w powodowaniu istnienia. Wszystkie byty są wobec tego w równej „odległości. od sprawiającego ich istnienie bytu pierwszego.

Byt pierwszy, stwarzając różne od siebie istnienia uprzączybowane, zapoczątkowujące byt przygodny, nie przekracza granicy bytowego obszaru, stanowiącego ten byt, gdyż nie stanowi jego współtworzywa. Nie mogą bowiem znaleźć się w danym bycie dwa akty istnienia (istnienie samoistne i istnienie uprzączybowane) i wobec tego panteizm, jako tożsamość Boga i świata, jest absurdalny. Absurdalna też jest tożsamość dwu bytów przygodnych: samodzielnych - substancjalnych lub niesamodzielnych - przypadłościowych. O tej nietożsamości decyduje osobny dla danego bytu akt istnienia, aktualizujący możliwość jednostkującą tylko ten akt, z którym się wiąże w jeden, spójny byt.

Rzeczywistość, która właśnie jest układem przyczyn i skutków, dzięki relacjom daje się rozpoznać także jako właśnie zespół przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych.

Przyczyny wewnętrzne są również takie, że ich skutek, którym jest substancja, może zawierać rozumność. Jeżeli w tej substancji ponadto stwierdzimy obecność możliwości materialnej, to dany byt samodzielny jest człowiekiem. Istnienie człowieka, jak w każdym bycie, jest uprzączybowane pochodząc od samoistnej przyczyny sprawczej. Istota człowieka jest urealniana przez jej własne, obecne w człowieku istnienie, a zarazem w swej tożsamości jest wyznaczona przez przyczyny celowe. Wśród przyczyn celowych człowieka, którego istota jest rozumna i wobec tego duchowa, muszą znaleźć się samodzielne byty duchowe, jako proporcjonalne do dachowej struktury duszy tożsamociujące ją byty przygodne.

Pełne uprzączybowanie człowieka wymaga więc istnienia aniołów, jako celowych przyczyn istoty dusz ludzkich, urealnionych istnieniem, stworzonym przez samoistną przyczynę sprawczą.

1.2.2. Aktualny stan teorii aniołów

1.2.2.1. Przez teorię aniołów chcę w tej chwili rozumieć zespół twierdzeń lub rozumowań, z których wynika, że aniołowie istnieją lub nie istnieją. Termin „teoria” nie oznacza tu hipotezy i nie oznacza rozstrzygnięcia. Wskazuje jedynie na stan wiedzy o aniołach. Chodzi ponadto o wiedzę filozoficzną, a nie teologiczną.

W średniowieczu, tylko w nurcie refleksji Tomasza z Akwinu odróżniano wyraźnie teologię od filozofii wskazując na odrębny przedmiot badań obu tych nauk i na różne w nich typy analizy oraz sposoby argumentacji. W innych nurtach refleksji, to znaczy w neoplatonizmie, który wtedy dominował (nawet zresztą w okresie działalności naukowej Tomasza z Akwinu, gdyż jego filozofia została zrecypowana dopiero przez kulturę intelektualną XX wieku), przez filozofię rozumiano odwołujący się do rozumowań sposób wykładu objawionych prawd, w które należy wierzyć, Przedmiot ujęć filozoficznych i teologicznych był więc ten

sam, nawet ta sama była faktyczna argumentacja. Różnił filozofię od teologii właśnie tylko sposób wykładu. Odnosi się to może najwyraźniej do Bonawentury, lecz w każdym razie to samo mieszanie filozofii z teologią charakteryzuje neoplatonizm w każdej jego wersji.

Prawda o aniołach lub teoria aniołów jeszcze do dzisiaj podziela los neoplatońskiego mieszania filozofii z teologią. Jest nawet na ogół uważana wyłącznie za prawdę objawioną lub za teorię teologiczną, tylko wykładaną w języku filozoficznym. Nie ulega wątpliwości, że jest to prawda objawiona i że współczesna hermeneutyka teologiczna reinterpretuje tę prawdę na niekorzyść realnego istnienia aniołów jako bytów. Nie ulega też wątpliwości, że w filozofii nie podano wystarczających argumentów, że aniołowie faktycznie istnieją. Nie wynika jednak z tego, że takich argumentów nie można znaleźć.

Podjmując w tym studium temat istnienia aniołów, chcę właśnie wykazać w obrębie samej filozofii, w zespole zagadnienia przyczyn tłumaczących bytową strukturę człowieka, konieczność istnienia aniołów jako bytów przygodnych, które są zewnętrznymi przyczynami celowymi, warunkującymi istotową tożsamość dusz ludzkich współ stanowiących z ciałem jedność substancjalną, będącą człowiekiem. Inaczej mówiąc, bez aniołów, jako realnie istniejących bytów przygodnych, pełniących wobec istoty duszy ludzkiej rolę przyczyn celowych, nie jest możliwe w metafizyce człowieka wykazanie ukonstytuowania się danego bytu w osobę ludzką.

Aby w obrębie filozofii ukazać konieczność istnienia aniołów, trzeba właśnie odróżnić filozoficzną i teologiczną drogę badawczą, a przede wszystkim wyraźnie przestrzegać pozostawania w obszarze metafizyki poszukując dla człowieka, jako bytu przygodnego, tych przyczyn zewnętrznych, które są koniecznym warunkiem uzyskania przez niego jego istotowej tożsamości. Trzeba także odróżnić dotychczasową filozoficzną i teologiczną wiedzę o aniołach, aby można było dokładniej formułować rozważania filozoficzne.

W literaturze, dotyczącej aniołów, nieczęsto odróżnia się ujęcia filozoficzne od teologicznych. Nie chodzi zresztą w tym wypadku o referowanie tej literatury. Wystarczy, jeżeli stwierdzimy, że filozofowie na ogół nie podejmują dziś tematu aniołów. Jeżeli taki temat muszą uwzględnić, to raczej referują pogląd Tomasza z Akwinu, chyba najpełniej i najciekawiej prezentujący zagadnienie. Sami, w swojej refleksji filozoficznej, nie widzą miejsca dla takiego tematu. Natomiast teologowie dość często podejmują dziś temat aniołów. Nie nawiązują do informacji filozofów, a stosując swoje analizy teologiczne dochodzą do wniosku, że aniołowie nie istnieją jako byty, gdyż wypowiedzi o aniołach w Piśmie św. można zinterpretować jako hipostazowani z różnego typu sposobów przekazywania ludziom przez Boga Jego informacji, dotyczących zbawienia świata.

Powody, dla których filozofowie nie uwzględniają w swych analizach tematu aniołów, są dość proste. Podobnie łatwo ustalić, dlaczego teologowie reinterpreting Pismo św. w sensie negacji istnienia aniołów.

Filozofowie, budujący dziś swoje analizy na ujęciach Kartezjusza i Kanta, uprawiają głównie problemy teoriopoznawcze traktując je zarazem jako informację o rzeczywistości. Uzyskują swoje odpowiedzi w wyniku stosowania

relacji intelekt - przedmiot poznania, przypisując intelektowi, a nie bytom, rozstrzyganie, czym coś jest. W obszarze poznania, zapoczątkowanego przez dane hyletyczne, nie jawią się aniołowie. Intelekt nie może zetknąć się z nimi, jeżeli od tego, co materialne, przyjmuje informacje poprzez poznawcze władze zmysłowe, albo jeżeli tymi danymi hyletycznymi zostaje pobudzony do formułowania wiedzy. Sam intelekt, formułujący wiedzę w stanowiącym go obszarze bytowym, nie natrafia w sobie na aniołów. Problem aniołów nie występuje więc w teoriopoznawczej analizie Kanta, Husserla, Heideggera, strukturalistów, w większości więc dominujących dziś nurtów filozoficznych.

Filozofowie, budujący dziś swoje analizy na ujęciach filozofów starożytnych i średniowiecznych, stanowią dwie grupy:

1.2.2.2. Nawiązują do myśli Platona, Plotyna, Proklosa, Pseudo-Dionizego, Augustyna, Bonawentury łącząc z ich poglądami stanowisko Arystotelesa, Dunsza Szkota, Kajetana. Stosują więc w swych analizach relację: intelekt-przedmiot poznania, a zarazem arystotelesowską relację: byt-intelekt. Rozwiązują zagadnienia filozoficzne przy pomocy hierarchicznego układu bytów oraz posługują się rozpoznawaniem wewnętrznej zawartości bytu, znajdującego się na danym szczeblu drabiny hipostaz. Problem aniołów jawi się w awiceńskim modelu stopni inteligencji, wypełniających odległość między Bogiem a światem bytów, zawierających w swej istocie materię. Dochodzą też do problemu aniołów wiążąc informację objawioną z wynikami rozważań filozoficznych.

Widać tu wyraźnie, że problem aniołów jest rozwiązywany w metafizyce kosmosu, czerpanej z neoplatonizmu i filozofii Arystotelesa.

Dodajmy, że czysty neoplatonizm, to znaczy myśl Platona, poszerzona ujęciem Plotyna, Proklosa, Pseudo-Dionizego, występuje teraz tylko w teologii prawosławnej oraz stanowi zasadniczy nurt rozwiązań w kantyzmie, fenomenologii, egzystencjalizmie, strukturalizmie. Wątki arystotelesowskie, oparte na jego fizyce, raczej nie są kontynuowane. Do całości tradycji neoplatonsko-arystotelesowskiej nawiązują tylko - niestety - tradycyjni i mało precyzyjni teologowie.

1.2.2.3. Nawiązują też filozofowie do ujęć Arystotelesa, sięgając do jego metafizyki, a głównie do myśli Tomasza z Akwinu. Stosują w swych analizach relację poznawczą: byt-intelekt, czerpiąc z tej relacji informację, że nie zachodzi tożsamość poznanego bytu i wiedzy o nim, ujętej przez intelekt. Dochodzą do wniosku, że wiedza o bytach nie wyczerpuje się w pojęciach i że nie wystarczy analiza zawartości pojęć. Potrzebna jest analiza prawdy, będącej znaczeniem sądów oraz potrzebne są rozumowania zbudowane z sądów, przy pomocy których pełniej odczytujemy zawartość bytu. Problem aniołów nie zjawia się jednak wyraźnie w metafizyce bytu, gdyż do wytłumaczenia każdego bytu nie są konieczne substancje czysto duchowe.

Dodajmy więc, że problem aniołów rzeczywiście nie zjawia się w metafizyce każdego bytu. Problem ten można sformułować tylko w metafizyce zewnętrznych przyczyn człowieka. Tę metafizykę pragnę w tym studium zarysować. Filozofowie uprawiający wyłącznie metafizykę bytu właśnie pomijają

problem aniołów lub powtarzają historycznie dane rozwiązanie Tomasza z Akwinu.

1.2.2.4. Teologowie natomiast, budujący dziś swoje analizy na myśli Heideggera i Rahnera, Husserla i strukturalizmu, nie znajdują podstaw do sformułowania teorii aniołów, gdy sięgają do wątków filozoficznych tych autorów. Gdy, jak np. Rahner, zwiążą te wątki z teologią, mogliby podjąć temat aniołów, lecz aspekt antropologiczno-kosmiczny ich analiz odsuwa ich od tego problemu.

Teologowie, budujący dziś swoje analizy na współczesnej hermeneutyce, poszukują tak zwanego sensu wypowiedzi biblijnych i teologicznych. Poszukują po prostu historycznego i religijnego znaczenia terminów i symboli, w których! zostało przekazane Objawienie. Ta droga często kieruje ich do analiz filologicznych i do konfrontacji kultur, a nie do samej rzeczywistości. Terminy, symbole, język, kultura, są konstrukcjami ludzi. Stąd blisko już do wniosku, że np. aniołowie mogą stanowić symbol, wyrażający kierowanie do nas przez Boga jego informacji. W tej interpretacji i na tej drodze aniołowie przestają być realnymi bytami.

Powiedzmy wyraźnie, że nie można wykryć rozumowaniem istnienia aniołów właśnie w metafizyce tożsamej z teorią poznania, budowanej na relacji: intelekt-przedmiot poznania, w metafizyce bytowych stopni kosmosu, w metafizyce bytu jako bytu, w teologii nawiązującej do tradycji neoplatońskiej lub opartej na hermeneutyce. Istnienie aniołów można wykryć rozumowaniem w metafizyce zewnętrznych przyczyn człowieka. Nie może to być kosmologia człowieka, kompilacyjna - modna dziś - wielonurtowa antropologia filozoficzna, skupiająca odpowiedzi różnych dyscyplin filozoficznych, badających człowieka. Jediną drogą, tak się wydaje, do wykrycia istnienia aniołów jest trudne zidentyfikowanie ich jako przyczyn celowych istoty dusz ludzkich.

1.2.2.5. Uzupełnijmy te uwagi o aktualnym stanie teorii aniołów poglądem Tomasza z Akwinu, zestawionym z różnych. jego traktatów w jedną całość przez E. Gilsona.[1]

E. Gilson zwraca najpierw uwagę, że wypracowana przez Tomasza z Akwinu teoria aniołów nie jest wyłącznie teologiczna. „Wynika ona zarówno z astronomicznych rozważań na temat przyczyn ruchu sfer niebieskich, z teorii wyłaniających się z jedni odmian inteligencji, jak i z ujęć biblijnych. Jest ponadto uzupełnieniem teorii stopni bytów między człowiekiem i Bogiem, co wprowadza równowagę wobec stopni bytów między człowiekiem i samą materią. Teoria aniołów pozwala także pełniej zrozumieć człowieka, gdy właśnie naturę i działania człowieka porównujemy z naturą, i działaniami anioła.

Nawiązując do psalmu 103 Tomasz stwierdza, że objawione nam istnienie aniołów jako duchów jest zgodne z wynikami rozumowania: doskonałość świata wymaga istnienia bytów czysto duchowych, nie posiadających ciała. Według Gilsona, Tomasz nie stosuje tu argumentu z harmonii i symetrii kosmosu, przyjmuje natomiast tezę o hierarchii bytów. Każdemu jednak bytowi na danym szczeblu drabiny Bóg sam udziela istnienia. W drabinie bytów zaraz poniżej Boga

nie może znaleźć się ciało. Musi to być duch czysty, co pozwala nam „zstępować od najwyższej prostoty Boga do złożonej różnorodności ciał” [2]

Aniołowie nie mają ciała, gdyż poznając to, co niematerialne, nie mogą zawierać w sobie materii. Gdy poznają, ich intelekt przechodzi z możliwości do aktu. Zmieniają się więc przypadłościowe, a nie istotowo. Ich istota, będąca czystą formą, nie jest jednak sama z siebie, stanowi wobec tego możliwość wobec istnienia. Istnienie jako akt i istota jako możliwość są czynnikami bytowymi, stanowiącymi anioła. Nie mając w sobie materii, jako zasady jednostkującej, każdy anioł jest gatunkiem. Wielość tych gatunków wskazuje na doskonałość wszechświata pełniej niż wielość jednostek. Różnica między człowiekiem i aniołem polega na tym, że człowiek jest kompozycją istnienia i istoty, zbudowanej z formy i materii, podczas gdy anioł jest kompozycją istnienia i tylko formy. Bóg natomiast jest wyłącznie istnieniem. Teoria istnienia uwolniła teorię aniołów od hylemorfizmu.

Równowaga hierarchicznego kosmosu wymaga, aby aniołów nie było mniej niż bytów jednostkowych. Wielość aniołów można jednak uporządkować według ich działań, a głównie według sposobu, w jaki poznają.

Zgodnie ze swym sposobem poznania aniołowie stanowią trzy grupy:

- a) aniołowie poznający istoty bytów w Bogu jako ich celu,
- b) w przyczynach, w skutkach tych przyczyn, czyli w bytach stworzonych.

W każdej z tych grup są trzy zespoły:

a) Poznając cel wszechświata czyli dobroć Boga aniołowie jasno ją widzą i miłują (Serafini), widzą dobroć Boga pośrednio, nie w niej samej, lecz w jej stosowaniu (Cherubini), poznają decyzje i wyroki Boga (Trony).

b) Poznając przyczyny ze względu na cel nakazują wykonanie go (Panowania), udzielają przyczynom mocy sprawienia skutku (Moce), pilnują kierowania się do celu i bronią przed błędami (Potęgi).

c) Poznając cel i przyczyny dążenia do niego w skutkach stworzonych, czyli w bytach, aniołowie czuwają nad dobrem wspólnot (Księstwa) nad dobrem jednostek potrzebnych wspólnocie, jak np. wiara (Archaniołowie), nad osobistym dobrem jednostek (Aniołowie).

E. Gilson dodaje też, że według Tomasza z Akwinu aniołowie nie mogą poznawać tego, co ujmuje się zmysłami. Mogą poznawać tylko to, co daje się ujmować intelektem.

Zauważmy, że w teorii aniołów Tomasz z Akwinu nie stosuje konsekwentnie swej własnej teorii bytu, według której z powodu istnienia wprost udzielanego bytom przez Boga znika hierarchia bytów. Miesza twierdzenia filozofii z twierdzeniem teologii. Mówi o zstępującej, coraz mniej doskonałej istocie kolejnych grup aniołów, podczas gdy jest to tylko ich inna funkcja, inne zadanie. Ponadto całą teorię aniołów formułuje w metafizyce kosmosu, w metafizyce bytu i w metafizyce poznania. I może nie rozwijając bliżej teorii przyczyn celowych, a raczej nie identyfikując ich, przejął bardziej teorią przyczyn wzorczych, nie dostrzegł, że teorii istnienia aniołów należy szukać w metafizyce człowieka, a na jej obszarze - w teorii zewnętrznych przyczyn bytu.

1.2.3. Człowiek ujęty w aspekcie przyczyn

1.2.3.1. Ujęcie potoczne

W ujęciu potocznym wnioski tak zwanego poznania zmysłowego uważa się za odpowiedzi metafizyki, stosuje się na ogół metafizykę relacyjną, po platońsku ujmuje się człowieka od strony najpierw przyczyn zewnętrznych. Ujęcie potoczne nie jest więc wynikiem niezinterpretowanej obserwacji, lecz odbiorem człowieka w określonych teoriach, dominujących w aktualnej kulturze.

Obserwuje się narodziny człowieka, jego życie, śmierć. Obserwując narodziny człowieka, po prostu widzimy, że człowiek pochodzi od rodziców. Samo urodzenie człowieka od momentu poczęcia go przez rodziców aż do chwili opuszczenia przez dziecko organizmu matki uważamy za sprawienie człowieka, utworzenie go, wprost uprzyczynowanie. Widzimy ponadto, że człowiek jest kompozycją fizyczną, że po urodzeniu się jest bezbronny, bezradny, że jego życie zależy od opieki rodziców, że powoli uczy się wszystkiego, że przyjmuje najpierw od rodziców, potem od środowiska mowę, sposoby zachowania, zwyczaje, przekonania, że rozwija się, dojrzewa, wreszcie umiera, a po jakimś czasie bezpowrotnie obraca się w proch i pył. Zerwały się wszystkie kontakty, człowiek pojawił się, był, przestał istnieć.

To, co widzimy, jest postawą przekonania, że człowiek ma swój początek w rodzicach, że jest ciałem, które poprzez wzrok, słuch, dotyk, kontaktuje się z otoczeniem, że jego życie psychiczne jest wypadkową lub wynikiem powiązań z rodzicami, środowiskiem, szkołą, przyrodą, że stanowi człowieka to, czego się nauczył oraz to, co robi. Mówimy przecież, że ktoś jest np. mordercą lub bohaterem narodowym, izolujemy go lub czcimy, to znaczy jego odniesienie do ludzi lub wartości utożsamiamy z tym, kim jest. Mówimy też, że dane warunki uczyniły go innym człowiekiem. I nie jest jeszcze jasne, czy mówimy o zachowaniu się i działaniu człowieka, czy o samym człowieku, odbieranym jako zespół działań. Wreszcie śmierć, wywołaną chorobami lub wypadkiem, uważamy za pełne zniszczenie człowieka.

To właśnie, co widzimy, czynimy odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek. Odpowiadamy, że jest on tym, co o nim wiemy, co wyznaczyło w nim środowisko, rodzice, kultura. Znamy środowisko, rodziców, kulturę. Znamy więc zewnętrzne przyczyny człowieka. W oparciu o tę wiedzę i te przyczyny ustalamy, że człowiek pochodzi od rodziców, że jest tym, czego się nauczył, co przyjął więc od sprawiających go przyczyn zewnętrznych. Wyniki poznania, a więc twierdzenia o sposobie zdobywania wiedzy o człowieku uważamy za wiedzę o nim, układy odniesień człowieka do rodziców, środowiska, kultury, uznajemy za bytową zawartość człowieka, omawiamy związane z nim przyczyny zewnętrzne sądząc, że wyjaśniamy, kim jest człowiek. Właśnie mylimy poznanie z bytowaniem, relacje z ich podmiotem, przyczyny zewnętrzne z wewnętrzną zawartością człowieka.

Gdyby człowiek był tylko układem relacji lub odniesień, wiążących go z innymi bytami, nieustannie zmieniałyby się w tym, kim jest, gdy zmieniałyby się

otaczające go byty. Tymczasem człowiek pozostaje istotowo ten sam, zmienia się tylko jego wyposażenie psychiczne, zmieniają się jego własności i relacje.

Gdyby człowiek był tylko ciałem nawet wysoko i precyzyjnie zorganizowanym, odbijającym w sobie otaczające go byty i wywołujące w nim jego życie psychiczne, nie można by było wytłumaczyć jego rozumowań, różnych od niego, nie będących ciałem, lecz ujęciem ciała, ponadto ujęciem relacji, konsekwencji, prawdy, a więc refleksją z innych pozycji niż ciało. Gdyby człowiek był tylko ciałem, jego poznanie i bytowanie musiałyby być tym samym, to znaczy nie byłoby albo poznania, albo bytowania, gdyż coś nie może być czymś, np. poznaniem, i zarazem tym czymś nie być, np. być bytowaniem.

Wyjaśnienie człowieka w taki sposób, że mówimy o wszystkim, co go otacza, nie jest wyjaśnieniem człowieka w tym, co go wewnętrznie stanowi. Wewnętrzna, bytowa zawartość człowieka może dopiero wymagać nawet przyczyn zewnętrznych, lecz nie odwrotnie. Przyczyny zewnętrzne nie muszą powodować skutku, natomiast skutek, gdy badamy jego bytowa, zawartość, wymaga wyjaśnienia w przyczynach zewnętrznych.

Prawidłowa analiza człowieka musi się zacząć od rozpatrzenia tego, kim jest człowiek w swej wewnętrznej zawartości, w stanowiących go przyczynach wewnętrznych. Wtedy unikniemy myślenia relacyjnego, utożsamiania ujęć z bytowaniem lub teorii poznania z metafizyką, skorygujemy platoński sposób mówienia o przyczynach przed zanalizowaniem skutku.

Aby starannie omówić to, kim jest człowiek musimy uniknąć sygnalizowanych tu niedokładności.

1.2.3.2. Stanowiące człowieka przyczyny wewnętrzne

Przez przyczynę zawsze rozumiemy to, co jest powodem jakiegoś skutku, jeżeli ten skutek został sprawiony. Jeżeli wewnętrzną zawartość człowieka jako bytu nazywamy zespołem przyczyn wewnętrznych, to chcemy zaakcentować, że w człowieku jest to wszystko, co go powoduje, czym ostatecznie jest.

Jeżeli człowiek nie jest złudzeniem, fikcją, teorią, to stanowi realny zespół tego, czym jest. Jego realność musi mieć w nim swoje źródło, albo inaczej mówiąc, musi być w nim powód tego, że jest realny. Gdyby ten powód realności nie znajdował się w człowieku, człowiek musiałby nie być realny. Byliby wtedy właśnie złudzeniem, fikcją, teorią. Realność człowieka wynika więc z tego, że jest w nim powód realności, który nazywamy istnieniem. Wyposażony w swoje własne, stanowiące go istnienie, człowiek więc zawiera w sobie wewnętrzną przyczynę realności.

Właściwe człowiekowi istnienie, stanowiące zawartą w nim, wewnętrzną przyczynę realności, zapoczątkowuje człowiek czyniąc go czymś obecnym w zespole bytów rzeczywistych. To istnienie urealnia zarazem wszystko, co człowieka stanowi, gdyż bez istnienia, nic przecież nie jest realne. A człowiek nie jest tylko istnieniem. Nie tylko bowiem istnieje, lecz także jest widzialny, pracuje, myśli, rozwija się, dorasta, zmienia. Jego działania i zachowania, realne tylko wtedy, gdy znajdują się w obrębie zawartego w człowieku istnienia, są różne od istnienia i od bezpośredniego wyznaczającego je podmiotu. Oprócz więc istnienia,

wewnętrznie stanowi człowieka podmiot jego działań, nazywany istotą. Człowiek więc nie może być zespołem samych działań, gdyż działania zawsze są czyjeś, zawsze wyznaczone przyczyną. Istota jest obok istnienia wewnętrzną przyczyną człowieka. Stanowi ona powód tożsamości człowieka obok istnienia, które jest powodem realności. Człowiek nie może być zespołem samych działań także dlatego, że działania są relacjami, wyznaczonymi przez jakiś podmiot. Jeżeli istnieją relacje, to znajduje się w istniejącym człowieku także podmiot tych relacji, jego właśnie istota, stanowiąca razem z istnieniem wewnętrzne wyposażenie człowieka jako bytu.

Działania człowieka i ich odmiany wskazują na to, że istota jest w stanie podlegać tym działaniom, wywoływać je i przyjmować ich skutki, to znaczy odebrać to, co w danej relacji jakiś byt, z którymi relacja nas wiąże, wnosi w bytowy obszar człowieka. To, co wnosi, nie może być istotowe, gdyż istota jest wewnątrz człowieka i żadna jej „część” nie może przyjść z zewnątrz, gdy już istnieje, gdy jest w obrębie człowieka jako stanowiący go podmiot działań. Właśnie istota wyznaczyła relację. Już więc jest zupełna i realna dzięki aktualizującemu ją istnieniu. To, co otrzymuje, może być wyłącznie wtórne, drugorzędne, i - jak się mówi - przypadłościowe. Przypadłościowa wobec tego jest w człowieku widzialność, praca, myśl, rozwój, dorastanie, zmiana

Mogąc przyjmować przypadłościowe uzupełnienia istota jest tak zbudowana, że mogą się w niej zapodmiotować, znaleźć przypadłości. Ten stan nazywamy możliwością i rozumiemy przez możliwość czynnik coś ograniczający. To coś ograniczane nazywa się aktem. W obrębie istoty jest więc czynnik ograniczający coś i to, co daje się ograniczyć. Jest to akt, nazywany formą, w którym trwa możliwość, jeżeli ograniczanie jest zawsze ograniczaniem czegoś. Tak zbudowana istota, co wynika z jej zdolności do powodowania relacji i działań człowieka, jest układem formy i możliwości, jako wewnętrznych jej przyczyn. Forma i możliwość są wewnętrznymi przyczynami istoty. Istota i istnienie są wewnętrznymi przyczynami człowieka jako bytu.

Identyfikując możliwość formy, będącej zasadą lub przyczyną samoorganizacji istniejącego człowieka, dochodzimy do wniosku, że tą możliwością jest rozumność formy, gdyż formą jest dusza człowieka. Rozumna dusza, jako forma zawierająca rozumność, czyli podmiot nabywania wiedzy, ma w sobie ponadto materię, jako podmiot posiadania wymiarów, widzialności, podlegania przypadłościowemu rozwojowi. Materia łącznie z fizycznymi przypadłościami stanowi ciało. Ciałem ludzkim nie jest sama materia i nie są same przypadłości. To ciało jest zawsze zespołem przypadłości fizycznych łącznie z materią, jako ich bezpośrednim podmiotem, gdy ten podmiot-materię i fizyczne przypadłości zaktualizuje dusza, jako forma, czyli wyposażona w możliwościową rozumność zasada samoorganizacji istoty człowieka, zapoczątkowanego urealnianiem tę bytową całość istnieniem.

Człowiek jest więc wewnętrznie ukonstituowany z istnienia, jako wewnętrznej przyczyny realności oraz z istoty, jako wewnętrznej przyczyny tożsamości. Sama istota człowieka jest zbudowana z formy, jako zasady samoorganizacji oraz z dwu odmian możliwości: z możliwości będącej podmiotem intelektualnego poznawania oraz z możliwości będącej podmiotem przypadłości

fizycznych. Obie te możliwości są w formie i wywołują w niej jej jednostkowość, bytową niepowtarzalność, Z tego względu istota jest powodem tożsamości człowieka jako bytu. Pełni te funkcje i jest istotą, gdy zapoczątkowuje ją i ogarnia swą realnością akt istnienia, będący powodem właśnie realności człowieka.

Formę, jako zasadę samoorganizacji istoty, łącznie z możliwością intelektualną, jako podmiotem działań rozumnych oraz istnienie, urealnijające tak zbudowaną istotę człowieka, nazywamy duszą. Ciałem jest zaktualizowana przez duszę materia stanowiąca podmiot własności fizycznych człowieka, ta materia łącznie z własnościami fizycznymi. Krótko mówimy, że człowieka konstytuuje dusza i ciało. Są one więc, dusza i ciało, swoiście zbudowanymi przyczynami wewnętrznymi, stanowiącymi człowieka.

1.2.3.3. Wykrywanie przyczyn zewnętrznych człowieka.

Ustalenie wewnętrznej zawartości bytowej człowieka wymaga -w aspekcie rozważań przyczynowych - zastanowienia się nad związkami i zależnościami, zachodzącymi w człowieku między istnieniem i istotą, między formą i dwiema odmianami możliwości, w sumie - między duszą i ciałem.

1.2.3.3.1. Istnienie, urealnijające i zapoczątkowujące człowieka, tylko jemu właściwe i w nim zawarte, z racji tej pozycji podporządkuje sobie lub aktualizuje wszystko, co stanowi bytową zawartość człowieka. Z tego względu istota człowieka nie wyprzedza człowieka, nie na jej poza tym istnieniem, staje się aktualna zależnie od swego istnienia. Zawdzięcza istnieniu swoją realność, tej realności nabywa tkwiąc w istnieniu. Przeniknięta istnieniem wnosi w nie to, czym jest, a więc powód tożsamości. Czyni istnienie poprzez siebie istnieniem człowieka, to znaczy jednostkuje je, uzależnia od siebie, wiąże z sobą, przyczynuje związanie z sobą istnienia, aby być razem z istnieniem tym oto człowiekiem. Istnienie więc powoduje realność istoty, natomiast istota powoduje w istnieniu jego odrębność jako wyłącznie Istnienia tego człowieka. Istnienie jest przyczyną realności istoty, istota jest przyczyną jednostkowości lub tożsamości istnienia z wewnętrznym wyposażeniem człowieka jako bytu w powód jego realności. Istnienie, zapoczątkowujące człowieka, jest więc uprzączynowane przez istotę, lecz nie w aspekcie jego pojawienia się w człowieku. Jest uprzączynowane w jego odrębności i tożsamości z człowiekiem, w którym jest powodem , aktualności istoty. Istota jest uprzączynowana na w swej realności, zależna w swym pochodzeniu od istnienia.

Istnienie i istota, wzajemnie warunkując się w człowieku, są więc zależne od siebie jako przyczyn. Nie można powiedzieć, że są niezależne od żadnych przyczyn, że są samoistne. Istota jest w swej realności przyczynowana przez istnienie człowieka. A istnienie człowieka, zależne od istoty w aspekcie uzyskania odrębności, jest wobec tego zależne od przyczyn. Nie jest samoistne, gdyż samoistność polega na niezależności od przyczyn.

1.2.3.3.2. Istnienie człowieka, podlegające przyczynom, odbierające ich wpływ, zależne od nich, nie otrzymuje jednak od istoty swej realności. Nie jest

samoistne i w obrębie człowieka nic nie jest źródłem jego realności, gdyż właśnie ono udziela realności całej istocie człowieka. Jest jednak realne i zarazem niesamoistne. Jako coś niesamoistnego wymaga przyczyny sprawczej swej realności. Nie znajduje tej przyczyny w obrębie człowieka, musi więc ona znajdować się na zewnątrz człowieka.

Ponieważ istnienie człowieka nie jest samo z siebie, właśnie nie jest samoistne, jeżeli zależy od istoty powodującej w nim jego odrębność, a jest realne, to zależy od zewnętrznej wobec siebie przyczyny sprawczej.

Wykrywamy więc istniejącą przyczynę sprawczą istnień jednostkowanych istotami. A identyfikując tę przyczynę sprawczą rozpoznajemy ją w rozumowaniu, jako zewnętrzny wobec człowieka i wobec każdego niesamoistnego bytu, duchowy byt samoistny, ukonstytuowany z samego istnienia, nie zawierający więc w sobie możliwości, a w związku z tym przypadłości, które wymagają możliwości jako przyczynującego je podmiotu. Ten byt, będący samoistnym Istnieniem i dzięki temu nie podlegający przyczynom, jest wobec tego pierwszy, gdyż nie jest wyprzedzony żadnym bytem, i jest jedyny, gdyż samoistne istnienie, nie związane z żadnym jednostkującym je czynnikiem, jest po prostu zawsze tylko istnieniem, które nie może wystąpić w kilku numerycznie różnych powtórzeniach. Aby więc te powtórzone istnienia samoistne były odrębne, musiałyby zawierać w sobie czynnik różnicujący, który przecież jednostkując ten byt czyniłby go bytem niesamoistnym, zależnym od tego bytowego czynnika różnicującego. Samoistność, jako całkowita niezależność od czegokolwiek, jest pozycją bytową wyłącznie jednego bytu, który z tego powodu jest pierwszy i jedyny, gdyż wymagają go, jako swej przyczyny sprawczej, realne istnienia niesamoistne. Nie musi on sprawiać tych istnień. Jeżeli jednak są te istnienia nie samoistne, to wiemy, że tylko byt pierwszy i jedyny mógł być ich przyczyną sprawczą.

1.2.3.3.3. Istota człowieka z kolei, zależna od aktualizującego jej realność istnienia niesamoistnego, współstanowiąca z tym istnieniem człowieka, jest czymś także przyczynowanym. Nie jest wobec tego samoistna. Swoją realność zawdzięcza istnieniu, w które wnika jednostkując je i powodując jego odrębność. Wnika w nie i jest nim przeniknięta jako jednak struktura złożona, jako forma, zawierająca w sobie możliwościowy podmiot intelektualnego poznawania oraz możliwościowy podmiot własności fizycznych. Te dwa podmioty są odrębne, gdyż na ich odrębność wskazują dwa zespoły skutków relacji: rozumienie i fizyczność. Jeżeli istnienie przyczynuje tylko realność tak złożonej istoty, to możemy i musimy zapytać, jakie realne przyczyny spowodowały wewnętrzną budowę istoty.

Według metafizyki realnych bytów, każdy stan bytowy, każde działanie bytu, muszą mieć bytowy powód, uzasadniającą je realną przyczynę. Każdy też byt musi mieć albo przyczynę w innym bycie, albo musi być samoistny. Na te przyczyny trzeba wskazać, trzeba je zidentyfikować, gdyż bez tego dane twierdzenie jest tylko deklaracją. Twierdzenia metafizyki bowiem są wskazywaniem na byt, na jego realną zawartość, na warunkujące ją byty. Nie są tylko nosicielami dowolnych znaczeń.

Istnienie niesamoistne, współstanowiące z istotą człowieka, uprzączynowane przez Istnienie samoistne, sprawione przez ten byt pierwszy i jedyny, udzielając tego, co wynika z jego bytowej zawartości, mogło udzielić istocie tylko realności aktualizując ją w sobie, czyli wiążąc z sobą w realny byt. Inaczej mówiąc, niesamoistne istnienie człowieka, uprzączynowane więc przez byt pierwszy, zawiera w sobie realną zależność od istnienia samoistnego. Jest istnieniem, lecz właśnie uprzączynowanym. To uprzączynowanie, ta zależność od bytu pierwszego jest w tym stworzonym istnieniu, a przez nie w całym człowieku, transcendentalną relacją zależności od przyczyny sprawczej. Istnienie człowieka aktualizuje, jak gdyby rozwija w sobie tę relację zależności w całe wyposażenie możliwościowe, właśnie podstawowe, istotne i istotowe, jednostkujące to istnienie, czyniąc je wraz z tą aktualizowaną istotą o-kreślonym człowiekiem. To istnienie jednak urealnając i aktualizując istotę tylko to sprawia. Nie jest w stanie, zgodnie z tym, czym jest, zróżnicować tej istoty, uczynić ją formą, w której pojawia się rozumność i materialność.

Podobnie Istnienie samoistne, zgodnie z tym, co wynika z jego bytowej zawartości, może tylko sprawić istnienie, zależne od niego, może stworzyć istnienie niesamoistne, czyli uprzączynowane, noszące w sobie ślad pochodzenia. Nie wnikają ponadto w obszar stworzonego bytu, zatrzymując się na granicy tego bytu, gdyż nigdy dany byt nie może mieć w sobie dwu istnień (swojego istnienia stworzonego i istnienia samoistnego, bo byłby zarazem stworzony i absurdalnie samoistny czyli niestworzony), to Istnienie samoistne nie może aktualizować istoty niesamoistnego bytu, nie może zastąpić wyręczyć stworzonego istnienia w jego „czynności” aktualizowania istoty, a z kolei różnicowania jej w złożoną kompozycję formy, jednostkowanej rozumnością i materialnością.

Sam niesamoistny akt istnienia jest w obszarze zapoczątkowanego przez siebie bytu jedyną przyczyną, aktualizującą istotę: czyni ją czymś realnym, obecnym w bycie. Przenika ją, czyniąc ją całą realnym elementem człowieka i jest nią przeniknięty stając się osobnym istnieniem człowieka.

Jeżeli więc istota otrzymuje od związanego z nią istnienia tylko realność, a jest zróżnicowana, skomponowana, to muszą poza istnieniem człowieka i poza samoistnym Istnieniem znajdować się zewnętrzne wobec Istoty, jej istnienia i całego człowieka, osobne przyczyny, powodujące skutek bytowego zróżnicowania istoty.

Przyczyny te nie mogą znajdować się wewnątrz człowieka, gdyż współstanowiłyby z istnieniem i istotą wewnętrzną zawartość bytową człowieka. Nie może nimi być przyczyna sprawcza, która zresztą jest jedna, gdy tymczasem forma, rozumność i materia stanowiące istotę, domagają się przynajmniej trzech zewnętrznych przyczyn wewnętrznego zróżnicowania istoty. Przyczyny te nie mogą też być samoistne, jeżeli samoistny może być tylko jeden byt. Są więc bytami niesamoistnymi, są zewnętrzne wobec istoty człowieka i realnie istnieją. Nazywamy je przyczynami celowymi.

Przyczyny celowe - powtórzmy - nie są tym samym, co cel istniejącego bytu, realizowany przypadłościowe, gdyż cel jest czymś, ku czemu zmierzamy nawiązując z nim relację, wnoszącą jako wynik tego powiązania skutki przypadłościowe. Natomiast przyczyny celowe powodują istotne

ukonstituowanie się człowieka, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia, stworzony przez byt pierwszy.

Przyczyny celowe, działają więc łącznie z przyczyną sprawczą. Przyczyna sprawcza stwarza istnienie niesamoistne, które aktualizuje w sobie istotę. Przyczyny celowe powodują ukonstituowanie się tej istoty w określoną, niepowtarzalną istotę tego oto człowieka.

Wykrywamy więc istniejące przyczyny celowe istot, urealnionych nie samoistnym istnieniem.

1.2.3.3. Wiemy, więc, że istnieje zewnętrzna wobec niesamoistnego istnienia człowieka, sprawiająca to istnienie przyczyna sprawcza. Wiemy też, że istnieją zewnętrzne wobec istoty człowieka przyczyny celowe, powodujące w aktualizowanej przez istnienie niesamoistnej istocie jej swoiste zróżnicowanie, jej komponowanie się w istotę tego oto człowieka.

Przyczyna sprawcza nie stanowi głównego tematu tego studium. Nie będziemy więc dalej jej rozważać. Jej rola w uprzączynowaniu niesamoistnego istnienia jest zrozumiała i wystarczająco zarysowana. Ponadto przyczyna ta jest zidentyfikowana. Wiemy, że jest nią samoistne Istnienie, byt duchowy, pierwszy i jedyny.

Dużą natomiast trudność sprawia metafizykom identyfikowanie przyczyn celowych. Wiemy, że istnieją, że nie są celem człowieka, że nie są istnieniem samoistnym, lecz bytami przygodnymi. Które jednak z bytów przygodnych są przyczynami celowymi, niełatwo ustalić. Ta identyfikacja prowadzi jednak do wniosków o dużej randze ustaleń metafizycznych.

1.2.4. Identyfikacja przyczyn celowych człowieka

Istota człowieka, urealniona przez stworzone istnienie niesamoistne i przez to istnienie aktualizowana w człowieku, jest - jak już wiemy - formą przenikniętą możliwością rozumną, która przyczynuje przypadłości duchowe człowieka, i jest przenikniętą możliwością materialną, przyczynującą przypadłości fizyczne. Wynika to z rozpoznania istoty w aspekcie jej budowy, w ujęciu więc strukturalnym. W przyjętym tu aspekcie przyczynowym lub genetycznym zjawia się problem wykrycia i właśnie identyfikacji przyczyn, powodujących rozpoznaną budowę istoty.

Gdy posłużymy się terminami dusza i ciało, wtedy istnienie, forma i rozumność będą stanowiły duszę, natomiast materia i przypadłości fizyczne będą ciałem.

W identyfikowaniu wykrytych już przyczyn celowych, powodujących bytową budowę istoty człowieka, skorzystamy z rozróżnienia w człowieku duszy i ciała, gdyż analiza tego zespołu realnych faktów daje wyraźniejsze odpowiedzi.

1.2.4.1. Przyczyny celowe ludzkiego ciała

Ciało ludzkie jest sumą przypadłości lub własności fizycznych człowieka łącznie z ich podmiotem, jako zawartą w istocie przyczyną tych własności, to

znaczy łącznie z możliwością materialną. Nie jest to jednak kompozycja samodzielna, nie jest substancją, gdyż nie ma w sobie osobnej formy, jako zasady samoorganizacji. Ciało ludzkie jest współ twórczym człowieka i staje się realne, choć niesamodzielne, tylko wtedy, gdy zaktualizuje je istniejąca dusza jako forma, czyli zasada samoorganizacji całego bytowego wyposażenia istoty człowieka.

Jedno w człowieku istnienie powoduje realność zarówno duszy, jak i ciała. Aktualizuje formę i materię, które przyczyniają i podmiotowi ją swoje odrębne własności. Istnienie więc ogarnia i przenika całą zawartość bytową człowieka, wyodrębnia ją, wiąże z sobą jako niepowtarzalną całość, stanowiącą tego oto człowieka, odrębną jednostkę o rozumnej naturze, która z racji tej rozumnej natury, realnej dzięki istnieniu, jest osobą ludzką.

Ciało osoby ludzkiej, urealnione istnieniem podobnie jak dusza i poprzez nią, gdyż jest ona istniejącą formą aktualizującą w sobie materię, która przyczynia własności fizyczne, jest wobec tego niepowtarzalne i w związku z tym nie stanowi części przyrody, co głoszą dziś znowu filozofowie, przyrodnicy i teologowie[3].

Pogląd, że ciało ludzkie jest częścią przyrody, ma źródło w monistycznym traktowaniu przyrody jako tylko numerycznie różnych bytów, zbudowanych jednak z tego samego, materialnego tworzywa. Ma także źródło, podobnie jak monizm, w poznawczym ujęciu podobieństw w budowie i funkcjach ciał ludzkich, zwierzęcych i nawet roślinnych oraz w utożsamieniu tego, co poznaliśmy, z bytowaniem. W porządku poznania, owszem, ciała ludzkie i ciała zwierząt, ich funkcje i procesy, niekiedy wspólne dla całej przyrody, wydają się być te same, wprost identyczne. W porządku jednak bytowania są to ciała, funkcje i procesy, właściwe tylko temu człowiekowi, temu zwierzęciu i tej roślinie. Decyduje o tym właśnie istnienie, usamodzielniające człowieka, wyodrębniające go, oddzielające od innych bytów. I nie ma w tym człowieku części, które byłyby zarazem częścią innego bytu, np. zwierzęcia, gdyż nie byłoby wtedy osobno człowieka i zwierzęcia, czy rośliny. Byłby to jeden byt, zresztą absurdalny, który będąc człowiekiem, zarazem by nim nie był, stanowiąc zwierzę lub roślinę.

Stwierdzamy więc tylko poznawczo podobieństwo lub wprost identyczność ciał ludzi i zwierząt. W aspekcie bytowania są to niesprawdzalne do siebie, odrębne, niepowtarzalne czynniki strukturalne, obecne tylko w danym bycie, w którego istocie zawiera się materia.

Czynniki te jednak są podobne. Ciała ludzi i zwierząt są rzeczywiście do siebie podobne. To podobieństwo nie wynika jednak z tego, że ciała ludzi i zwierząt są zbudowane z tego samego tworzywa. Ciało ludzkie, jako materia i zapodmiotowane w niej własności fizyczne, nie jest częścią jakiejś wspólnej wszystkim ciałom materii. Nie ma takiej materii, gdyż nic nie może być realne bez formy i istnienia, co zmusza do bycia jednostkowym bytem, a nie wspólnym, powszechnym twórczym.

To podobieństwo ciał ludzi i zwierząt polega nie na wspólnocie materii w tych ciałach, lecz na pojawieniu się w tej materii, osobnej w każdym ciecie, właściwych danej jednostce przypadłości, przystosowanych tak samo, jak w innym ciecie, do tych samych bytów zewnętrznych, z którymi ciała ludzkie i

zwierzęce muszą być powiązane relacjami. Ciała ludzi i zwierząt, aby nie powodować zniszczenia człowieka, czy zwierzęcia, muszą być zespołem zapodmiotowanych w materii przypadłości, przystosowanych do pozytywnego kontaktu z powietrzem, ogniem, wodą, ziemią, słońcem, pożywieniem. Gdyby człowiek nie miał przypadłości fizycznych, pozytywnie kontaktujących go z powietrzem i pożywieniem, musiałby zginąć. Nie wytworzył np. przypadłości, pozwalających mu przejmować ogień. Wytworzył w sobie jednak przypadłości, chroniące go przed wodą i słońcem, a zarazem w pewnym stopniu czerpiące wodę i słońce.

Powietrze, ogień, woda, ziemia, słońce, zmusiły więc swoją naturą, tym, czym są, obecną w istocie człowieka materię do uprzyczynowania takich przypadłości, które pozwalają człowiekowi poprzez ciało pozostawać z tymi żywiołami i bytami w pozytywnie, bezkolizyjnie zachodzących relacjach. Te żywioły i byty są więc przyczynami celowymi ciała ludzkiego, gdyż wpłynęły na istotową budowę stanowiących je przypadłości, spowodowały ją, wyznaczyły.

To jednak, że ciało ludzkie jest ciałem ludzkim, pierwszorzędnie zależy od rodziców danego człowieka. Rodzice jednak, powodując spotkanie się i powiązanie wytworzonych w swym organizmie tworzyw fizycznych zapoczątkowujących ciało ludzkie, nie są przyczynami sprawczymi tego ciała. Przyczyną sprawczą ciała w sensie organizowania i rozwijania go jest dusza, aktualizowana w powstającym człowieku przez istnienie, które urealnił byt pierwszy. To stworzone istnienie aktualizując duszę, jako formę, która z kolei aktualizuje w sobie materię, ogarnia przekazane przez rodziców tworzywa fizyczne i umożliwia duszy komponowanie z nich własności fizycznych w taki sposób, że wywołana przez formę obecna w niej materia, podmiotu je w sobie te własności i przyczynuje ich powiązanie z sobą. Samą budowę istoty tych własności wyznaczają przyczyny celowe: pożywienie, powietrze, woda, ciepło, słońce, dostarczane embrionowi przez matkę. Matka i ojciec dziecka są przyczynami celowymi, a nie sprawczymi, zarówno wyodrębniających się w nich tworzyw fizycznych wchodzących w skład ciała dziecka, z kolei także tego ciała, aktualizowanego poprzez duszę przez stworzenie istnienia człowieka, jak i psychiki dziecka, będącej przypadłościowym wyposażeniem jego duszy i ciała.

Rodzice dziecka nie są więc jego przyczynami sprawczymi, gdyż nie powodują istnienia dziecka. To istnienie sprawia byt pierwszy. Nie są także przyczyną formalną i materialną, gdyż forma i materia wewnątrz człowieka są przyczynami jego substancjalności: są tworzywem komponującym się w istotę człowieka. A rodzice przecież nie stanowią części istoty dziecka. Są odrębnymi, różnymi od dziecka bytami. Mogą być właśnie tylko przyczynami celowymi, wpływającymi na konstytuowanie się ciała dziecka jako ciała ludzkiego, gdyż są ludźmi i oddziałują tym, czym są.

Matka dziecka pełni tę wyjątkową rolę przyczyny celowej, która polega na noszeniu w swym organizmie całego konstytuującego się człowieka. Jest ludzkim środowiskiem duszy i ciała dziecka. Wyznacza ludzki kierunek kształtowanego w niej przez duszę dziecka jego ciała w obrębie istnienia, urealniającego i aktualizującego to, co stanowi całą wewnętrzną zawartość powstającego człowieka. Właśnie istniejąca dusza dziecka, dzięki swemu istnieniu,

przebudowuje się w człowieka aktualizując swe ciało w ciszy i życzliwości organizmu matki, pod wpływem i w warunkach jej życia jako przyczyn celowych, decydujących wraz z innymi przyczynami celowymi o kierunku kształtowania się istotowej warstwy ciała i psychiki dziecka.

Ojciec dziecka jest jego przyczyną celową przez kształtowanie wyodrębniających się w nim tworzyw fizycznych wbudowanych przez duszę dziecka w jego ciało, oraz jest tą przyczyną przez wpływ psychiczny na dziecko poprzez matkę, z którą przebywa, na którą oddziaływa swą troską, opieką, miłością. Matka przyjmuje tę troskę, opiekę i miłość, otacza nimi dziecko tworząc psychiczne środowisko rodzącego się człowieka, dla którego jest zarazem tym właśnie bezpośrednim i fizycznym środowiskiem ludzkim. Ojciec, jako przyczyna celowa dziecka, nie pełni swym organizmem tej roli bezpośredniego środowiska dziecka. Pełni dwie inne przyczynowe funkcje celowe, równie niezastąpione, dostarczając duszy dziecka fizycznego tworzywa dla pełnego ukształtowania przez nią ciała oraz dostarczając warunków i czynników psychicznych, przesądzających na równi z matką o ludzkim kierunku i wymiarze konstituowania się istnienia i istoty ich dziecka w pełnego człowieka.

W organizmie matki, w warunkach tworzonych przez rodziców, wszystkie zewnętrzne wobec istoty dziecka przyczyny celowe wpływają na ludzki kierunek kształtowanego przez duszę dziecka jego ciała, które urodzi się łącznie z istniejącą duszą, jako przystosowany do otaczających bytów człowiek, umięjący przez wytworzone przypadłości być w kontakcie z powietrzem, pożywieniem, wodą, ogniem, ziemią, słońcem, zwierzętami, roślinami i ludźmi.

1.2.4.2. Przyczyny celowe duszy człowieka

Dusza ludzka, odwrotnie niż bytowo niesamodzielne ciało, jest właśnie rozumnym bytem samodzielnym w porządku istnienia.

Nie jest samodzielna w tak zwanym porządku gatunku, to znaczy nie może bez ciała pełnić wszystkich swoich funkcji, np. nie może tworzyć nowych pojęć, gdyż bez pośrednictwa zmysłowych władz poznawczych jej intelekt nie jest w stanie poznać tych otaczających ją bytów, w których istocie zawarta jest możliwość materialna. Intelekt ujmuje istotę bytów, ta istota jednak nie jest w bytach izolowana, jest właśnie przeniknięta materią, a ponadto istnieniem. Intelekt czynny musi przetworzyć cały odbierany przez człowieka materiał poznawczy w postać umysłową, aby dusza swą możliwością intelektualną mogła, jako swą przypadłość, uzyskać rozumienie poznawanego bytu. Ponadto dusza nie istnieje wcześniej niż ciało, gdyż właśnie stworzone istnienie człowieka aktualizuje w sobie całą istotę, całą więc formę łącznie z powodowaną w niej- możliwością intelektualną i możliwością materialną. Z tego względu poznanie intelektualne jest poznaniem ludzkim, dokonującym się w człowieku jako kompozycji duszy i ciała, gdyż od momentu stworzenia tego istnienia, które ogarnia połączone przez rodziców zarodkowe zespoły fizycznych substancji wbudowując je w ciało ludzkie, powstaje i konstituuje się cały człowiek, jako substancjalna jedność duszy i ciała.

Gdy jednak rozważamy przebieg sygnalizowanego tu poznania ludzkiego i dochodzimy do wniosku, że poznanie jest rozumieniem, realnie różnym od bytowania, że to rozumienie nie jest czymś o własnościach fizycznych, to musimy uznać podmiot tego rozumienia za byt niezależny w istnieniu od ciała. Zresztą nie ciało decyduje o pojawieniu się w człowieku duszy. To akt istnienia aktualizuje ją w sobie razem z ciałem ludzkim, czyli czyni zarówno duszę, jak i poprzez nią ciało czymś istniejącym. Dusza jednak powodując w sobie bytowo niesamodzielną możliwość materialną może to czynić, gdy jest wbudowana w istnienie, gdy więc jest współrealna z istnieniem, a na mocy tego zależna w swym bytowaniu od istnienia, a nie od materii i ciała. Jest wobec tego bytowo samodzielna w porządku istnienia.

Jako więc samodzielny byt rozumny w porządku istnienia, realny dzięki istnieniu, a nie dzięki powiązaniu z ciałem, z którym współstanowi człowieka, dusza ludzka nie może być istotowo kształtowana przez przyczyny celowe, wpływające na ludzki kierunek konstytuowania się ciała człowieka. Jeżeli bowiem jest niezależna w istnieniu od ciała, to przyczyny celowe kształtująca ciało nie mogą jej dosięgnąć, nie mogą na nią oddziaływać. Jest jednak istotowe ukształtowanie w formę i intelektualną możliwość, jest wewnętrznie zróżnicowana, skomponowana o Jej własny akt istnienia tylko spowodował jej realność. Nie mógł jej istotowo kształtować także byt pierwszy, który w obszarze bytowym, wyznaczonym przez stworzony akt istnienia, nie zastępuje tego istnienia w jego działaniu, gdyż jak wiemy, dwa akty istnienia nie mogą ukształtować jednego bytu, mogą utworzyć dwa byty. Człowiek jednak jest jedną spójną substancją, w której dusza i ciało są jednym bytem w taki sposób, że ciało zależy w swej realności od duszy i jej istnienia, podczas gdy dusza nie zależy w istnieniu od ciała, lecz właśnie od urealnającego ją istnienia. Z tego względu nie mogą na nią oddziaływać także przyczyny celowe ciała ludzkiego. Muszą więc istnieć odrębne przyczyny celowe, wyznaczające kierunek konstytuowania się duszy jako bytu niezależnego w istnieniu od ciała i zarazem gotowego lub zdolnego do współstanowienia z ciałem człowieka.

Tymi przyczynami celowymi duszy ludzkiej nie mogą być także rodzice dziecka. Wpływają oni, jako osoby ludzkie, na ludzki kierunek kształtowania się ciała dziecka i jego psychiki, wyznaczonej przez duszę i ciało. Nie mogą wpływać wprost na duszę dziecka w dziedzinie jej konstytuowania się jako istoty. Są bowiem ludźmi, to znaczy kompozycją duszy i ciała, i mogą wpływać tym, czym są, zarazem duszą i ciałem w swoistej ich jedności. Tego wpływu właśnie nie może odebrać dusza, zupełnie niezależna w swym istnieniu od ciała i materii. Przyczynami celowymi duszy ludzkiej muszą być proporcjonalne do jej budowy substancje, także w swym istnieniu niezależne od materii i bytujące bez istotowego powiązania z ciałem, aby mogły oddziaływać na duszę tym, czym są, swą wyłącznie duchową strukturą. Takiego bowiem wpływu wymaga i tylko takiemu może podlegać dusza ludzka, konstytuująca się niezależnie od ciała, zależnie jednak od przyczyn celowych, gdyż realne w niej istotowe ukształtowanie musi mieć realne powody,

Sama dusza także nie może ukonstytuować swej istoty, gdyż żaden byt nie powołuje się sam do istnienia i żaden nie tworzy siebie. Nie ma go bowiem wcześniej niż jest, nie ma go przed jego zaistnieniem i istotowym utworzeniem.

Istnienie duszy jest powodem realności jej istoty, jej wewnętrzną kompozycję muszą wobec tego wyznaczyć duchowe w swym bytowaniu przyczyny celowe. Nie są to ludzie, zwierzęta, rośliny, żywioły, związki chemiczne, nie jest to byt pierwszy. Są to samodzielne w istnieniu, wyłącznie duchowe w ich istotach byty, których realność jest tu wykryta w rozumowaniu, poszukującym realnych przyczyn zewnętrznych wewnętrznego wyposażenia i ukonstytuowania się istoty dusz ludzkich.

1.2.4.2.1. Dodajmy, że Arystoteles zasugerował, iż zewnętrzną przyczyną celową człowieka jest jego forma substancjalna. Można by się zgodzić, że forma substancjalna człowieka jest ewentualnie jedną z przyczyn celowych ciała ludzkiego, a nie człowieka. Niełatwo jednak to uznać, gdyż forma substancjalna ciała tylko z nim się współkomponuje w człowieka, a jej duchowa struktura nie jest proporcjonalną przyczyną konstytuowania się materialnego i fizycznego ciała ludzkiego. Arystoteles mógł głosić taką tezę, gdyż według niego wszystkie formy substancjalne pochodzą z materii, co ostatecznie musi doprowadzić do wniosku, że są materialne. Jako materialne mogły wpływać na ciało. Według Arystotelesa, materialna jest również forma substancjalna człowieka, posiadająca jedynie duchowy intelekt, związany z nią i przemieniający ją w byt duchowy, jednak nie na zasadzie uczynienia jej duchowym twórczym, lecz tylko przez udzielenie jej własności duchowości. Przykładem może tu być woda zimna i gorąca. Ta sama woda, gdy jest gorąca ma inne własności i może wywołać skutki, których nie spowoduje woda zimna. Materialna forma substancjalna człowieka posiadając duchowy intelekt pełni inne funkcje niż forma substancjalna nie posiadająca intelektu, np. zwierzęca.

Tomasz z Akwinu słusznie więc twierdził, że dusza ludzka jest w swej strukturze duchowa, że jest zbudowana z duchowego twórcy.

Tę myśl możemy dziś rozwinąć w pogląd, że istnienie, a nie materia, aktualizuje w sobie formę substancjalną czyniąc ją czymś od materii właśnie bytowo niezależnym. Formy substancjalne człowieka pochodzą więc z jego istnienia, a nie z jego materii.

Czyniąc wewnętrzną w bycie formę substancjalną zewnętrzną przyczyną celową, Arystoteles lub może częściej arystotelicy głosili pogląd pomijający zasadę nietożsamości dwu różnych bytów. Powtarzając werbalnie ten pogląd, arystotelicy zaczęli rozumieć przez przyczynę celową raczej cel bytów i człowieka. Tymczasem cel jest przecież zadaniem bytów już istniejących. Nie ma go, gdy byty do niego nie dążą. Nie ma go więc wtedy, gdy człowiek dopiero bytowo się tworzy. Przebudowano jednak problematykę realnych przyczyn celowych jako bytów w zagadnieniu celu. Ten cel był potrzebny już przy powstawaniu bytów. Oderwano go więc od człowieka jako wybierającego cele, gdy już istnieje, i utworzono z resztek teorii przyczyn celowych i zagadnienia celu probierni przyczyny wzorczej.

Przyczyna wzorcza to model bytu, pomysł w intelekcie twórcy. Arystotelicy chrześcijańscy uznali, że przyczyną wzorcza człowieka jest więc pomysł człowieka w intelekcie Boga. Według nich, ten pomysł realnie wyznaczał konstytuowanie się istnienia i istoty w osobę ludzką. Nie zauważano jednak, że jest to w obrębie myśli Arystotelesa już teza neoplatońska, według której nie byt jest przyczyną bytu, lecz myśl jest przyczyną bytu. Problem przyczyny wzorczej zmusza bowiem do zmiany relacji zależności: na miejsce relacji od bytu do bytu wprowadzono relację od myśli do bytu. Przerzucono po prostu na realne byty strukturę tworów sztucznych, które są układem bytów naturalnych, pełniących funkcję tylko pomyślaną. Zauważmy jednak, że w wyniku pomyślenia, które jest posłużeniem się rozumieniami, nie może powstać byt realny. Rozumienie bowiem jest wynikiem poznawczej receptywności i bierności intelektu, a aktywność intelektu czynnego dotyczy przebudowania postaci poznawczych w dane intelektualne, czytelne dla duszy. Ta aktywność nie jest tworzeniem realnego bytu. Jest tylko przekształceniem tego, co już istnieje. Z tego względu także Bóg nie stwarza bytów realnych przez pomyślenie ich, co głosił Awicenna, lecz przez spowodowanie swoim istnieniem różnego od siebie ich istnienia.

W problematyce zewnętrznych przyczyn celowych należy więc skorygować utożsamienie tych przyczyn z formą substancjalną człowieka, z celem istniejących bytów, z modelami lub wzorami bytów, pomyślanymi przez Boga.

Przyczyny celowe, zewnętrzne wobec konstytuującej się istoty powstających bytów, muszą być realnymi bytami niesamoistnymi, działającymi wspólnie z samoistną przyczyną sprawczą oraz z wewnętrznymi przyczynami, stanowiącymi zawartość stwarzanego bytu.

W wypadku człowieka inne byty są zewnętrznymi przyczynami celowymi ciała i inne wyznaczają istotowy wymiar dusz ludzkich.

1.2.5. Aniołowie jako zewnętrzne przyczyny celowe istoty dusz ludzkich.

1.2.5.1. Zewnętrznymi przyczynami celowymi istoty dusz ludzkich, niezależnych w istnieniu od materii i ciała, są proporcjonalne do istotowej budowy dusz podobnie zbudowane byty przygodne, niezależne w istnieniu od materii i ciała, bytujące bez istotowego powiązania z ciałem, wyłącznie duchowe w swej istocie.

Byty te istnieją, gdyż wskazuje na ich realność rozpoznany przez nas skutek ich działania, a mianowicie wewnętrzna kompozycja istoty dusz ludzkich. Ta kompozycja jest realna, faktycznie dusza ludzka jest w swej istocie formą i możliwością intelektualną, są więc realne byty duchowe, które to spowodowały. Ich istnienie jest potrzebne. Stanowią bowiem wtórnie realne powody skutków, których wyjaśnienie filozoficzne domaga się wskazania na ich realne przyczyny.

Te realnie istniejące byty, w swej istocie duchowe, których forma zawiera w sobie możliwość intelektualną, dzięki czemu są rozumne, a z racji powiązania ich istnienia z istotą - przygodne, możemy nazwać aniołami. Pełnią oni wobec dusz ludzkich rolę przyczyn celowych, to znaczy powodują proporcjonalną do tego, czym są, budowę istoty tych dusz.

Bytowa struktura dusz ludzkich wskazuje na bytową budowę aniołów. Są więc ukonstytuowane z istnienia niesamoistnego, które aktualizuje w sobie istotę, będącą formą i możliwością intelektualną. Rozumność bowiem nie jest aktem, lecz istotową możliwością danego bytu. Zawiera się ona także w istocie aniołów.

Aniołowie tym różnią się od dusz ludzkich, że forma, zawarta w ich istocie, jest skierowana do ich istnienia, a nie do ciała. Nigdy więc istotowo nie łączą się z ciałem. Natomiast forma, zawarta w istocie dusz ludzkich, wywołana w istnieniu, przez nie urealniana, jest skierowana do ciała, aby je uczynić obecnym w istocie człowieka. Inaczej mówiąc, forma anioła wraz z obecną w tej formie możliwością intelektualną wyczerpuje skutki aktualizowania przez istnienie jego istoty, gdyż taką bytową strukturę wykryliśmy rozumowaniem wśród bytów realnych, gdy pełnią rolę celowych przyczyn dusz ludzkich. Natomiast w człowieku wykrywa się to, że jego forma substancjalna jest przeniknięta zarówno możliwością intelektualną, jak i możliwością materialną.

Aniołowie, podobnie jak dusze ludzkie, nie mogą być w swej istocie wyłącznie formą, gdyż forma jako akt, gdyby nie posiadała możliwości, warunkującej przypadłości, uniemożliwiałaby przypadłościowe uzyskiwanie wiedzy, jako rozumieć utrwalonych w pojęciach. Aniołowie więc muszą w swej istocie obok formy posiadać jednostkującą tę formę możliwość intelektualną. Dzięki tej jednostkującej roli możliwości intelektualnej, podobnie jak i dusze ludzkie bez ciała, nie są gatunkami. Gatunki przecież nie mogą realnie istnieć.

Realnie istniejący aniołowie są bytami jednostkowymi. Nie są jednostkowani możliwością materialną, lecz duchową możliwością intelektualną. Różnią się od dusz ludzkich nie na zasadzie gatunku i jednostki. Różnią się brakiem skierowania ich formy do ciała. A wielość ich i odrębność ma źródło w urealnianym ich, osobnym w każdym aniele istnieniu nie samoistnym.

Byt pierwszy stwarzając istnienie człowieka i chroniąc je, chroni zarazem cały obszar bytowy wyznaczony tym istnieniem. To jednak, czego bezpośrednim podmiotem jest istota duszy ludzkiej, jej działania, muszą w istotowej warstwie kształtować i chronić aniołowie. Samą też istotę duszy muszą - po jej powstaniu - podtrzymywać w jej bytowej kompozycji, gdyż brak tego podtrzymującego w trwaniu przyczynowania celowego dałby w wyniku izolację istoty duszy. Brak stałego wyznaczania, przez przyczyny celowe kierunku konstytuowania się istoty duszy w rozumny byt samodzielny mógłby spowodować - przy jej izolacji - zmianę tego kierunku, co stałoby się przyczyną jej właśnie istotowej zmiany, równającej się zniszczeniu duszy. Ponieważ dusze nie giną dzięki istnieniu, wciąż podtrzymywanemu i chronionemu przez byt pierwszy, nie mogą także zmienić się i zginąć zawarte w tym istnieniu ich istoty. Znaczy to, że są także podtrzymywane i chronione w swej bytowej zawartości przez aniołów, pełniących rolę przyczyn celowych.

Podobnie zresztą jest z ciałem ludzkim. Gdyby zerwały się relacje, wiążące ciało ludzkie z pożywieniem, powietrzem, ciepłem, wodą, jako przyczynami celowymi, ciało ludzkie musiałoby zginąć. Nie zginie, gdy trwają te relacje, gdy więc przyczyny celowe ciała wciąż działają i podtrzymują to ciało w trwaniu i jego bytowej kompozycji.

Przyczyny celowe życia psychicznego człowieka, to znaczy ludzie, swoim człowieczeństwem kształtujący ludzki wymiar przeżyć człowieka, jego działań, poznawania i wyborów, mogą pełnić swoją rolę przyczyn celowych o wiele skuteczniej wtedy, gdy powiąże ich z człowiekiem przyjaźń lub miłość,

Przyczyny celowe istoty i działań dusz ludzkich, to znaczy aniołowie, swoją wewnętrzną, duchową zawartością bytową, swoją wiedzą, mądrością, umiejętnością rozważań, dobrem, wiarą, miłością, mogliby skuteczniej pełnić swoją rolę przyczyn celowych, gdyby człowiek powiązał się z nimi także zaufaniem i przyjaźnią.

Jest to o tyle ważne, że aniołowie, jako byty wyłącznie duchowe, „nie mogą... ujmować tego, co poznawalne zmysłowo” [4]. Nie mają władz poznawczych zmysłowych, którymi ujmowałiby to, co materialne. Ich poznawanie polega na rozumieniu tego, co czysto duchowe. Tymczasem dusza ludzka, będąca wprawdzie substancją niezależną w istnieniu od materii, łączy się w istocie człowieka z materią. Aniołowie więc nie ujmują jej wyraźnie. Muszą być o niej poinformowani przez byt pierwszy. Są tam, gdzie powstaje stworzone istnienie niesamoistne, aktualizujące swą istotę. Są tam, gdzie urealnia się skutek sprawczej działalności pierwszej przyczyny. Oddziałują na istotę tego skutku, chronią tę istotę i jej działania czujni, rozumni, życzliwi, dobrzy.

1.2.5.2. Metafizyka człowieka, a w niej zagadnienie przyczyn zewnętrznych człowieka jako bytu są tym obszarem problemów, których rozwiązywanie zmusza do identyfikacji przyczyn celowych. Identyfikując je wykrywamy aniołów jako właśnie przyczyny celowe istoty dusz ludzkich. Ich istnienie jest warunkiem i wyjaśnieniem konstytuowania się istoty duszy. W metafizyce człowieka istnienie aniołów jest więc filozoficznie konieczne.

Chodziło w tym studium także o wykazanie istnienia aniołów, gdyż ich istnienie właśnie dziś się kwestionuje. Z tego względu więcej uwagi trzeba było poświęcić problemowi człowieka, aby w samym konstytuowaniu się człowieka jako bytu wskazać na momenty, wymagające przyczynowania ze strony aniołów, jako przyczyn celowych.

Budowa istoty dusz ludzkich, przyczynowana w jej kierunku konstytuowania się jako istoty duszy, wskazuje na proporcjonalną budowę istoty anioła. Problematyka tej wewnętrznej budowy istoty anioła i całego jego bytu jest ciekawym zespołem zagadnień. Nie został on w pełni podjęty, gdyż nie wymagał tego temat.

Metafizyka aniołów obejmuje więc problem istnienia aniołów, ich budowy jako bytów przygodnych, ponadto problem stanowiących ich bytową zawartość przyczyn wewnętrznych, a także warunkujących ich istnienie i istotę przyczyn zewnętrznych. Otrzymują istnienie także od samoistnego bytu pierwszego, a ich istotę wyznaczają w porządku przyczyn celowych inni aniołowie. Z tego wynika, że aniołowie wszyscy musieli być stworzeni jednocześnie, aby mogli wzajemnie warunkować siebie konstytuujące się ich istoty, aktualizowane przez stworzone istnienie, zapoczątkowujące anioła jako byt.

Ponieważ aniołowie są realnymi bytami rozumnymi, można formułować teorię ich poznania, teorię działania ich woli, teorię relacji przyczynowych i relacji osobowych, które nawiązują z innymi bytami.

Ewentualne inne zagadnienia są już raczej teologią, którą tu pomijamy.

Podkreślmy tylko na zakończenie, że we wspólnocie bytów realnych, rozważanych z pozycji metafizyki człowieka, występują także aniołowie, zidentyfikowani jako przyczyny celowe, warunkujące istotową tożsamość dusz ludzkich. Sami w sobie (in se) aniołowie są czysto duchowymi bytami realnymi o rozumnej istocie.

1.3. Problem przyczyn celowych (Pogłębienie tematu konstytuowania się istoty człowieka)

1.3.1. W całym tomizmie, także w tomizmie polskim, jest rozwinięta teoria wewnętrznych przyczyn bytu, przez które rozumiem istnienie i istotę (w filozofii Arystotelesa formę i materię), jako Wewnętrzną zawartość jednostkowego bytu realnego, przyczynującą to, że byt jest i to, czym jest. Jest rozwinięta także teoria zewnętrznej wobec bytu jednostkowego przyczyny sprawczej jego istnienia, to znaczy metafizyczna teoria Boga. Nie jest rozwijana teoria zewnętrznych wobec bytu jednostkowego jego przyczyn celowych, wyznaczających kategorialny charakter istoty bytu.

Powodem tego zaniedbania teorii zewnętrznych przyczyn celowych, a nawet niemożliwości rozwijania tej teorii, jest - dokonane już przez Arystotelesa i powtórzone przez św. Tomasza z Akwinu - utożsamienie zewnętrznej przyczyny celowej jako bytu, celem, jako zadaniem bytu już istniejącego. Byt jednostkowy, dopóki nie jest stworzony, dopóki nie istnieje, nie może mieć celu, jako zadania, gdyż nicość nie jest w ogóle ukierunkowana. Przyczyna celowa wobec tego nie może być celem powstającego bytu. Może być wyłącznie bytem, który razem z przyczyną sprawczą istnienia i z wewnętrznymi przyczynami współpracuje przy stwarzaniu realnego bytu jednostkowego. Ponieważ istnienie jednostkowe jako wewnętrzna w bycie przyczyna jego realności, tego, że jest, ma źródło w zewnętrznej przyczynie sprawczej, wobec tego istota bytu jednostkowego, aktualizowana w bycie przez stworzone istnienie jednostkowe, aby nie być przyczyną siebie, tego, czym jest, musi zależeć w swej odrębności i w swym ukonstytuowaniu się od działania zewnętrznych przyczyn celowych.

Przyczyna celowa jako byt, wyznaczający odrębność istoty bytu jednostkowego, wraca na swoje miejsce zewnętrznej przyczyny głównej. Przestaje być celem jako zadaniem i czyni czymś zbytecznym w metafizyce przyczynę wzorczą, która z powodu utożsamienia przyczyny celowej jako bytu z celem jako zadaniem pełniła rolę pomyślanego wzoru bytu jednostkowego. Ponieważ stwarzanie nie może dokonywać się przez myślenie, gdyż wtedy naturę bytu stanowiłaby myśl, przyczyna wzorczą nie bierze udziału w powstawaniu bytu. Jest ona potrzebnym pomysłem przy tworzeniu czegoś przez ludzi, scalających wytwory z już istniejących bytów. Stwarzanie wymaga zarówno samoistnego Istnienia, jak i przyczyn celowych będących realnymi bytami.

Konsekwentne przestrzeganie odróżnienia tego, co pomyślane, od tego, co realnie istnieje, zmusza do uznania przyczyny celowej za przygodny byt realny. Wyznacza to bogatą problematykę metafizyczną, głównie ważny w metafizyce bytu i ogromnie doniosły w metafizyce człowieka problem identyfikacji przyczyn celowych. Ta identyfikacja zależy od konsekwentnie przestrzeganego pluralizmu i od rozumienia bytu jako realnie istniejącego, zapoczątkowanego przez istnienie w akcie stwarzania, a nie przez emanację lub przez myślenie.

Chciałoby się powiedzieć, że powstaje w ten sposób tomizm konsekwentny, tylko tomizm, bez mieszania z arystotelizmem, neoplatonizmem,

awicennizmem, szkotyzm, kantyzm, naukami przyrodniczymi, fenomenologią, egzystencjalizmem. To mieszanie tomizmu z tezami lub metodami innych nurtów filozoficznych powoduje szereg odmian tomizmu, które także występują w Polsce. Tymczasem rozwój tomizmu nie polega na uzupełnianiu go tezami lub metodami innych filozofii, lecz na konsekwentnym wyjaśnianiu bytów ich wewnętrznymi i zewnętrznymi przyczynami, jako istniejącymi bytami, poznawanymi realistycznie i istniejącymi pluralistycznie.

1.3.2. Identyfikacja przyczyn celowych, jako realnych bytów przygodnych, wymaga więc - powtórzmy - odróżnienie tego, co pomyślane, od tego, co realnie istnieje, przestrzegania pluralizmu bytów, stosowania teorii stwarzania istnienia jako aktu bytu, a nie jako własności lub relacji, myślenia przyczynami, a nie relacjami, celami i wartościami. Z tego względu identyfikacji tej nie można przeprowadzić w tomizmie tradycyjnym, lowańskim, transcendentnym, które mieszają wymienione odróżnienia. Jest ona możliwa w tomizmie konsekwentnym, precyzującym tomizm egzystencjalny.

Ponieważ identyfikacja ta dotyczy przyczyn, należy przede wszystkim odróżnić liniowy, przypadłościowy układ przyczyn, sugerowany przez „Liber de causis”, w ogóle przez neoplatonizm i szkotyzm, od układu istotowego, zapewniającego ukonstytuowanie się przyczyn wewnętrznych w byt jednostkowy, warunkowany bezpośrednimi przyczynami zewnętrznymi-jako ostatecznymi.

Zauważmy też, że byty, rozważane w ich zawartości bytowej, są po prostu bytami. Rozważane ze względu na ich działanie, relacje, funkcje, pełnione przez jedno byty wobec drugich, jawią się dopiero jako przyczyny i skutki. Układ bytów, jako przyczyn i skutków, nie jest hierarchiczny, liniowy, przypadłościowy, lecz właśnie jest istotowy, gdyż hierarchię wyklucza konieczność bezpośredniego związku między przyczyną i skutkiem oraz to, że istnienia może udzielić wyłącznie samoistny byt pierwszy, którego w stwarzaniu istnienia nie może zastąpić żadna przyczyna pośrednia.

Przez przyczynę rozumiemy to, co jest powodem skutku, jeżeli ten skutek został sprawiony. Rozważając teraz byty jako przyczyny i skutki odszukajmy przyczyny celowe.

1.3.2.1. Otaczające nas byty realne nie są złudzeniem, fikcją, teorią. Ponieważ są realne, mają wobec tego w sobie przyczynę swej realności, którą nazywamy istnieniem. Nie są jednak samym istnieniem. Także przecież działają. A ponieważ działania nie bytują bez podmiotu, jest więc w bycie także obok istnienia podmiotująca te działania istota, tym istnieniem urealniona. Istnienie jest w bycie zawsze przyczyną realności, istota jest przyczyną tego, czym byt jest, przyczyną jego tożsamości. Istnienie i istota są więc wewnętrznymi przyczynami bytu jednostkowego.

Istnienie, zapoczątkowujące byt jednostkowy, tylko w tym bycie zawarte, z racji urealnienia bytu podporządkowuje sobie i aktualizuje całą wewnętrzną zawartość tego bytu. Z tego względu istota nie wyprzedza istnienia, nie ma jej poza tym, istnieniem, staje się w bycie aktualna zależnie od swego istnienia. Zawdzięcza istnieniu swą realność, tej realności nabywa tkwiąc w istnieniu.

Przeniknięta istnieniem wnosi w nie to, czym jest, a więc wnosi powód tożsamości. Czyni istnienie poprzez siebie istnieniem tego jednostkowego bytu, to znaczy jednostkuje je, uzależnia od siebie, przyczynuje jego tożsamość. Istnienie więc przyczynuje realność istoty, natomiast istota przyczynuje odrębność i jednostkowość istnienia jako aktu wyłącznie tego jednostkowego bytu.

Istnienie i istota, wzajemnie warunkujące się w bycie, są więc zależne od siebie jako od przyczyn wewnętrznych. Nie są wobec tego samoistne, gdyż samoistość polega na niezależności od jakichkolwiek przyczyn.

1.3.2.2. Istnienie w bycie jednostkowym, zależne w tej jednostkowości od istoty, nie otrzymuje od niej realności, gdyż to właśnie istota staje się realna dzięki istnieniu. Jako zależne, a więc niesamoistne, a zarazem realne, nie znajdując wewnątrz bytu przyczyny swej realności, musi ją posiadać na zewnątrz bytu przez siebie zapoczątkowanego. Nie będąc czymś samoistnym, ponadto nie może być przyczyną siebie, gdyż wtedy zachodziłaby tożsamość przyczyny i skutku.

Wykrywamy w ten sposób realnie istniejącą zewnętrzną przyczynę sprawczą istnień realnych, wchodzących w budowę bytów jednostkowych.

Identyfikując tę realnie istniejącą przyczynę sprawczą rozpoznajemy ją jako zewnętrzny wobec każdego bytu jednostkowego, samoistny byt duchowy, gdyż ukonstytuowany z samego istnienia, nie zawierający więc w sobie możliwości, ani przypadłości, które wymagają możliwości jako swego bezpośredniego podmiotu. Ten samoistny byt jest jedyny, gdyż istnienie, nie związane z żadnym jednostkującym je czynnikiem, występuje wyłącznie jeden raz. W tej niezależności od przyczyn i w tym niezwiązaniu z możliwością właśnie go rozpoznajemy jako sumę z siebie istniejące Istnienie.

1.3.2.3. Istota w bycie jednostkowym, zależna w swej realności od istnienia, nie może być z kolei sama dla siebie przyczyną tego, czym jest. A jest często, jak na przykład w wypadku człowieka, podmiotem działań i duchowych i materialnych. Jest więc kompozycją aktu i możliwości. Nie mogąc przyczynować siebie w tym, czym jest, musi mieć na zewnątrz bytu jednostkowego zewnętrzną przyczynę tego, czym jest, swej tożsamości, gdyż od istnienia uzyskała wyłącznie realność.

Istnienie samoistne stwarza różne od siebie istnienie, które aktualizuje istotę, razem z nią zapoczątkowuje byt jednostkowy. To stworzone istnienie na mocy swej natury tylko urealnia. Wewnętrzną tożsamość istoty, jej budowę, jej ukonstytuowanie się w formę i materię, muszą więc wyznaczać zewnętrzne wobec niej przyczyny, różne od czystego istnienia.

Identyfikując te zewnętrzne przyczyny tego, czym jest istota, przyczyny jej tożsamości, musimy stwierdzić, że są to realne byty przygodne, pełniące rolę zewnętrznych przyczyn celowych, wyznaczających miarę istoty, aktualizowanej przez jej istnienie, stworzone w bycie jednostkowym przez zewnętrzną przyczynę sprawczą.

Przyczyny zewnętrzne, zarówno przyczyna sprawcza istnienia, jak i przyczyny celowe, wyznaczające tożsamość istoty bytu, są dlatego zewnętrzne, że

nie wchodzi w budowę bytu stworzonego. Zatrzymują się na jego „granicy”, gdyż w bycie jednostkowym nie może być dwu istnień (bytu stwarzającego i bytu stworzonego), a tym samym nie może być dwu istot.

Gdy już wiemy, że zewnętrzne przyczyny celowe są realnymi bytami przygodnymi, to dalej je identyfikując na podstawie istot bytów jednostkowych, dowiadujemy się, że na przykład dla istoty człowieka, która jest duszą i ciałem, trzeba wyróżnić takie przyczyny celowe, jak:

- 1) rodzice, wyciskający zamięć człowieczeństwa;
- 2) pożywienie, ciepło, geny rodziców, kształtujące ciało ludzkie;
- 3) aniołowie, wpływający na ukształtowanie się niezależnej od ciągła duszy ludzkiej, gdy, oczywiście, ta istota jest zarazem urealniona przez istnienie jednostkowe, stworzone w tym bycie przez zewnętrzną przyczynę sprawczą, przez samoistne Istnienie, które stwarza tylko istnienia, aktualizujące w bycie swą istotą.

Tożsamość bytowa tej istoty, jej ukonstituowania się w istotę, zależy od zewnętrznych przyczyn celowych.

Zewnętrzne przyczyny celowe nie są więc celami bytów. Cel bowiem jest czymś przypadłościowym dla bytu już istniejącego. Przyczyny celowe wyznaczają tożsamość istoty bytów, działając wspólnie z zewnętrzną przyczyną sprawczą istnienia. Odrzucając tę tezę dopuszczalibyśmy pogląd, że istnienie i istota są albo samoistne, albo są przyczynami siebie, to znaczy są tożsamością przyczyny i skutku, co jest absurdalne.

Konsekwentne przestrzeganie w analizie metafizycznej przede wszystkim nietożsamości przyczyn i skutku w odniesieniu do istnienia i do istoty, prowadzi różne odmiany tomizmu do wersji tomizmu konsekwentnego.

1.4. Problem relacji w filozofii średniowiecznej (Aspekt historyczny i metafizyczny)

1.4.1. Relacje jako natura bytu i przedmiot metafizyki

1.4.1.1. Trzy metafizyki średniowiecza

W filozofii średniowiecznej funkcjonują trzy metafizyki, lecz tylko dwie dominują:

a) platońska i neoplatońska, sformułowana przez Plotyna i Proklosa, upowszechniona przez Pseudo-Dionizego Areopagitę i Eriugene,

b) arystotelesowsko-neoplatonska, sformułowana przez al-Farabiego i Awicennę, kontynuowana przez większość filozofów i teologów, utrwalona wreszcie w koncepcjach Jana Dunska Szkota, z którego myśli wyrósł Descartes i dziś aktualne kierunki filozoficzne,

c) trzecią metafizykę sformułował Tomasz z Akwinu, który zawartą w niej koncepcją bytu zdystansował i zakwestionował tezy nurtu zarówno platońsko-neoplatońskiego, jak i arystotelesowsko-neoplatońskiego.

Metafizyka Tomasza z Akwinu nie dominowała. Stanowiła jednak zdystansowanie neoplatonizmu i jego zakwestionowanie, widoczne także w problemie relacji. Występuje ono w tekstach Tomasza z Akwinu, nie kształtuje jednak myślenia w średniowieczu, gdyż potępienie z r. 1277 wyłączyło z kultury koncepcję bytu jako realnie istniejącego bytu jednostkowego i zaleciło kolektywne pojmowanie bytu jako liniowo ułożonych przyczyn. Wnosiła tę tezę „Księga o przyczynach”, teksty Awicenny, Alberta Wielkiego, Henryka z Gandawy, Rogera Bacona, a nam przekazuje tę tezę myśl Jana Dunska Szkota, która po Descartesie ma postać głównie kantyzmu, fenomenologii, strukturalizmu. Znaczy to, że metafizyka Tomasza z Akwinu nawet dzisiaj nie kształtuje teorii relacji, lecz że tę teorię zarówno w średniowieczu, jak i w naszych czasach, wyznacza metafizyka platońsko-arystotelesowsko-neoplatońska[5].

1.4.1.2. Dwie koncepcje przedmiotu metafizyki i byt rozumiany jako przyczyna.

Trzeba też stwierdzić, że w średniowieczu stosowano dwie koncepcje przedmiotu metafizyki:

a) tym przedmiotem dla platonizujących i arystotelizujących neoplatoników był liniowy układ przyczyn,

b) dla tomistów tym przedmiotem był realnie istniejący byt jednostkowy.

Neoplatonicy ponadto zinterpretowali byt jako przyczynę zewnętrzną wobec drugiej przyczyny. Tomasz z Akwinu i tomiści przez byt rozumieli jednostkę, którą stanowią przyczyny wewnętrzne.

średniowieczną metafizykę neoplatońską zdominowało ujęcie, według którego metafizyczne wyjaśnianie świata sprowadza się do analizy zewnętrznych przyczyn każdego bytu, nawet jednostkowego, pojmowanego także jako

przyczyna zewnętrzna. Nie badano więc wewnętrznej zawartości bytów, by odkryć proporcjonalne przyczyny zewnętrzne tej zawartości, lecz badano same zewnętrzne przyczyny, a ich zawartość przypisywano skutkom, pełniącym rolę kolejnych przyczyn zewnętrznych.

Podkreślmy mocno, że w tradycji neoplatońskiej ujęto byt jako właśnie przyczynę zewnętrzną. Spowodowało to konsekwencje, które polegają na tym, że przedmiotem metafizyki stały się wprost relacje.

1.4.1.3. Dwie teorie relacji

Dziedziczymy w związku z tym dwie teorie relacji:

a) relacje stanowią naturę bytu, zarówno jednostkowego, jak i będącego całym kosmosem i są wyjściowym przedmiotem metafizyki, to) relacje są przypadłościami, łączącymi dwa byty jednostkowe, ukonstytuowane z istnienia i istoty.

Istnienie i istota są wewnętrznymi przyczynami bytu jednostkowego, przypadłości są własnościami istoty tego bytu, który ma także własności transcendentalne, przysługujące mu z racji znajdującego się w nim istnienia. Byt jednostkowy jest wyjściowym przedmiotem metafizyki. Ten byt jest przede wszystkim bytem, a wtórnie przyczyną. To akcent Tomasza z Akwinu. Neoplatonicy ujmują byt wyłącznie jako przyczynę i to zewnętrzną, której naturę stanowi relacja do sprawiającej ją przyczyny.

1.4.1.4. Redukcja bytu jednostkowego do relacji

A oto neoplatoński układ twierdzeń, prowadzących do tezy, że relacje stanowią naturę bytu i przedmiot analiz metafizycznych.

Dane są nam najpierw przyczyny, a wtórnie ich skutki, np. widzimy ludzi, którzy stając się ojcami i matkami sprawiają, że także widzimy ich dzieci, które staną się przyczynami swoich dzieci. Tych przyczyn jest więc wiele. Można i trzeba ułożyć ich ciąg, który wydłuża się w nieskończoność, tak zresztą rozległą, że już nie możemy wyraźnie określić pierwszej przyczyny sprawczej tego łańcucha przyczyn, mimo że wciąż rozpoznajemy ślady mocy pierwszej przyczyny. Właściwie tylko ta moc pierwszej, zewnętrznej przyczyny sprawczej jest nam dostępna. To ona jest faktycznym przedmiotem naszej metafizycznej analizy.

Dodajmy, że tym przedmiotem przestały już być przyczyny i skutki. Jest nim właśnie to, co wiąże przyczynę ze skutkiem, rodziców z dziećmi, sama moc przyczyn, tylko więc relacja. Jest to relacja sprawcza. Otrzymuje ona w neoplatonizmie nazwę stwarzania. To wykryte stwarzanie staje się teraz drogą do określenia i przyczyn i skutków. Relacja stwarzania staje się przedmiotem analizy i podstawą ustalania zawartości bytowej przyczyn zewnętrznych i ich skutków.

Z pozycji więc relacji określa się bytowa zawartość przyczyn i skutków, a powinno być odwrotnie: to skutki wskazują na naturę przyczyny i z pozycji bytów określa się relację. Przyczynami i skutkami bytu są wtórnie. Najpierw są i są czymś. Istniejąc jako określone w swej istocie, owszem, zarazem działają. Ich

działanie jest proporcjonalne do ich natury. Jednak nie działanie, jako relacja, wyznacza naturę bytów, lecz ich natura określa i usprawiedliwia ich działanie. Działania zresztą nie manifestują całej natury bytu. Manifestują tylko to, na co wskazuje skutek. Nie zachodzi więc tożsamość działań i natury bytu.

Odczytując przyczyny i skutki z pozycji relacji stwarzania, stawiamy znak równości między działaniami bytu i jego naturą.

Punktem dojścia tak przeprowadzonej analizy jest teza, że przyczyny i skutki są sumą swoich działań. W polu analizy metafizycznej pozostają tylko relacje.

Do takiego wniosku i przedmiotu metafizyki doprowadził neoplatoników błędny punkt wyjścia, zmuszający od początku do redukcji samego siebie i kolejnych twierdzeń, z których ostało się tylko to, co punkt wyjścia faktycznie zawierał, a mianowicie tezę o mocy przyczyn sprawczych, tezę więc o relacji oraz o tożsamości relacji i bytów. Zawierał sprzeczność, że byt jest procesem i zarazem podmiotem procesu, że właśnie jest skutkiem i zarazem przyczyną, której naturę stanowią działania, suma relacji.

1.4.1.5. Redukcja wszystkich relacji do relacji myślnych

Dzisiaj, gdy znamy już metafizykę Tomasza z Akwinu także z jego „De ente et essentia” i z „De substantiis separatis”, a nie tylko z „Summa theologiae”, która może zmylić swą neoplatońską erudycją, gdy umiemy posługiwać się tą metafizyką, a nie tylko werbalnie ją powtarzać, gdy znamy ponadto strukturę metafizyki Platona, Arystotelesa, Awicenny, staje się niezrozumiała aktualność metafizyki neoplatońskiej, jako wyjaśniania świata zarówno w średniowieczu, jak i w atrakcyjnych dziś wersjach heglizmu, marksizmu (oparcie analiz na schemacie „całość-część”), kantyzmu, fenomenologii, heideggeryzmu (teoria poznania jako teoria pamięci i teoria reditio), kartezjanizmu, egzystencjalizmu (własność lub relacja tożsame z naturą bytu). Owszem, jest zrozumiała ta aktualność, jako wyjaśnianie myślenia, gdy więc mniej lub bardziej świadomie utożsamiano zewnętrzną przyczynę sprawczą z podmiotem myślącym, którego poznanie - ludzkie lub Boskie - uznano za relację mocy, wręcz stwarzania lub konstytuowania świata, gdy z kolei pomyłono poznanie z bytowaniem, działanie z jego podmiotem, gdy samo myślenie nazywano jaźnią, świadomością, nawet egzystencją, uczyniono absolutną naturą, przejawiającą się w relacjach właśnie poznania (wyraźnie Eriugena, gnoza, kartezjańska teoria substancji, egzystencjalizm Sartre’a, strukturalizm, hermeneutyka Ricoeura).

Ten radykalny w neoplatonizmie idealizm, który polega na przyznawaniu pierwszeństwa myśli przed bytowaniem, miał na ogół i ma do dzisiaj postać uczonej teorii poznania, zakotwiczonej w średniowieczu w doświadczeniu zmysłowymi, a w naukach szczegółowych od czasu pozytywizmu. Platon nie wiedział, że łączy ten idealizm z intuicjami teologicznymi, średniowiecze poza Tomaszem z Akwinu wprost łączyło tę teorię poznania z teologią objawioną, Awicenna dodatkowo z astronomią, a pozytywiści, filozofia analityczna i fenomenologowie głównie egzystencjalizujący, tworząc i analizując wytwory

związali te analizy z etyką. Rozwijając etykę tworzą złudzenie, że objęli wszystkie relacje i wobec tego teraz etyce przypisują pozycję metafizyki.

1.4.1.6. Konsekwencje idealizmu

„Wyliczając te fakty nie odchodzę od tematu, gdyż tylko ilustruję tezę, że kultura filozoficzna, zarówno średniowieczna, jak i współczesna, stanowiąc wytwór człowieka, jest ciągłym i nawet spójnym rozwijaniem szczegółowych wątków, że dominuje w niej mieszanka teorii poznania, teologii i etyki, zastępująca metafizykę, że rzadko filozofowie identyfikują byty, że częściej poddają je arbitralnej aksjologii, której źródłem jest absolutyzowany podmiot myślenia, tylko werbalnie nazywany np. Bogiem, kosmosem, nierefleksyjną totalizacją, świadomością. Wciąż byt jest utożsamiany z myślą, to, co realne, z tym, co możliwe, wciąż stosowany jest monizm jako teza o wspólnym tworzywie bytów. Monizm, który jest sposobem wyjaśniania tylko bytowej struktury Trójcy Świętej, stał się wyjaśnianiem świata, tak jak ewolucja, tłumacząca pochodzenie osób Boskich w Trójcy świętej stała się teorią, wyjaśniającą pochodzenie gatunków. Odróżnienie quoad se i quoad nos, dotyczące naszej zdolności przejmowania wiedzy objawionej, Kant utożsamiał z niewidzialnym i widzialnym nazywając to fainomenon i noumenon, a fenomenologowie mieszając poznanie z osobą, działanie więc z jego podmiotem, zdecydowali, że w ogóle jest nam dostępne i jest tylko to, co pozostaje w relacji do nas, właśnie quoad nos. I aż peszy przypomnienie, że odróżniony przez Pseudo-Dionizego Areopagite trzeci poziom poznania, stanowiący według niego doświadczenie mistyczne, został uznany za wszystkim dostępne doświadczenie w sensie bezpośredniej obecności w nas tego, co poznajemy [6]. Z kolei poznanie sprowadzono do utworzenia pojęć, do simplex apprehensio, nie ceniąc faktu sądów i rozumowań, co uniemożliwiło uprawianie metafizyki bytu, wymagającej właśnie rozumowania. Rozumowanie wprzęgnięto w wyjaśnianie nabywania pojęć, a nie w służbę wysiłku identyfikowania bytów jednostkowych.

1.4.1.7. Cechy neoplatonizmu

Te przeróżne mieszanki szczegółowych wątków stanowią właśnie neoplatonizm, któremu przypisuje się wyróżniające go cechy w dwu grupach: w grupie neoplatonizmu klasycznego i w grupie neoplatonizmu średniowiecznego.

Cechy neoplatonizmu klasycznego:

1. Konieczna hierarchia hipostaz,
2. Każda hipostaza jest główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej,
3. Sprawczość polega na emanacji istot,
4. Różnice między hipostazami polegają na odległości od jedni, a nie na wewnętrznej zawartości skutku,
5. Droga od jedni jest ilościowym nabywaniem zwielokrotniania, droga do jedni jest redukcją tych zwielokrotnień, a więc przekształceniem się w hipostazę wyższą.

Cechy neoplatonizmu średniowiecznego:

1. Hierarchiczny układ bytów między Bogiem i materią,

2. Przyczyną sprawczą każdego bytu na danym szczeblu drabiny jest bezpośrednio Bóg.

3. Sprawczość polega na stwarzaniu,

4. Różnice między bytami polegają na podobieństwie do Boga tej samej w każdym bycie zawartości skutku,

5. Racją niedoskonałości, a więc braku podobieństwa bytów do Boga jest ich uwikłanie w materię, powrót do Boga polega na moralnym i ascetycznym zdominowaniu materii przez duszę[7].

We wszystkich tych cechach dominuje pojęcie bytu jako przyczyny zewnętrznej. Zawartość tej przyczyny przypisuje się skutkom. Gubi się wobec tego rozważanie skutków, a pozostaje analiza liniowego układu przyczyn. Nie identyfikuje się zawartości już nie tylko skutków, lecz także przyczyn. Przedmiotem ujęć staje się moc łącząca przyczyny. Świat i przyczyny są ostatecznie układami relacji.

Powtórzmy, że polem uwagi filozofa, przedmiotem analizy metafizyka stają się relacje.

1.4.1.8. Dominacja metafizyki relacji

W średniowieczu, zresztą i w nowożytności, a głównie dzisiaj w tak zwanej filozofii współczesnej, dominuje neoplatońska metafizyka relacji, traktowanych jako samodzielny podmiot. Dominuje teza o tożsamości podmiotu i działania, to znaczy o tożsamości przyczyny i skutku. Ten błąd umniejsza potrzebę kierowania się prawdą, gdyż nie jest prawdą uznawana tożsamość przyczyny i skutku. Dopuszcza to stosowanie aksjologii: wartości są zasadą jednostkującą układy relacji i stanowią kryterium słuszności twierdzeń. Zaczyna dominować myślenie wartościujące, które dziś w postaci etyki zastępuje metafizykę bytów. To myślenie wprost wyklucza metafizykę, uwyrażnia i absolutyzuje podmiot myślenia. Staje się podstawą dominacji właśnie etyki, zasilanej teorią doświadczenia i teologią.

Taka jest struktura współczesnej kultury jako wytworu i wyznaczonego nim życia umysłowego ludzi, zarazem takie są źródła kryzysu filozofii. Ten kryzys polega na tym, że nie umiemy przekroczyć kultury w kierunku realnych bytów jednostkowych. Nie umiemy zdystansować siebie jako podmiotu i swego myślenia, które czynimy przyczyną stanowiących świat relacji gubiąc nawet tezę o bytowej niezależności mocy, łączącej liniowy układ przyczyn.

Inaczej mówiąc, neoplatońska metafizyka średniowiecza, podobnie zresztą cała filozofia współczesna za wyjątkiem tomizmu, muszą być tylko teorią mocy, a więc teorią relacji, łączących przyczyny, których bytowej zawartości nie umie się, a nawet nie można z pozycji relacji zidentyfikować.

1.4.2. Relacje jako przypadłości bytu jednostkowego stanowiącego przedmiot metafizyki

1.4.2.1. Byt i jego własności jako podmioty relacji

Jeżeli nie należy rozpoczynać analizy metafizycznej od relacji, skoro naraża to na wskazane błędy, to trzeba ją zacząć od identyfikacji wewnętrznej zawartości realnie istniejących bytów jednostkowych. Jeżeli z kolei nie można usprawiedliwić pojmowania bytu jako sumy relacji, to trzeba rozpoznać w nim te wewnętrzne przyczyny, które ten byt stanowią jako jego archai, a nie jego działania. Działania są relacjami w grupie przypadłości. Są tylko własnościami bytów, czymś wtórnym, co bytuje wtedy, gdy już istnieje natura bytu.

Dwie wewnętrzne przyczyny bytu jednostkowego, mianowicie stanowiące go istnienie i istota, jako jego archai, wypełniają byt i są podstawą posiadania przez byt własności. Są to własności, które byt posiada ze względu na swe istnienie i ze względu na swą istotę. Posiada więc własności istnieniowe i istotowe. Własności istnieniowe to realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, a według niektórych metafizyków fałsz i piękno. Własności istotowe to w poziomie formy niematerialność, a w przypadku duszy ludzkiej to rozumność i wolność, natomiast w poziomie materii to rozciągłość, wymiary, jakości. Te różnorodne własności są podstawą relacji.

Podkreślmy tu, że, owszem, cały byt wchodzi w określoną relację, lecz jej bezpośrednim podmiotem jest właśnie ta, a nie inna własność. Tylko bowiem np. wzrokiem widzimy, słuchem słyszymy, intelektem pojmujemy, wołą podejmujemy decyzje. Tak dzieje się w poziomie istoty. Podołanie więc w poziomie istnienia realność podmiotu je miłość, prawda wiarę, a dobro nadzieję. Podmioty relacji określają ich naturę. Nigdy relacja nie prowadzi do identyfikacji podmiotu. Relacja np. poznania zmysłowego wskazuje zarówno na człowieka, jak i na zwierzę, a relacja poznania umysłowego można przypisać człowiekowi, aniołom i Bogu. Szczegółowe identyfikowanie tych relacji polega w neoplatonizmie na ich wartościowaniu. Wtedy jednak myślenie identyfikujące staje się tożsame [8] z myśleniem wartościującym. Pozostaje więc droga rozpoznawania relacji przez zidentyfikowanie bytów, które ta relacja łączy.

1.4.2.2. Bytowa struktura relacji

To, co Arystoteles nazywał „TO PROS TI”, swoiste „pomiedzy”, Tomasz z Akwinu określił jako „relatum” i pełniej jako „ordo unius ad aliud”. „Unum” jest podstawą „actio”, przyczyną działania, natomiast „aliud” jest podstawą „passio”, przyczyną doznawania działania. Inaczej mówiąc, relacja wskazuje na podmiot jako przyczynę działania (subiectum in quod est) i na kres jako przyczynę odbioru działania (terminum ad quem est). Oprócz podmiotu i kresu relacji wyróżnia się także powód relacji, nazywany też racją dostateczną przyporządkowania podmiotu do kresu (principium a quo est)[9] .

Dodajmy jednak, że natury relacji nie wyznacza powód przyporządkowania podmiotu do kresu, lecz że wyznacza ją własność bytu,

stanowiąca bezpośredni podmiot działania. Akcentuję ten moment, gdyż na ogół uzależnia się naturę relacji od jej racji przyporządkowania „unius ad aliud”. Jest to jednak akcent z zakresu myślenia i logiki, a nie metafizyki identyfikującej realne byty, nawet niesamodzielne jak relacje. Tłumaczenie relacji przez powód przyporządkowania zmusza też do ujmowania jej z pozycji przyczyny zewnętrznej, co grozi utożsamieniem podmiotu relacji z jej kresem, jak to robili neoplatonicy.

1.4.3. Tradycyjny podział relacji

Przez tradycyjny podział relacji rozumiem wyjaśnienie relacji z pozycji bytu ujętego jako istota. Jest to ujęcie arystotelizujące, które osuwa się w neoplatonizm, gdy nie uwzględnia się w strukturze bytu obok istoty jego istnienia.

Odróżnia się przede wszystkim dwie grupy relacji: myślnie i realne.

Relacje myślnie zachodzą w czterech przypadkach:

- 1) gdy obydwie kresy relacji są myślnie,
- 2) gdy jeden kres relacji jest myślny,
- 3) gdy kresem relacji jest niebyt,
- 4) gdy relacja jest wynikiem myślenia, np. ujęciem czegoś realnego jako rodzaju i gatunku (genus et species).

Relacje realne, bytujące niezależnie od myślenia, są konieczne i niekonieczne

Realne relacje konieczne, nazywane relacjami transcendentalnymi, polegają na przyporządkowaniu sobie wewnętrznych archai bytu, np. istnienia i istoty. Relacje te więc współkonstytuują byt. Ich powód zachodzenia w bycie jest nazwany „ratio in”.

Realne relacje niekonieczne, nazywane relacjami kategoriałnymi, zapodmiotowane w bycie już ukonstytuowanym, polegają na wiązaniu dwu bytów. Są dosłownie czymś „pomiędzy” dwoma bytami, czymś trzecim, czymś łączącym i zarazem rozdzielającym te byty. Ich powód zachodzenia pomiędzy bytami jest nazywany „ratio ad”.

Te realne relacje niekonieczne, ujęte ze względu na ich kres, mogą odnosić do Absolutu, do substancji, do przypadłości. Są wtedy albo nieobopólne, albo obopólne. Obopólne mogą być współmierne albo niewspółmierne.

Wyjaśniają; ten podział relacji dodaje się, że realne relacje konieczne dotyczą wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn bytu, nie tylko więc np. istnienia i istoty, a w niej formy i materii, lecz także sprawcy bytu, wzoru i celu. Uważa się bowiem, że wykluczenie przyczyn zewnętrznych i ich koniecznego powiązania z bytem stanowi wykluczenie określonej arche. Są to więc relacje ujęte zarazem ze względu na odnoszenie bytu do Absolutu, co czyni je swoiście realnymi relacjami niekoniecznymi. Dodajmy, że jest to po prostu ujmowanie bytu i jego archai z pozycji przede wszystkim przyczyn zewnętrznych, co prowadzi do zidentyfikowania bytu jako zespołu relacji, gdyż do tezy, że kategoriałne odniesienie bytu do Absolutu, sprawcy, wzoru i celu jest strukturalnym

elementem bytu, jego arche obok wewnątrzbytowych relacji, wiążących istnienie z istotą.

Sądzi się także, że realne relacje niekonieczne wyznaczają ich powód lub racja przyporządkowania, którą jest jedność. Relacje te, wyznaczone swą racją, gdy łączą dwie substancje, wyrażają jedność ich działania i doznawania. Gdy łączą przypadłości, np. ilość, wyrażają równość, Gdy łączą np. jakości, wyrażają podobieństwo. Trzeba tu zauważyć, że relacje niekonieczne uważa się za odniesienie tylko do substancji i przypadłości. Pomija się tu odniesienie do Absolutu, mimo że to odniesienie powinno być rozważane w grupie relacji właśnie niekoniecznych. Pomija się także podmiotowanie ich przez własności transcendentalne, które w odróżnieniu od istotowych nazywam właśnie własnościami istnieniowymi.

Omówiony podział relacji nie jest więc pełny, a identyfikacja relacji jest oparta tylko na istocie bytu, pojmowanego jako przyczyna zewnętrzna. Owszem, relacje trzeba identyfikować wskazując na ich podmiot i kres, na ich zewnętrzne przyczyny. Tymi przyczynami są istnieniowe i istotowe własności bytu. Samych bytów, między którymi zachodzą relacje, bezpośrednio podmiotowane przez własności, nie można ujmować jako przyczyn, gdyż zmusza to do zidentyfikowania ich natury jako układu relacji, co wprowadza w metafizykę kosmosu, wymagającą aksjologii i stosowania analizy w schemacie „całość-część”.

1.4.4. Podział relacji wynikający z ujęcia bytu jako istnienia i istoty

1.4.4.1. Relacje, identyfikowane na podstawie ich podmiotu i kresu, są transcendentalne i kategorialne.

Relacje transcendentalne są zawsze realne i wewnątrzbytowe. Łączą archai bytu, jego istnienie i istotę, w niej formę i materię. Są współtworzywem bytu.

Relacje kategorialne są realne i myślne. Metafizyk nie zajmuje się relacjami myślnymi. Interesują go relacje realne, które są zawsze zewnątrzbytowe. Są one istnieniowe i istotowe.

1.4.4.2. Relacje istnieniowe są oparte na własnościach transcendentalnych. Zauważmy tu, że byt posiada własności transcendentalne, lecz oparte na nich relacje nie są transcendentalne. Są właśnie kategorialne, mimo że wywołane własnościami, które byt posiada ze względu na swe istnienie. Te relacje istnieniowe są sprawcze i osobowe.

1.4.4.2.1. Istnieniowe relacje sprawcze są nieobopólne lub jednokierunkowe. Są swoistym, wyjątkowym związkiem samoistnego Istnienia z bytem stworzonym. Są właśnie stwarzaniem. Charakteryzuje je to, że przyczynowane przez Absolut bytują wewnątrz bytu stworzonego, lecz nie są na sposób arche. Są stanem bytu, racją jego przygodności, cechą jego istnienia jako właśnie pochodnego,

Możemy tu dopowiedzieć, że to stworzone istnienie przyczynuje relacje transcendentalne, które są urealnianiem bytu przez zapoczątkowanie go i aktualizowanie w nim istoty jako możliwości. Zapoczątkowanie bytu, to współstanowienie go razem z istotą. Aktualizowanie, to wiązanie z istnieniem sprawianej przez niego możliwości w spójną strukturę jawiącą się jako jedność i odrębność [10].

1.4.4.2.2. Istnieniowe relacje osobowe są obopólne lub obukierunkowe.

Przyczynują je własności transcendentalne. Polega to na tym, że byty oddziałując na siebie swą realnością, jednością, odrębnością, prawdą, dobrem, pięknem, przystosowują się do siebie, upodobniają, wzajemnie się sobie uobecniają. Tomasz z Akwinu uważa nawet, że wszystkie relacje osobowe są odmianami lub postaciami obecności.

Obecność nie jest więc istnieniem, gdyż jest sumą relacji opartych na własnościach transcendentalnych, podczas gdy istnienie jest zawsze aktem albo samoistnym, albo pochodnym, stworzonym, stanowiącym wewnętrzną w bycie przygodnym przyczynę jego realności, podstawową arche obok istoty, współtworzywo bytu. Utożsamienie obecności z istnieniem może być źródłem pojmowania istnienia jako warstwy, sfery wspólnej dla wielu istot. Istnienie, rozumiane jako akt, jest niepowtarzalnie zawarte w bytach jednostkowych. Nie będąc relacją, nie staje się warstwą i sferą istot. Nie jest też samą kompozycją substancji, nie jest własnością istoty, jej przebywaniem w czasie, jej materialnością i nie jest czymś tylko myślanym przez przyczynę sprawczą. Jest aktem albo „a se et in se”, Bogiem, albo jest współ tworzywem bytów przygodnych, które są „per se et in se”.

Istnieniowe relacje osobowe, jako odmiany obecności, są przez nas dopiero podjętym przedmiotem badań. Nie wszystkie jeszcze są zidentyfikowane. Tomasz z Akwinu omówił tylko miłość, wiarę i nadzieję, wyznaczone realnością, prawdą i dobrem.

Nasze badania w ATK nie idą na razie w kierunku identyfikacji relacji osobowych. Takie badania są zresztą podjęte w Paris XII. Usiłujemy więc w ATK rozwinąć konsekwencje omówionych przez Tomasza z Akwinu relacji miłości, wiary i nadziei. Te konsekwencje to humanizm jako wierna realności, prawdzie i dobru służba człowiekowi przez miłość, wiarę i nadzieję, - humanizm, który przekształca kulturę czyniąc ją sposobem dotarcia do realnych bytów, a nie celem, zamykającym osoby w zespole wytworów. Te konsekwencje to zarazem wspólnota, którą tworzy miłość, wiara i nadzieja. Gdy tę wspólnotę różnicują inne jeszcze relacje, staje się ona np. małżeństwem, rodziną, narodem.

Dodajmy, że gdy relacje osobowo powiążą ludzi z Bogiem, tworzona przez te relacje wspólnota staje się religią, Kościołem, zbawieniem.

Konsekwencje relacji miłości, wiary i nadziei skłaniają z kolei do przebudowy podstaw-etyki, wprost kierują do takiej refleksji, gdy ukazuje się związki relacji osobowych z relacjami istotowymi.

1.4.4.2.3. Relacje istotowe są oparte na własnościach takich, jak np. w przypadku człowieka intelekt i wola w poziomie duszy oraz zmysły zewnętrzne i

wewnętrzne, rozciągłość, wymiary, jakości w poziomie ciała. Te relacje są nieobopólne lub jednokierunkowe. Gdy podmiotuje je intelekt, są poznawcze: zmysłowo-umysłowe i mistyczne. Gdy podmiotuje je wola, stanowią decyzje. Gdy podmiotuje je zespół własności fizycznych, są np. wzrastaniem, zdrowiem, mową, wytwarzaniem przez pracę.

Relacje te nie są odmianami obecności, gdyż są właśnie nieobopólne. Nie przystosowują do siebie bytów i ich nie upodabniają. Różnią się od obecności tym, że powodują skutki różne od siebie, np. wiedzę, gdy jest to poznanie lub powodują sprawności moralne, gdy są to decyzje. Wyznaczają też mowę i osobowość, emocje i przeżycia, gdy są połączeniem działań, wyznaczonych własnościami duszy i ciała.

Nie uobecniając osób, relacje istotowe, głównie poznawcze i stanowiące decyzje, dzięki wiedzy i sprawnościom moralnym człowieka wspierają w trwaniu relacje osobowe. Pełnia tę rolę, gdy są poddane metanol, do której skłania humanizm i religia.

A metanoja to stała gotowość intelektu i woli do kierowania się prawdą i dobrem, zawsze rzeczywistością, a nie myślą aksjologią. To wybór realizmu i odejście od idealizmu w teorii poznania. W metafizyce jest to odejście od platonizującego i arystotelizującego neoplatonizmu i wybór tomizmu jako wierności analizie realnie istniejących bytów jednostkowych. Taka metafizyka jest szczęściem intelektu, gdyż czyni nas przyjaciółmi rzeczywistości.

1.5. Program metafizyki człowieka (Człowiek jako istniejący byt rozumny)

Tomizm egzystencjalny wyodrębnia się spośród różnych odmian tomizmu przez postawienie akcentu w bycie na akcie istnienia. Teoria istnienia staje się więc w tomizmie egzystencjalnym jednym z ważniejszych zagadnień metafizycznych, które wyznacza teorię Istnienia samoistnego, teorię przyczyn, teorię stwarzania różną od teorii tworzenia, uzasadnia pluralizm w metafizyce i realizm w teorii poznania. Z kolei ta scalona koncepcją istnienia, spójna teoria bytu jako istniejącego jest zarazem teorią każdego, kategorialnie ujętego bytu jednostkowego jako istniejącego, np. człowieka.

Człowiek, rozważany z pozycji aktu istnienia, będącego w nim razem z istotą bytową zawartością przyczyn wewnętrznych, zależnych bezpośrednio od przyczyn zewnętrznych, jawi się jako różny od innych bytów przygodnych w tym, że w jego istocie obok formy, która jest zasadą samoorganizacji istoty, gdy ona istnieje, zawarta jest rozumność, jako możliwość istotowa komponująca się z formą w samodzielną co do istnienia duszę, oraz zawarta jest materia, jako możliwość komponująca się z duszą w samodzielną co do istnienia i co do gatunku jednostkowego człowieka. Tę całą zawartość bytową urealnia przez zapoczątkowanie i spaja dynamiczną aktualizacją wszystkich istotowych i przypadłościowych wyposażań właśnie akt istnienia,

Metafizyka człowieka jako istniejącego różni się od metafizyki bytu jako istniejącego zagadnieniem osobowego aktu istnienia oraz identyfikacji istotowego wyposażenia człowieka, a ponadto zagadnieniem przedmiotów aktualizacji. Jest bowiem aktualizowana przez akt istnienia rozumna możliwość, jednostkująca formę i tworząca z nią duszę, jest aktualizowana możliwość materialna, wnosząca w duszę szczegółowość i tworząca z nią człowieka, jest aktualizowane ciało, jako suma przypadłości fizycznych, scalonych możliwościovym podmiotem materialnym, domagającym się aktu w postaci formy, którą łącznie z ciałem urealnia akt istnienia. Przygodne istnienie człowieka wskazuje na zewnętrzną wobec siebie sprawczą przyczynę realności, a istota człowieka wskazuje na zespół przyczyn celowych, będących miarą bytowej tożsamości duszy i wskazuje na zespół przyczyn celowych, które są miarą bytowej tożsamości ciała tego oto człowieka. Także więc zagadnienie przyczyn celowych i trudna ich identyfikacja różnią metafizykę człowieka jako istniejącego od metafizyki bytu jako istniejącego.

Przyczynami celowymi duszy ludzkiej jako duszy muszą być substancje czysto duchowe, np. aniołowie, aby dusza uzyskała miarę tego, czym jest. Przyczynami celowymi ciała ludzkiego jako ciała muszą być substancje, zbudowane w ich istocie z formy i materii, np. męskie i żeńskie tworzywa, scalone przez rodziców w jeden kod, wyznaczający ciało ludzkie, rozwijane przez stworzoną w jej istnieniu duszę, muszą też być odżywcze substancje chemiczne, powietrze, woda, słońce z jego ciepłem, aby ciało ludzkie uzyskało miarę, proporcjonalną do duszy ludzkiej i zapewniło gwarantujący trwanie istnienia kontakt z innymi bytami przygodnymi, posiadającymi w swej istocie ciało.

Ponadto rodzice, jako substancje duchowo-materialne, są przyczynami celowymi ludzkiego wyposażenia psychicznego rozwijającego się człowieka.

Rozważając związek przyczyn celowych z ciałem człowieka, tylko w metafizyce człowieka jako istniejącego, a nie w kosmologii człowieka, czy w analizach przyrodniczych, można dojść do wniosku, że ciało ludzkie nie jest częścią przyrody, gdyż według pluralizmu, nic, co stanowi dany byt jednostkowy, nie jest zarazem częścią innego bytu i że wobec tego niepowtarzalne ciało ludzkie tego oto człowieka jest tylko poznawczo podobne do ciał innych ludzi i zwierząt, a takie same w nim oraz w innych ludziach i zwierzętach organa są wynikiem przystosowania do tych samych przyczyn celowych, jak powietrze, pokarm, ciepło.

Rozważając związek przyczyn celowych z duszą człowieka, można właśnie dojść do wniosku, że człowiek pozostaje w kontakcie także z zespołem czysto duchowych bytów rozumnych, troskliwie wyznaczających miarę jego istotowej duchowości, specyfikowanej rozumnością, jako możliwością, która może podmiotować poznanie i decyzje.

Poznanie i decyzje, wchodzące w obszar wyposażania psychicznego, kształtowanego przez rodziców i innych ludzi, stają się podstawą - gdy stworzone przez Doga istnienie zapoczątkowując człowieka zaktualizowało zawartość istoty - pięknego życia, spełniającego się w rozumnych i wolnych działaniach, które chronią miłość do Doga i ludzi, są kontemplacją jako radującą wiedzą o prawdzie i trwaniu relacji osobowych, a zarazem w tym ciekawym życiu są drogą do szczęścia [1]1.

Rozwijającą się w filozofii człowieka dziedziną jest problematyka relacji osobowych, różnych od relacji poznania i decyzji.

1.6. Aktualne w Polsce koncepcje człowieka

Treść książki „O człowieku dziś” (druga część dzieła „Aby poznać Boga i człowieka”, wydane pod redakcją bpa D. Bejze, Warszawa 1974), omawiana już przeze mnie w „Znaku” nr 252 z czerwca 1975, w dalszym ciągu zasługuje na uwagę z powodu przede wszystkim różnorodności głoszonych tam koncepcji. Ta różnorodność stwierdzana już i ukazywana, uznana za zaletę książki i za podstawę naukowego dialogu między głoszonymi stanowiskami, domaga się jednak wyjaśnień. Czytelnik książki chce bowiem wiedzieć, jakie są powody formułowania przez filozofów tak odrębnych koncepcji i czy wszystkie te koncepcje w równym stopniu są słuszne.

Dążąc w tej wypowiedzi do wyjaśniania różnorodności głoszonych koncepcji człowieka, chciałbym wyraźnie ująć te koncepcje zawarte w treści książki, ukazać ich zależność od funkcjonujących w książce koncepcji przedmiotu filozofii oraz omawiać związek koncepcji człowieka z koncepcjami przedmiotu filozofii, wyznaczony teorią metodologicznej struktury antropologii filozoficznej. Inaczej mówiąc, wyjaśnienie różnorodności głoszonych w książce stanowisk widzę w uwyrażeniu trzech zespołów koncepcji: człowieka, przedmiotu filozofii, metodologicznej struktury antropologii filozoficznej oraz w ukazywaniu związków zachodzących między tymi koncepcjami. Do tych bowiem zespołów koncepcji sprowadza się w książce różnorodność stanowisk.

Należy oddzielić różnorodność składających się na książkę materiałów od różnorodności głoszonych w książce koncepcji.

Materiały stanowiące książkę to zespół rozpraw przyrodniczych, teologicznych, filozoficznych, zespół problemów takich jak przygodność człowieka, istota człowieka, teoria duszy, sposób uprawiania antropologii filozoficznej oraz zespół kierunków filozoficznych; teilhardyzm, egzystencjalizm, strukturalizm, marksizm, tomizm.

Koncepcje występujące w omówionych materiałach można sprowadzić do trzech wymienionych już zespołów.

1.6.1. Dziewięć koncepcji człowieka

1.6.1.1. Człowiek jest swoim „ja” oraz tym, co jest jego. Inaczej mówiąc, człowiek jest duszą i ciałem (A. Stepień, s. 86; podana cyfra wskazuje na stronę w książce „O człowieku dziś”), co oznacza, że człowiek „posiada pewną (niezmienną) naturę konstytutywną oraz (zmienne) własności i dyspozycje. Naturą konstytutywną jest ja, os i rdzeń całości... Ja, chociaż bezpośrednio ujawniające się w przeżywaniu, przekracza swoją istotą i rolę immanentną zawartość przeżycia” (s. 85). „Przeciwstawiając się temu, co obce (cudze), i temu, co jest jego (a nie jest nim), jest sobą” (s. 86). „Występuje ono jako numerycznie (bezwzględnie) niezmienny podmiot stanów, dyspozycji, spełniacz czynności, ten, który nadaje kierunek uwadze, dokonuje wyboru, postanawia i w ten sposób czynnie samookreśla całość, którą konstytuuje lub współkonstruuje” (s. 86). W

tej konstytuowanej przez „ja” całości „świadomość jest warunkiem (koniecznym, chociaż niedostatecznym) osobowego sposobu istnienia i działania” (s. 89).

W swej rozprawie, prezentującej różne ujęcia istoty człowieka, A. Stępień w wyraźniejszy sposób na s. 84-89 „zarysowuje propozycję” koncepcji człowieka. W koncepcji tej dominują dwa momenty: w przeżyciu lub poznawaniu ujawnia się podmiot przeżycia lub poznania; ten podmiot działań jest natura, konstytutywną całości tego, co stanowi człowieka.

Zastrzeżenia: Stanowiące człowieka „ja” oraz to, „co jest jego, a nie jest nim”, zinterpretowane jako dusza i jej ciało lub jako podmiot łącznie z jego własnościami, nie jest dla metafizyka kompozycją ujętą metafizycznie, lecz teoriopoznawczo. Gdybyśmy nawet przyjęli, że to, co mówi Stępień o człowieku, jest metafizycznie ujętą kompozycją bytową, to musielibyśmy zgodzić się, że człowieka bytowo konstytuuje tylko jego władza poznawcza przez spełniane przez nią działania. „Wiemy bowiem od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, że bezpośrednim podmiotem lub spełniaczem działań poznawczych nie jest wprost dusza, lecz intelekt, będący w niej władzą lub możliwością aktów, które są ujętymi treściami rzeczy. Teza, że sama dusza swą istotą jest podmiotem lub spełniaczem działań, stanowi pogląd Platona i Descartesa. Przyjęcie jednak tezy platońskiej prowadzi do zakwestionowania tożsamości duszy, gdy ona istotowo podlega zmianom, wynikającym z nabycia aktów wiedzy. Stępień więc w swoich analizach nie wskazuje na duszę, lecz na Intelekt i jego działania lub raczej na wolę i jej działania, jeżeli mówi, że moje „ja” jest podmiotem wyborów i postanowień. Nie chce bowiem głosić tezy platońskiej, skoro podmiot działań uważa za „niezmienny. spełniacz czynności”. Głosząc tezę arystotelesowską wskazuje na intelekt i wolę, a nie na duszę. W precyzyjnych analizach metafizycznych utożsamienie duszy z jej władzami nie da się utrzymać.

Charakteryzujące człowieka uświadamianie sobie zawartości przeżyć, odróżnienie w nich działań i ich podmiotu, stanowi tylko porządkującą analizę teoriopoznawczą, której wynikiem jest ukazywanie relacji między wynikami poznania i ich źródłem, to znaczy między przedmiotem i podmiotem. Nie jest jeszcze metafizyczną identyfikacją podmiotu. Nie jest wskazaniem na duszę jako byt.

Analizy teoriopoznawcze dzieją się między podmiotem poznającym i poznawanym przedmiotem. Dotyczą tego przedmiotu. Są stwierdzeniem poznawczego styku naszych władz poznawczych z bytem i są stwierdzeniem różnicy między dwoma bytami. Tę poznawczo wykrytą różnicę przejmują metafizyka.

Analiza metafizyczna, podejmując dostarczoną przez poznanie informację, że dwa byty realnie się różnią, poszukuje w tych bytach przy pomocy rozumowań takiej ich budowy, która gwarantuje ich realną odrębność oraz niepowtarzalną tożsamość każdego z tych bytów. Analiza metafizyczna więc jest takim poznawaniem przy pomocy rozumowań, które nie jest rozpatrywaniem zawartości przeżyć poznawczych, lecz jest wskazywaniem na realne stany bytowe i na same byty samodzielne wraz z wiążącymi je relacjami. Jest wskazywaniem nie na relację podmiot - przedmiot, lecz na wewnętrzne ukonstytuowanie podmiotu lub przedmiotu jako bytów, Do ukazywania tego bytowego ukonstytuowania rzeczy

służą nie analizie teoriopoznawczej, lecz metodologicznie od nich różne analizy metafizyczne.

1.6.1.2. Człowiek jest „bytem zarazem duchowym i materialnym, mianowicie materią pierwszą, zorganizowaną przez duchową duszę, ludzką formę substancjalną” (J. Kalinowski, s. 97). Ta duchowa dusza jest rozumna (s. 103) oraz niezniszczalna, to znaczy „może ona istnieć po oddzieleniu od materii pierwszej” (s. 106). Jest ona konstytutywnym „czynnikiem tożsamości” człowieka obok materii pierwszej, będącej konstytutywnym „czynnikiem zróżnicowania” (s. 110). Materia nie identyfikuje się z całym ciałem człowieka. Ciało jest materią pierwszą łącznie z wymiarami, wywołanymi w danej substancji przez jej formę substancjalną (s. 103).

Inaczej mówiąc, forma substancjalna wywołująca w związanej z sobą materii pierwszej trzy wymiary konstytuuje ciało, które razem z tą formą jako rozumną duszą stanowi człowieka.

Uwyrażniając te ujęcia możemy powiedzieć, że człowiek jest kompozycją bytową, w której duchowa forma substancjalna, samodzielna i niezniszczalna, występuje łącznie z materią pierwszą; ta materia jednostkuje duszę i razem z wywołanymi w niej przez formę substancjalną przypadłościowymi wymiarami współstanowi niesamodzielne i zniszczalne ciało ludzkie.

Dopowiedzmy, stawiając inny akcent niż J. Kalinowski, że materia pierwsza nie jest wieczna, lecz aktualizuje ją w sobie forma substancjalna jako zasadę swego zjednostkowania i jako bezpośredni podmiot przypadłościowych wyposażań człowieka. Suma fizycznych przypadłości łącznie z materią jako ich podłożem jest ciałem ludzkim. Suma tych pierwszych przypadłości i ich materialny podmiot, bytujący tylko dzięki aktualizacji ze strony formy, nie stanowią całości samodzielnej i dlatego jako ciało komponują się z formą w spójną, samodzielną substancję, która jest człowiekiem.

1.6.1.3. Człowiek jest stworzonym aktem istnienia skomponowanym w całość substancjalną z wywołanymi w tym istnieniu możliwościowymi czynnikami jednostkującymi. Są one czymś faktycznym i dlatego, stanowiąc istotę, występują w danym akcie istnienia jako forma i materia, to znaczy jako realny dzięki istnieniu zespół ludzkich ukwalifikowań ((forma) zmodyfikowanych w sposób stanowiący tego oto człowieka (materia). Forma substancjalna w człowieku zawiera w sobie typowo ludzkie zmożnościowanie, to znaczy rozumność. Ta rozumność będąc możliwością wobec formy stanowi z tą formą rozumną kompozycję bytową czyli duszę. Z kolei w dusze wkomponowana jest możność materialna jako podstawa przypadłości fizycznych, które łącznie z tą materią stanowią ciało ludzkie. Dzięki urealnionej aktem istnienia istotowej kompozycji z formy zmożnościowanej rozumnością i z materii współstanowiącej z przypadłościami fizycznymi ciało ludzkie człowiek może być podmiotem samodzielnych czynności poznawczych.

Wyakcentujemy to, że nie dusza sprawia, iż akt istnienia jest czynnikiem urealniającym człowieka, lecz akt istnienia powoduje, że aktualizowana przez niego możność jest istotą człowieka. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest

duchowo - materialny, lecz akt istnienia powoduje, że możliwoścująca go istota jest kompozycją rozumnej formy i materii pierwszej, podmiotującej fizyczne przypadłości. Akt istnienia więc sprawia, że zmożnościowana dusza jest formą substancjalną człowieka. A niezniszczalność duszy polega nie na tym, że jest ona niematerialna, lecz że jest wbudowana w akt istnienia jako jednostkująca go możność. To właśnie akt istnienia sprawia, że dusza skomponowana z nim w byt duchowy, dzieli jako możność los urealnijającego ją aktu. Każda możność jest czymś tylko w połączeniu z aktem. Dusza jest duszą dzięki aktowi istnienia i dzięki niemu nie podlega zniszczeniu, ponieważ akt istnienia nie na mocy samozniszczenia, gdy połączony z możliwością duchową stanowi realny byt (M. Gogacz, s. 137-142).

1.6.1.4. Człowiek, według Teilharda de Chardin, jest wytworem lub etapem ewolucyjnie spirytualizującego się materialno-duchowego tworzywa a zarazem dzięki uzyskanej świadomości refleksyjnej jest twórczym czynnikiem w tej ewolucji na płaszczyźnie społecznej (L. Wciórka, s. 150). Dzięki tej świadomości uzyskuje on i rozwija w płaszczyźnie społecznej i moralnej swój osobowy charakter polegający na odrębności i wolności, pozwalający wyzwolić się z determinizmów, a nawet, dzięki ich poznaniu, podporządkować je sobie „i wykorzystać do własnych, o-branych przez siebie celów” (s. 150-151). Materialność tworzywa polega na jawieniu się go w rozproszeniu i wielości. Duchowość (psychiczność, samoświadomość) tworzywa polega na dokonującym się w toku ewolucji przezwyciężeniu rozproszenia, na jawiącej się jedności (s. 149, 151) Materia i duch są więc tylko zjawiskami tworzywa, podobnie jak zjawiskami tego tworzywa są przyrodnicza i kulturowa aktywność człowieka. To tworzywo bowiem w etapie wyewoluowanej jedności jawi się już jako świadomość - duch - psychika, jako człowiek, jako coś nieodwołalnie odrębnego i wolnego, kierującego procesem uzyskiwania wyższej, społecznej i moralnej jedności ludzi (s. 147).

Nieśmiertelność człowieka oznacza tu nieodwracalność procesu ewolucji, jednokierunkowo wyewoluowany etap samodzielności kosmicznego tworzywa (s. 154). Na tym etapie ewolucji wielość ludzi jest jeszcze rozproszeniem tworzywa, w którym dany człowiek powoduje kolektywną jedność ludzi w płaszczyźnie kulturowej (s. 147).

Zastrzeżenia: Teilhard de Chardin w ujęciu ks. L. Wciórki nie określa, czym jest to kosmiczne wszechtworzywo. Przypisuje mu ty lico dwie własności: jawienie się w postaci materii i w postaci ducha. Uważając duchowość za zjawisko likwiduje substancjalną odrębność osoby ludzkiej. Traktuje więc człowieka jako postać zespołu własności, jawiących się w ewolucyjnym wszechtworzywie jako jedność tego tworzywa, tożsama z psychiką, świadomością i duchem. Tych wyewoluowanych ludzi jest wielu i z tego względu zespół ludzi jest znowu rozproszeniem, ewoluującym w kierunku jedności kolektywnej. Każde rozproszenie jest materią. Zespół ludzi jest więc materią, podczas gdy dany człowiek jest duchem, jako zjawiskiem tworzywa. Tu duchowe zjawisko ujęte osobno jest duchem, ujęte wspólnotowe jest materią. Człowiek jest więc tożsamością materii i ducha, a raczej materia i duch są tyra samym. W

płaszczyźnie zjawiskowej różnica między duchem i materią nie występuje. Nie ma jej wobec tego i w samym tworzywie. Jeżeli ewolucja polega na przechodzeniu z rozproszenia (materia) do jedności (duch), a ta jedność z racji wielości ludzi jest znowu rozproszeniem (materia), to w ogóle nie było ewolucji, gdyż rozproszenie wyewoluowało tylko inną odmianę rozproszenia: materia przekształciła się w materię. Tak zwana spirytualizacja jest tylko nazwą innej postaci materii.

1.6.1.5. Człowiek, według egzystencjalizmu, jest „aktywnym ustosunkowaniem się do rzeczywistości”, to znaczy jest ruchem, wolnością, świadomością (S. Grygiel, s. 155). Tworzy świat znaczeń i wartości. Jest najpierw w tym świecie kultury, a poprzez ten świat „istnieje w świecie kosmicznym”. Doświadcza siebie, a także innych ludzi „w przeżywaniu własnej podmiotowości”. Poza tym przeżyciem, w świadomości przedmiotowej, jest jednym z przedmiotów (s. 156).

W przeżyciu człowiek jawi się jako jedność. Uświadamianie sobie treści tego przeżycia jest abstrahowaniem „części” tego przeżycia i tworzeniem z nich przedmiotów. Z tego względu w intencjonalnej świadomości dusza i ciało, będące jednością w przeżyciu, stają się w świadomości przedmiotowej właśnie dwoma przedmiotami.

Ciało jest mną i dusza jest mną, wtedy je przeżywam. Gdy ujmuję je poza przeżyciem, są tylko „moje” (Marcel). „Człowiek... jest cały ciałem i cały jest świadomością. Świadomość posiada charakter cielesny, a ciało charakter psychiczny... Doświadczeniem faktyczności.. mojego ciała... (które) wcale jest ciałem psychicznym... jest doświadczenie... wstępu” (Sartre). Ciało styka moje „ja” ze światem przedmiotów i dostarcza znaczeń słowom (Merleau - Ponty). To rozbiecie danej w przeżyciu jedności człowieka na samodzielne elementy dokonuje się w świadomości przedmiotowej i zmusza do uznania ciała i duszy za dwa odrębne tworzywa bytowe. Jest to obiektywizujący aprioryzm tradycji helleńsko-scholastycznej. Wyjściem z tego rozbijania przeżycia jedności człowieka na duszę i ciało jest język symbolu (Grygiel). Symbol wyraża cielesność, a także to, na co cielesność się otwiera. Wyraża cielesność a zarazem ukazuje coś transcendującego ten symbol. Jest językiem istnienia. Wyraża przeżycie uwalniając to wyrażenie od abstrakcyjnego dzielenia go na części: na duszę i ciało (s. 160-165).

1.6.1.6. Człowiek, według strukturalizmu, jest rzeczą, posiadaną przez system, jest projekcją powszechnych praw nieświadomych, wypadkową ślepych mechanizmów. Nauka o człowieku polega na zredukowaniu człowieka do kultury, kultury do biologii, biologii do fizyki i chemii. Człowieka więc nie ma. Jest tylko język, który myśli człowiekiem. (W. Gawlik, s. 172-173).

1.6.1.7. Człowiek jest względną stałością dialektycznej więzi, zachodzącej między przyrodą i społeczeństwem, uzyskującej swoistość i odrębność dzięki pracy, humanizacji przyrody, zdolności myślenia i mowy, życiu kolektywnemu, historyczności (pogląd T.M. Jaroszewskiego w relacji T. Ślipko, s. 181). Dzięki

powtarzalności zachowań jest formowaniem się względnie trwałych struktur psychicznych (s. 195) wraz z ich podłożem biologicznym (s. 188). Jest efektem interakcji, zachodzącej między przyrodą oraz społeczeństwem i jego historią, a rozwija się i realizuje przetwarzając przyrodę i społeczeństwo (s. 189).

1.6.1.8. Człowiek jest tożsamy z Bogiem, gdyż Bóg ewolucyjnie samounicestwiał się przechodząc z transcendencji do całkowitej immanencji w człowieku poprzez stworzenie świata, wcielenie, ukrzyżowanie, śmierć, wnikanie - jako Słowo Boże - w czas, historię, kulturę i w aktualną egzystencję ludzką. Stwórca jest tożsamy ze stworzeniem na sposób tożsamości przeciwieństw. Ta tożsamość stanowi głównie Chrystusa, a będzie stanowiła - u kresu samounicestwienia się Boga - „wielką Bożą ludzkość”. Ta ludzkość będzie prawdziwym i zmartwychwstałym ciałem Boga (W. Hryniewicz referujący teologię śmierci Boga, s. 210-212).

1.6.1.9. Człowiek jest samą w sobie osobą, ukonstytuowaną z duszy duchowej i nieśmiertelnej, obdarzonej rozumem i wolną wolą oraz z ciała, które jest „częstką przyrody”. Człowiek więc „jest częstką przyrody” i zarazem jednostką w społeczności, kimś decydującym o swym losie, posiadającym duszę, rozum, mądrość, sumienie. Przerasta świat rzeczy, rozwija nauki, jest skierowany do Boga (W. Granat, s. 238- 239 , 242-243, 247).

Ten akcent, pojawiający się w poglądach W. Granata, że „człowiek jest częstką przyrody” występuje także w powtórzonych za R. Ingardenem ujęciach Sz. Ślaga.

Według Ingardena człowiek jest istotą zbudowaną z warstwy „przyrody i specyficznie ludzkiego świata... Znajduje się na granicach dwu dziedzin bytu: ... jedna zdaje się stanowić człowieczeństwo, a druga... pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą... Żyje w świecie odmiennym od Natury... na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice” (Sz. Ślaga, s. 11).

Zastrzeżenia: W. Granat używa wprost wyrażenia, że „człowiek jest częstką przyrody”, z którą związana jest nieśmiertelna dusza. Charakteryzuje człowieka i wyraża, według W. Granata rozum, wola, mądrość, sumienie, lecz są to czynniki współwystępujące z „częstką przyrody”.

Podobnie R. Ingarden sądzi, że człowieka stanowi „cienka warstwa na jego powierzchni” i że tą pełniejszą warstwą, która jest „jakby więcej realna niż pierwsza..., obojętna na wszelką wartość i nieczuła na szczęście i niedolę człowieka”, jest właśnie zwierzęcość. Powoduje ona, że człowiek żyje „na podłożu Przyrody”.

W obydwu poglądach, W. Granata i R. Ingardena, człowieka współkomponuje przyroda lub zwierzęcość.

Wydaje się, że w obydwu poglądach zostało utożsamione poznanie z bytowaniem. Czym innym bowiem jest ujęcie przyrodnicze i ujęcie metafizyczne człowieka, i zupełnie czym innym jest być przyrodą lub duchem. Możemy człowieka ujmować przyrodniczo lub metafizycznie. Z tego jednak nie wynika, że człowiek jest w swej części przyrodą współkomponowaną z duchem. Granat

podkreśla w tej kompozycji jedność tych dwu różnych czynników strukturalnych człowieka, Ingarden nie kryje swoistego wprost paralelizmu dwu różnych światów, wyznaczając człowiekowi pozycję „na granicach dwu dziedzin bytu”. Z tego neoplatonistycznego akcentu może wynikać nawet dosłowny kartezjanizm: człowiek jest duchem, zmuszonym „do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie”.

Według neoplatonizmu i kartezjanizmu istnieje odrębna warstwa lub wprost fizyczna i rozciągła całość ilościowo zróżnicowanych jednostek. Cała ta fizyczna i rozciągła warstwa rzeczywistości jest więc monistycznie czymś jednym. Jakaś tylko swoją częścią wiąże się z duszą tworząc człowieka. Nigdy jednak nie przestaje być częścią przyrody, pojmowanej wciąż jako całość, bytująca na innych zasadach niż duch.

Dla arystotelika i tomisty ujęcie takie wynika z kilku błędów: jest właśnie utożsamieniem ujęcia z bytowaniem, uznaniem przyrody za samodzielny byt, przyznaniem przyrodzie struktury z czynników wyłącznie fizycznych.

Według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu nie ma bytów wyłącznie fizycznych, gdyż to, co fizyczne, jest tylko przypadłością struktury duchowo-materialnej. Nie istnieją więc samodzielnie byty fizyczne i nie istnieje sama w sobie materia. Materia występuje w istocie niektórych bytów i nie ma jej poza obszarem tego określonego bytu. Stanowi z kolei podłoże własności fizycznych, to znaczy przestrzennych, jakościowych, mierzalnych. Te własności są przypadłościami tylko tego określonego bytu i nie są zarazem częściami innego bytu, np. tak zwanej przyrody,

Nie ma więc przyrody jako jednego bytu lub jako odrębnej od ducha całości. Są tylko dane byty, w których występujące własności fizyczne można osobno poznawać w sposób, nazywany ujęciem przyrodniczym. Tak zwana przyroda jest wobec tego tylko ujęciem i nazwą sumy bytów, wyróżniających się własnościami fizycznymi. Traktowanie sumy tych własności jako osobnej warstwy bytowej jest właśnie monistycznym nawykiem. myślowym i mieszanym poznania z bytowaniem.

Jest jednak zastanawiające to, że własności fizyczne są podobne w człowieku i w zwierzętach, a nawet w roślinach. Człowiek i zwierzęta mają podobne organa fizyczne, podobne procesy fizjologiczne.

Wyjaśnienie tego podobieństwa nie musi polegać na neoplatonistycznej, kartezjańskiej lub monistycznej tezie o odrębności przyrody jako warstwie w hierarchicznej budowie świata. Z tego też, że tę warstwę najpierw poznajemy naszymi zmysłowymi władzami poznawczymi, nie wynika teza o wyłącznie materialnym tworzywie świata. Wynika tylko tyle, że ujeliśmy w naszym poznaniu fizyczne własności rzeczy.

Dla arystotelika i tomisty tak zwana rzeczywistość jest sumą samodzielnych bytów jednostkowych oraz wiążących te byty relacji. Poszczególne byty mogą być takie, że oprócz swej struktury istotowej posiadają własności także np. fizyczne, jeżeli w istocie danego bytu jednostkowego znajduje się materia. Do własności tego bytu należy też jego relacja z innym bytem samodzielnym. Wszystkie własności, wymagające podłoża w istocie danego bytu lub w całym tym bycie, a zarazem w innym bycie, gdy własnością jest relacja, są

także bytami, lecz niesamodzielnymi. Rzeczywistość jest więc sumą bytów samodzielnych i niesamodzielných. Te niesamodzielne nie bytują poza „terenem” bytu samodzielnego. Nie ma więc bytów wyłącznie fizycznych i nie ma relacji bez bytów samodzielných, wiązanych z sobą tymi relacjami przypadłościowe.

Cała tajemnica podobieństwa własności fizycznych u człowieka, u zwierząt i u roślin, polega po prostu na znanym przyrodnikom przystosowaniu. Człowiek z powodu obecności zwierząt i roślin, a także z powodu znajdowania się wobec powietrza, słońca, ziemi, wody, ognia, ciepła, zimna, z powodu koniecznych kontaktów z pierwiastkami i związkami chemicznymi do nich się przystosował. Podobnie musiały się przystosować zwierzęta i rośliny. Inaczej mówiąc, urealniona istnieniem zasada istotowej samoorganizacji danego bytu jednostkowego, nazywana formą, lub duszą, powoduje w bytach, zbudowanych istotowo z formy i materii, kształtowanie się własności fizycznych, których strukturę istotową wyznacza zespół bytów przystających relacją do danego bytu.

Filozoficzna teoria przystosowania się jednych bytów do drugich w warstwie ich własności fizycznych wynika z metafizycznej teorii przyczyny celowej. Przyczyna celowa nie jest celem już istniejącego bytu. Jest bytem, który razem z przyczyną sprawczą współpowoduje byt, uczestniczy w jego powstawaniu. Nie może być bytem pierwszym, który sprawia istnienie. Musi być bytem stworzonym, który wpływa na istotowe wyposażenie danego bytu, zapoczątkowanego aktem istnienia. Przystosowuje do siebie istotę bytu samodzielnego, a także bytu niesamodzielnego. Na mocy relacji istoty danego bytu do tej przyczyny celowej kształtuje się w danym bycie wywołane przez tę przyczynę celową także przystosowanie istoty własności tego bytu do własności przyczyny celowej. To przystosowanie jest właśnie zespołem relacji.

Obserwowane przez przyrodników przystosowanie się wzajemne bytów zidentyfikował jako układ relacji między danym bytem a wpływającą na niego przyczynę celową, asystent przy Katedrze Historii Filozofii, Tadeusz Klimski, przenosząc teorię relacji, wiązających skutek z przyczyną celową, na teren teorii przypadłości. W związku z postawionym przez T. Klimskiego akcentem, wyjaśnia się niedoprecyzowany w metafizyce problem pojawienia się w bycie, zawierającym w swej istocie materię, tych oto, a nie innych przypadłości fizycznych, np. różnego u zwierząt lądowych i wodnych aparatu oddechowego. Precyzuje się także problem przyczynowania przypadłości a ponadto teoria ciała.

Ciało człowieka, czy zwierząt nie jest częścią przyrody. Jest zespołem własności fizycznych, zapodmiotowanych w materii występującej w istocie danego bytu i stanowi tylko poznawczo całość podobną do takiej samej całości, w innym człowieku lub zwierzęciu. Faktycznie jest ono zespołem przypadłości fizycznych razem z ich materialnym w danym bycie podmiotem, wywołanym przez formę, jako zasadę istotowej samoorganizacji bytu, podlegającej działaniu przyczyn celowych, przystosowujących do siebie ten byt, to znaczy współprzyczynujących razem z tym bytem zespoły wiązających je relacji. W związku z tym ciało danego bytu samodzielnego jest tylko temu bytowi właściwym zespołem własności fizycznych, zapodmiotowanych w występującej w jego istocie materii. Jest niepowtarzalne, nie jest częścią innego bytu, nazywanego przyrodą.

Jest tylko przypadłościowym przystosowaniem się tego bytu do innych bytów, pełniących rolę przyczyn celowych obok sprawczej przyczyny istnienia

I jeszcze raz podkreślmy, że tylko poznawczo, a nie bytowo, ciała ludzi i zwierząt nie różnią się od siebie. Różnią się zasadniczo tym, że należą w niepowtarzalny sposób do obszaru danego bytu, przystosowującego się przypadłościowo do innych bytów, z którymi tworzą swoistą wspólnotę, nazywaną światem lub rzeczywistością.

Zamykając omówienie dziewięciu koncepcji człowieka, występujących w książce „O człowieku dziś” wyjaśnijmy, że paragraf pt. „zastrzeżenia” związany tylko z trzema koncepcjami w tym celu, aby podjąć polemikę z ujęciami dominującymi. Dominujące bowiem jest wyprowadzenie teorii człowieka z analizy ludzkiego „ja”, dominuje ewolucjonistyczna teoria człowieka i dominuje ujmowanie człowieka jako części przyrody modyfikowanej związanym z nią duchem. Inne z tych dziewięciu koncepcji, także wymagające polemiki, np. stanowisko egzystencjalistów, strukturalizmu, czy teologów śmierci Boga, nie stanowią jeszcze właśnie powszechnie dominujących ujęć.

1.6.2. Trzy koncepcje przedmiotu filozofii.

Koncepcje przedmiotu filozofii i w związku z tym koncepcje samej filozofii, ujętej od strony jej przedmiotu, nie są w książce wyraźnie sformułowane. Występują jednak w analizach, jako immanentna w nich zasada organizacji i przebiegu samej analizy, stawianych akcentów i wynikających rozwiązań. Te koncepcje przedmiotu filozofii wyznaczają typ koncepcji człowieka, przekształcających się w jedną z prezentowanych odmian pod wpływem teorii antropologii filozoficznej.

1.6.2.1. Filozofia jest badaniem (opisem, interpretacją, wyjaśnieniem) tego, co empirycznie dane (Stępień, s. 63-64). To, co empirycznie dane, oznacza tu to, co poznane.

Dodajmy, że to, co empirycznie poznane, można rozumieć w sensie przedmiotowym i podmiotowym.

W sensie przedmiotowym badanie tego, co empirycznie poznane, oznacza poznany byt. Filozofowanie polega wtedy na orzekaniu o bycie tego, co empirycznie poznaliśmy. Inaczej mówiąc, to, co zawiera się w naszych ujęciach, orzekamy o bycie. W wersjach rygorystycznych prowadzi to do tego, że np. człowiek jest dla nas sumą kształtów i kolorów, sumą samych własności, gdyż tylko własności fizyczne dają się empirycznie poznać. Faktycznie biorąc, badamy nie dany byt, lecz to, co o nią wiemy na podstawie doświadczenia. Uświadomienie sobie tego kieruje do ujęć podmiotowych.

W sensie podmiotowym badanie tego, co empirycznie poznane, polega na analizie zawartości naszych ujęć. Filozofowanie sprowadza się do opisu, interpretacji, wyjaśnienia nie bytów, lecz tego, co o nich wiemy. Sprowadza się do analizy treści spostrzeżeń i pojęć. Jest to dziś najczęściej przyjmowany przedmiot filozofii.

W obydwu wypadkach, przedmiotowym i podmiotowym, tym, co się rozważa, jest zawartość bezpośrednich ujęć. I albo orzeka się je o bycie, albo same te ujęcia czyni się przedmiotem analizy. W obydwu więc wypadkach zawęża się poznanie do ujęć empirycznych przypisując rozumowaniom, jako sposobowi poznania, pozycję apriorycznych spekulacji. I w obydwu wypadkach ujęcia czysto poznawcze traktuje się jako ujęcia metafizyczne, to znaczy to, co wiemy, uznajemy za to, co jest. Bytowanie więc jest tu identyczne z tym, co poznane. Można wtedy zająć się wyłącznie zawartością ujęć, gdyż w tej koncepcji przedmiotu filozofii jest to zajmowanie się zarazem bytem. Takie stanowisko, utożsamiające teorię poznania z metafizyką, głosi np. fenomenologia (s. 65, 143), egzystencjalizm (s. 156), strukturalizm (s. 168-173). nawet teologia śmierci Boga (s. 212).

W tej koncepcji przedmiotu filozofii są sformułowane w książce cztery koncepcje człowieka (w ujęciu Wciórki, Grygiela, Gawlika, Hryniewicza).

1.6.2.2. Filozofia jest wskazywaniem na istotę bytów (Ślaga, s. 10-11; Stępień, s. 62, Kalinowski, s. 97). Nawet gdy mówi się, że chodzi o istotę istniejącą (np. Stępień, s. 62), stwierdzenie to pozostaje tylko deklaracją, gdyż w samej analizie istnienie nie modyfikuje wypowiedzi na temat istoty. Faktycznie istnienie jest pojmowane jako bytowy status istoty lub jako jej właściwość. Jest także to istnienie, np. w ujęciach Kłósaka (s. 51, 54), tożsame z bytowaniem. Nie jest pojmowane jako akt współtworzący byt razem z istotą. Nie ma pozycji współtworzywa bytu. Bytem jest istota, której przysługuje bytowanie realne, status, właściwość egzystencjalnej realności. Istnienie jest tu czymś dodanym do bytu, będącego istotą. Analiza istoty nie modyfikowana uwzględnieniem istnienia przesunęła filozofię w kierunku teorii poznania lub wprost analizy znaczeń.

W tej koncepcji przedmiotu filozofii sformułowano w książce także cztery koncepcje człowieka (Stępień, Kalinowski, Ślipko, Ślaga).

1.6.2.3. Filozofia jest odczytywaniem wewnętrznej budowy bytów, jawiących się jako kompozycja istnienia i istoty oraz jest odczytywaniem relacji wiążących byty. To odczytywanie wewnętrznej struktury bytów wyraża się w opisie, w którym akt istnienia, jako współtworzywo bytu, jest ujmowany razem z istotą, a opis istoty modyfikuje charakteryzowanie istnienia. Odczytywanie relacji wiążących byty jest drogą do ustalenia własności bytów samodzielnych, ich uzależnień przyczynowych, charakteru poznania, które także jest relacją, oczywiście kategorialną.

Mówiąc szerzej, filozofia jest odczytywaniem wewnętrznej zawartości poszczególnych bytów, rozpoznanych jako układ aktu i możliwości, które w danym bycie konkretyzują się jako istnienie i istota, a w danej istocie jako forma i materia. Ta kompozycja stanowiąc niesamoistny zespół przyczyn wewnętrznych bytu pozwala wykryć jego przyczyny zewnętrzne, typy relacji zachodzące między danym bytem i innymi bytami, odrębność istoty i przypadłości, wynikające z tych faktów bytowych prawa Irytowania.

Wyjaśnijmy teraz, że teoria poznania jest nauką tłumaczącą relację poznania. Wszystkie twierdzenia tej nauki dotyczą układu: podmiot - przedmiot.

Wyjaśniają w podmiocie źródła poznania, a w przedmiocie granice ujęć i śledzą w tych układach prawdę, która także jest relacją. Twierdzenia więc teorii poznania, dotyczące styku bytu poznającego z bytem poznawanym, nie dotyczą wewnętrznej zawartości bytów, nie ujmują tego, czym jest byt i że jest on realny.

O realności bytów i o tym, czym są, mówi metafizyka. Opiera się ona nie na teorii poznania i nie na fenomenologii, która jest teorio- poznawczą obróbką zawartości spostrzeżeń i pojęć lub bezpośredniego doświadczenia, lecz opiera się wprost na poznaniu, w którym człowiek, dzięki historii filozofii zorientowany w odmianach pytań filozoficznych, rozpoznaje bytową odrębność dwu bytów powiązanych relacją poznania. Ten fakt strukturalnej odrębności bytu poznającego i tego, co poznane, zostaje wyrażony w zdaniu stanowiącym pierwsze stwierdzenie metafizyki. Posługując się tym zdaniem metafizyk wyrozumowuje realną zawartość bytów, uzasadniającą ich tożsamość i odrębność oraz warunkowanie doświadczalnej relacji poznawania. Tożsamość i odrębność bytów, a także ich relacyjne powiązania prowadzą do wykrycia strukturalnych elementów bytu, ich bytowej niesamodzielnosci, do rozpoznania niesamodzielnosci bytów oraz sprawiających je przyczyn zewnętrznych. Coraz pełniejsze odczytywanie bytów daje w wyniku coraz pełniejszą, wciąż precyzowaną wiedzę metafizyczną, której prawdziwość, to znaczy relację do faktycznej zawartości bytów, ustala się przy pomocy stwierdzenia, czy dane twierdzenie lub zespół twierdzeń wyklucza lub nie wyklucza istnienia danego bytu. Jeżeli jakaś teza metafizyki wyklucza realność bytu, wprowadza w jego bytową zawartość element pomyślany, a nie realny, jest tezą fałszywą. Metafizyka staje się w ten sposób odczytywaniem wewnętrznej, realnej zawartości bytów. Jest wskazywaniem na komponujące byt istnienie i istotę. Jest swoistą hermeneutyką rzeczywistości, korzystającą z historii filozofii, która jest hermeneutyką metafizyki. W tej koncepcji przedmiotu filozofii sformułowano w książce jedną koncepcję człowieka (M. Gogacz).

1.6.3. Dwie koncepcje metodologicznej struktury antropologii filozoficznej

W książce „O człowieku dziś” są trzy wyraźne wypowiedzi na temat metodologicznej struktury antropologii filozoficznej. Jest to wypowiedź Kłósaka, Stępnia, Gogacza. Dwie pierwsze wypowiedzi, Kłósaka i Stępnia, w których stawia się dość różne akcenty, są ostatecznie tą samą propozycją, czyniącą z antropologii filozoficznej kosmologię człowieka. Obydwaj autorzy uważają, że teorii człowieka inaczej w ogóle nie można budować. Odmienny pogląd formułuje Gogacz twierdząc, że antropologia filozoficzna powinna być przede wszystkim metafizyką człowieka.

1.6.3.1. Kosmologia człowieka

1.6.3.1.1. Ujęcie K. Kłósaka

Należy odróżnić czysto empiriologiczne, a filozoficzne ujęcie rzeczywistości od „ujęcia o charakterze formalnie filozoficznym” (s. 51-53). To

czysto afilozoficzne ujęcie jest „empirycznym opisem fenomenologicznym” naszego doświadczenia „przy użyciu samych pojęć empiriologicznych, a więc pojęć pozbawionych w swej wyrażonej treści formalnego charakteru filozoficznego”. Ujęcie formalnie filozoficzne polega „na wyodrębnieniu implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń dotyczących bezpośrednio czy pośrednio danych doświadczenia”. Jest to przy interpretacji doświadczenia zmiana „empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną”.

To podstawowe odróżnienie ujęcia czysto empiriologicznego od ujęcia formalnie filozoficznego jest ważne dla metodologicznej antropologii filozoficznej. Jest ona zbudowana następująco:

1. Empiryczny opis doświadczenia przy pomocy pojęć pozbawionych treści filozoficznych.

2. Wyodrębnienie implikacji ontologicznych stanowiących ujęcie formalnie filozoficzne.

Ujęcie to ma trzy stopnie:

- a) te implikacje wskazują na typ bytu, czyli są ramowym ujęciem danych empirycznych.

- b) implikacje o charakterze redukcyjnym wskazują na ontyczne różnicowanie typów bytu i ich przyczyn,

- c) implikacje ontologiczne są ujęciem bytu jako bytu i jego własności transcendentalnych.

Kłósak uważa, że tak pomyślana antropologia filozoficzna jest zbudowana na modelu metodologicznym, który powinien obowiązywać także w ogóle filozofię, gdyż umożliwia zakotwiczenie filozofii „w danych doświadczenia”

Zastrzeżenia: cała propozycja struktury antropologii filozoficznej i samej filozofii, zaproponowana przez Kłósaka, jest powtórzeniem abstrakcji, sformułowanej przez Arystotelesa. Zastrzeżenie nie dotyczy nawiązania do Arystotelesa, lecz samej abstrakcji. „Wydaje się bowiem, że abstrakcja polegająca na odrywaniu się od konkretów w kierunku coraz szerszych ujęć zakresowych, czyli na tworzeniu pojęć o treści stopniowo coraz bardziej ogólnej, właśnie likwiduje „zakotwiczenie w danych doświadczenia”. Nie jest bowiem prawdą, że operując pojęciami gatunkowymi i rodzajowymi, urobionymi na podstawie jednostek, mówi się o tych jednostkach. Można przecież mówić o samych gatunkach i rodzajach, których realnie nie ma. Zakotwiczenie w doświadczeniu jest tu więc pozorne, tym bardziej, że abstrakcja odsuwa od faktu istnienia.

Podstawowe zastrzeżenia budzi wyodrębnienie czysto empiriologicznego, afilozoficznego ujęcia rzeczywistości.

Nawiązując do tego samego Arystotelesa, którego teorii abstrakcji Tomasz uzupełnił teorią separacji, aby właśnie nie zerwać kontaktu z istnieniem bytów, przypomnijmy, że język, jako wytwór, jest wtórny wobec bytów realnych, i że jest zawsze, jako system, zapisem filozoficznie ujętego obrazu rzeczywistości. Każde pojęcie dotyczy stanu bytowego istotowego lub relacyjnego i jest sygnałem określonej metafizyki, teorii poznania, aksjologii, w ogóle filozofii. Arystoteles sądzi, że nie mamy języka afilozoficznego. Możemy jedynie stosować język różnych dyscyplin filozoficznych. Nie ma więc także afilozoficznego poznania, to

znaczy poznania, w którym nie rozstrzygałoby się, czym coś jest lub co o tym czymś wiemy. Potwierdzeniem tej intuicji Arystotelesa może być to, że przecież proponowane przez Kłósaka czysto empiriologiczne ujęcie rzeczywistości, które jest ujęciem przyrodniczym, ma ze względu na przedmiot ujęcia strukturę teorii poznania.

O rzeczywistości możemy stwierdzać zawsze to, co o niej wiemy dzięki bezpośredniemu ujęciu władzami poznawczymi wprost lub przy pomocy aparatów fizycznych oraz możemy stwierdzać, czym ona jest. To, czym jest rzeczywistość, nie jest identyczne z tym, co o niej wiemy. Inaczej uzyskujemy twierdzenia teoriopoznawcze i inaczej metafizyczne. Zawarte w opisie bezpośredniego poznania implikacje ontologiczne, jak je Kłósak nazywa, mogą być także metafizyczne, lecz ich opracowanie nie sprowadza się do operowania trzema stopniami abstrakcji i ale polega na uznaniu ich teoriopoznawczego statusu za status metafizyczny.

Ujęcie przyrodnicze jest właśnie ujęciem teoriopoznawczym. Przyrodnik stosuje aparaty fizyczne, pozwalające mu bezpośrednio poznawać rzeczy władzami zmysłowymi. Stosuje zorganizowany eksperyment weryfikujący lub falsyfikujący jego pomyślaną hipotezę, zawsze dotyczącą obserwowalnych własności rzeczy. Nie stwierdza o rzeczach niczego, czego nie ujął jako działania rzeczy, dającego się stwierdzić aparatami poszerzającymi bezpośrednie poznanie. Wyrozumowuje bezpośrednie podmioty tych działań, lecz uznaje je wtedy, gdy dadzą się sprawdzić eksperymentalnie, to znaczy ujawnić w aparatach fizycznych lub w obliczeniach matematycznych, dotyczących mierzalnej, a więc fizycznej strony rzeczy. We wszystkich tych wypadkach chodzi o bezpośrednie poznanie i w ogóle o poznanie. To, co poznane przez wyrozumienie, a nie potwierdzone bezpośrednim poznaniem przy pomocy aparatów fizycznych, nie wchodzi w zakres twierdzeń przyrodniczych. Przyrodnik pracuje więc na odcinku relacji przedmiot-podmiot. Pracuje tak, jak teoretyk poznania. Ze względu na przedmiot badań nauki przyrodnicze nie różnią się od teorii poznania. Nauki przyrodnicze są więc teorią poznania stosującą eksperymentalne i fizyczne narzędzia, poszerzające zakres bezpośredniego poznania empirycznego.

Wszystkie nauki dzielą się wobec tego na metafizykę i różne teorie poznania. Metafizyka jest tłumaczeniem bytów w taki sposób, że ustala stanowiącą je wewnętrzną zawartość. Tę zawartość stanowi to, czego zaprzeczenie pozbawia byt realnego istnienia. Teorie poznania dotyczą tego, czego dowiadujemy się o bytach w bezpośredniej relacji, zachodzącej między podmiotem poznającym i poznawanym przedmiotem. Odmianą teorii poznania są nauki przyrodnicze. Jest nią nawet aksjologia, gdy ze stwierdzeniami teoriopoznawczymi zwiąże się oceny, to znaczy gdy w jednym obszarze metodologicznym połączy się działania intelektu i woli. Także kosmologia, i w związku z tym kosmologia człowieka, są teorią poznania, modyfikowaną w swym obszarze metodologicznym tezami przyrodniczymi, i tą odmianą metafizyki, w której nie odróżnia się materii od fizycznych własności bytów, to znaczy nie stosuje się konsekwentnie różnicy między istotą i przypadłościami.

1.6.3.1.2. Ujęcie A.B. Stępnia

„Na systematycznie uporządkowaną filozofię człowieka składają się kolejno” (s. 63-65):

1. Fenomenologia człowieka, czyli wiedza empiryczna, „uzyskana w bezpośrednim kontakcie poznawczym” z człowiekiem „na drodze... spostrzegania własnego ciała, ... własnych przeżyć i stanów świadomych”. Jest „to ogląd i opis tego, co bezpośrednie dane”.

2. Rozpatrzenie „zastanych przednaukowych i naukowych danych... podpadających pod pojęcie „człowiek” ... Wyróżnienie kategorii ludzi pośród innych bytów traktuje się jako daną empiryczną”. (Opis tego, co bezpośrednio dane „pozwala nam uświadomić sobie pewne uwarunkowania zarówno percepcji, jak i opisu tego, co w niej dane”. Ten opis fenomenologiczny jest kierowany „pytaniami sformułowanymi przy pomocy metafizycznej aparatury pojęciowej”).

3. „Metafizyczna interpretacja i metafizyczne wyjaśnienie bytu ludzkiego”:

a) „Klasyfikacja lub typologizacja tego, co dane, czyli kategoryalizowanie... przedmiotów poznawanych”. Jest to właśnie interpretacja.

b) „Wyjaśniamy to, co dane” stosując przyjmowaną „na gruncie określonej teorii” zasadę przyczynowości czy racji dostatecznej, teorią „przyczynowego uwarunkowania przedmiotów doświadczenia”.

Stępień, podobnie jak Kłósak, odróżnia wiedzę empiryczną o człowieku od wiedzy metafizycznej. Tę wiedzę empiryczną uważa tak samo za ujęcie afilozoficzne, uwarunkowane pytaniami metafizyki, co u Kłósaka nazywa się „implikacjami ontologicznymi”. Te implikacje są ujęciem formalnie filozoficznym, metafizyczną interpretacją, polegającą u Stępnia i u Kłósaka na przeprowadzeniu typologii i na ustaleniu zależności przyczynowych.

Stępień i Kłósak w zasadniczych punktach głoszą więc tę samą propozycję. Komponują kosmologię człowieka z ujęć fenomenologicznych i metafizycznych. Fenomenologia jest opisem własnego ciała, własnych przeżyć, stanów świadomości i prowadzi do ujęcia własnego „ja”, które - dodajmy - jest intelektem, a nie duszą. Metafizyka zaczyna się w momencie interpretacji fenomenologicznego opisu i sprowadza się do ustalenia typu bytów, oraz znalezienia ich przyczyn, co stanowi już wyjaśnienie. Kłósak dorzuca jeszcze badanie bytu jako bytu oraz jego własności transcendentalnych.

Wydaje się, że obydwaj autorzy swoją propozycję analizy metafizycznej wiążą w dużym stopniu z procesem i stopniami abstrakcji. Mówią o istnieniu, lecz istnienie człowieka nie jest uwzględniane w analizie. Analizowana jest istota człowieka. Wyczuwając potrzebę orzekania o bycie istniejącym, gwarantują sobie kontakt z tym bytem poprzez metafizyczną refleksję nad danymi doświadczenia, tak jak to czynił zawsze tomizm tradycyjny np. w wersji Garrigou-Lagrange. Abstrakcjonizm ujęć zmusza do wbudowania w filozofię człowieka opisu empiriologicznego, gwarantującego teoriopoznawczy kontakt z istnieniem człowieka.

Cała struktura antropologii filozoficznej, proponowana przez Kłósaka i Stępnia, jest ujęciem teoriopoznawczym, przebudowanym w kosmologię

człowieka przez dodanie opisu faktycznych przypadłości, którym błędnie przypisuje się powodowanie konkretności człowieka. Przypadłości przecież są tylko zewnętrznym przystosowaniem się substancji do innych bytów. Konkretność tej substancji wynika z jej bytowej kompozycji, z ukonstytuowania się w bytową całość istnienia i istoty, w której to istocie występująca obok formy materia jest warunkiem i podłożem własności fizycznych człowieka.

1.6.3.4. Metafizyka człowieka

Metafizyka człowieka jest analizą zawartości człowieka jako bytu. Znaczy to, że należy opisywać w człowieku jego istnienie w ciągłym powiązaniu z istotą i istotę w ciągłej jej relacji do istnienia (M. Gogacz, s. 135). Zawartością bytową człowieka, tak jak każdego bytu, jest bowiem istnienie i istota. W istocie człowieka, ukonstytuowanej z formy i materii, wykrywa się podmiot rozumności, którym jest przenikająca formę możność duchowa, czyniąca formę duszą rozumną i wykrywa się powiązanie materii z przypadłościami fizycznymi, co łącznie nazywamy ciałem. Człowiek jako dusza i ciało jest realny wtedy, gdy zapoczątkowuje go akt istnienia. Ten akt istnienia wiąże z sobą duszę i ciało przy pomocy relacji transcendentalnej w taki sposób, że cały jest p r z e n tlenię ty duszą i ciałem jako jednostkującą go możnością i cały dynamicznie ogarnia związaną z nim istotę, gwarantując właśnie realną konkretność całego bytowego obszaru, stanowiącego człowieka.

Metafizyka człowieka ujmuje więc człowieka jako istniejącego, to znaczy ujmuje go jako realny byt. Nie rozważa go jako istoty. Zajmując się człowiekiem jako bytem nie jest tak zwaną metafizyką ogólną, gdyż nie rozważa czynników strukturalnych każdego bytu, lecz tylko to, co czyni człowieka jako człowieka realnym bytem, oraz to, dzięki czemu jest człowiekiem. Dany realny byt jest wtedy człowiekiem, gdy zapoczątkowujące go istnienie osobowe, a więc stworzone już jako istnienie człowieka, zaktualizuje w sobie odpowiednią dla siebie możność, współstanowiącą z tym istnieniem człowieka.

W koncepcji istnienia osobowego przewyżczamy teoriopoznawczą tezę, że wszystkie akty istnienia są jednakowe. Są one jednakowe tylko z pozycji poznania, ujmującego je w ich funkcji zapoczątkowania realności bytu. Nie są jednakowe same w sobie, ujęte więc w tym, czym są, gdyż są zawsze jakieś, zawsze określone przez obecną w nich i przez nie aktualizowaną możność. Istnienie człowieka aktualizuje istotę człowieka i ono czyni tę istotę istotą człowieka, a nie odwrotnie, to znaczy nie istota czyni istnienie istnieniem ludzkim.

Gdybyśmy nie przyjęli takiego stanowiska, wtedy musielibyśmy twierdzić, że istota czyni człowieka człowiekiem. Znaczyłoby to, że to, czego bez aktu istnienia przecież nie ma, mimo wszystko jest i wyznacza człowieka jako byt. Przy takim ujęciu istnienie w ogóle nie jest potrzebne lub stanowi tylko „modus” istoty człowieka, jego własność, która wcale nie jest konieczna do tego, aby być człowiekiem. Metafizyka człowieka jest zbudowana w następujący sposób.

1. Nie z teorii poznania, interpretującej to, co poznaliśmy, lecz wprost z poznania, realnie kontaktującego człowieka z drugim człowiekiem jako bytem, to znaczy jako z czymś realnie istniejącym, metafizyk człowieka przejmuje informację o bytowej odrębności poznającego i tego, co poznane. Nie rozważa więc całej zawartości ujęć poznawczych, wypełnionych informacją o przypadłościach. Przejmuje fakt odrębności dwóch bytów.

2. Rozważając bytową odrębność człowieka i tego, co człowiek poznał, metafizyk wypracowuje taką teorię bytowej zawartości człowieka, która usprawiedliwi działalność poznawczą. Człowiek musi więc zawierać w sobie istnienie, aby był realny, i musi zawierać istotę różniącą go od innych bytów. W tej istocie musi posiadać bytową podstawę swej rozumności, tak jednak ujętą, aby była wyznaczona aktem istnienia, a nie aprioryczną deklaracją. Z tą istotą trzeba też tak związać ciało, aby nie stanowiło osobnej substancji, lecz aby stanowiło bytową jedność z duszą ludzką. (Dalsze szczegółowe ujęcia por. w książce „O człowieku dziś”, s. 136-142).

1.6.4. Zakończenie

Różnorodność koncepcji człowieka wynika z zastosowania w analizie danej koncepcji filozofowania. Dołączona do tego koncepcja budowy antropologii filozoficznej powoduje stawianie określonych akcentów. Gdy do tych akcentów dołączy się to, co ludzie poznają, a często poznają fragmenty, na które nie zwrócił uwagi ktoś inny, informacja o człowieku staje się zaskakująca. Gdy z kolei te poznane fragmenty uzna się za to, czym człowiek jest, koncepcji człowieka zjawia się ogromnie dużo. Pomysłowość ludzi jest jednak ograniczona i w związku z tym dominują tylko nieliczne niedokładności. Taką dominującą niedokładnością jest właśnie rozumienie człowieka jako efektu ewoluujących własności fizycznych, jako części przyrody, jako swoistego „ja”, podmiotującego czynności poznania. Podstawowym powodem różnorodności koncepcji człowieka jest ciągle mieszanie tego, 30 wiemy o człowieku, z tym, kim człowiek jest w swej stanowiącej go zawartości bytowej.

2. RELACJA POSTĘPOWANIA

2.1. Filozoficznie ujęta etyka

Trwanie osobowych relacji miłości, wiary, nadziei, wspomagane działaniem ludzi dzięki ich wiedzy i decyzji, to sama wprost istota filozoficznie ujętej moralności. Niszczenie tych relacji to zaprzeczenie działań moralnych, służby ludziom i Bogu, wprost istota grzechu. Powinniśmy więc zabiegać o trwanie wśród ludzi miłości, wiary, nadziei, tego czym człowiek najgłębiej i na j szlachetnie j żyje, właśnie obecnością wśród osób. A nieutracałość bezpośredniej obecności Boga jest po prostu zbawieniem. Powinniśmy zabiegać także o zbawienie.

Powinność wyznacza etykę. Gdy racją powinności jest dążenie do szczęścia, etyka uzyskuje wersję eudajmonistyczną. Gdy racją, powinności jest autorytet, np. sumienie lub Bóg, etyka staje się deontonomiczna. Gdy racją powinności staje się godność człowieka, etyka przekształca się w metafizyczną teorię człowieka.

Można się obawiać, że wszystkim tym wersjom etyki grozi utożsamienie z teorią człowieka. Ginie wtedy etyka stając się opisem człowieka, ginie też teoria człowieka stając się opisem norm postępowania.

Grozi także tym wersjom etyki przekształcenie się w filozofię podmiotu, gdy w eudajmonizmie wyakcentuje się potrzebę szczęścia, w deontologizmie świadomość nieustannego wyboru, w personalizmie własność osoby. Wtedy właśnie człowiek jest źródłem rozstrzygnięć i autorem norm, on, prawie początek wszystkiego.

Broniąc się nie tylko przed subiektywizmem, lecz nawet przed subiektywnością, etyka eudajmonistyczna wyakcentowała cel ostateczny jako dobro i rację szczęścia człowieka. Ta teoria celu ostatecznego wprowadza jednak dwie nowe trudności: perfekcjonizm i włączenie do etyki teologii. Otóż cel ostateczny, prezentowany w etyce jako nauce filozofii, może być w tym życiu osiągany tylko poznawczo. Staje się wtedy ideałem, zadaniem nigdy nie zrealizowanym. Można do niego tylko dążyć, Etyka musiałaby się spełniać tylko w dążeniach, nastawieniach, nigdy nie w zrealizowaniach, co nazywa się perfekcjonizmem. Osiągnięcie celu ostatecznego, jeżeli to jest Bóg, jest dla człowieka możliwe dopiero po śmierci. Wtedy jednak jest zbawieniem, zresztą, nie możliwym do osiągnięcia, gdyż zbawienia nie osiąga się tylko przez poznanie. Realne osiągnięcie zbawienia wymaga osobowych działań Chrystusa, które już w tym życiu muszą nas objąć, spotkać z Bogiem, wywołać religijną wiarę, nadzieję i miłość. Takie spotkanie z Chrystusem w tym życiu jest właśnie religią. Aby było realizowaniem się celu ostatecznego, ukazywanego także przez etykę, musiałoby być wprowadzeniem do etyki religii wyjaśnianej przez teologię religii. Etyka nie byłaby wtedy możliwa. Musiałaby mieć postać teologii moralnej.

Etyka deontonomiczna akcentując autorytet Boga bardziej niż autorytet sumienia, podobnie musi oprzeć etykę na normach, które są zaleceniem poznania, gdyż tylko ta relacja jest dostępna etyce jako nauce filozoficznej. Podobnie musiałaby być uzupełniona religią, gdyby zakładała realną zależność od decyzji

Boga. Gdyby to była zależność przez ukazanie ideału, stałaby się perfekcjonizmem.

Etyka persona li styczna, ukazując w godności człowieka normę postępowania moralnego lub wartość, którą należy osiągać, wartość tożsamą wtedy z godnością jako własnością człowieka, likwiduje sama siebie, gdyż człowiek posiada już to, do czego miał dążyć. Zagrożeniem etyki personalistycznej, właśnie utożsamiającej własności człowieka z wartościami, jest to, że przestaje być potrzebna.

Etyka, aby różnić się od teorii człowieka, musi dotyczyć wartości różnych od własności. Aby nie być perfekcjonizmem, nie może tych wartości ukazać jako ideałów, nigdy przecież nie osiągniętych. Aby nie być teologią moralną, musi wyłączyć z działań ludzkich relacje, które są religią.

Gdy pojmie się wartości moralne jako trwanie skutków podstawowych relacji osobowych, etyka wtedy staje się odrębną nauką. Jej przedmiotem jest trwanie podstawowych relacji osobowych i w ten sposób służenie człowiekowi. Jej celem jest motano ja, powodowanie, aby człowiek chciał podtrzymywać trwanie skutków tych relacji osobowych, właściwego środowiska osób. Jej zadaniem jest sformułowanie norm postępowania, wskazań, ułatwiających metanoję i trwanie osobowych relacji wiary, nadziei, miłości, które wyznaczają zarazem i stanowią ludzką moralność. Etyka wtedy broni realnych wartości moralnych, głęboko ludzkich. Te wartości nie są tożsame z własnościami człowieka, nie są pomyślanymi ideałami, nie są zadaniami, wyznaczonymi przez dowolny autorytet. Są czymś realnym wśród ludzi. Z tego względu etyka dzieje się wśród ludzi, jest czymś chroniącym to, czym żyją, broni wprost ich wiary, nadziei i miłości. Nie kieruje do odległych, zewnętrznych celów, do nieosiągalnych ideałów, nie poddaje niezrozumiałym autorytetom, nie jest filozoficznym opisem człowieka. Jest nauką o obronie podstawowych relacji, wiążących ludzi. Jest służbą człowiekowi.

Wiele także innych zagadnień prostuje, precyzuje, wyjaśnia zidentyfikowanie człowieka jako istniejącego, duchowo - cielesnego bytu jednostkowego, przejawiającego swoje człowieczeństwo w rozumności i wolności, a głównie w realnych relacjach osobowych. To zidentyfikowanie wyzwala nas z idealizmu i przenosi w realizm, z monizmu w pluralizm i w metafizykę istniejącego bytu, wprost w tomizm, który pomaga, zgodnie z tym, czym coś jest, zrozumieć byty i kulturę, człowieka i Boga, który ponadto pomaga wierzyć.

2.2. Rozwinięcie filozoficznych aspektów etyki (Uwagi do tematu wartości)

2.2.1. Wartości można ujmować dwojako:

- 1) z pozycji wartości, to znaczy oceniając lub wartościując wartości, a inaczej mówiąc można je ujmować aksjologicznie,
- 2) z pozycji identyfikowania wartości, ustalania, czym są; jest to ujmowanie metafizyczne.

ad 1. Aksjologiczne ujmowanie wartości polega na akceptowaniu jakichś wartości ze względu na inne, przyjęte przez nas wartości. Te inne wartości usprawiedliwiają akceptowanie jakichś wartości, tłumaczą ich przyjęcie, lecz nie rozstrzygają pytania o rację, dla której te z kolei uzasadniające wartości się przyjmuje. Postępowanie aksjologiczne odnosi nas bowiem albo do kolejnych wartości usprawiedliwiających te już przyjęte, albo do podmiotu, podejmującego decyzję ich uznania. Uznanie czegoś za wartość, usprawiedliwione podmiotem decyzji, równa się właściwie mianowaniu czegoś na pozycję wartości, co powoduje, że wartości są czysto myślane, że stanowią ideę, model pomyślany i zadany cel, który zlecamy do wykonania osobom, rzeczom, teoriom.

Decyzja podmiotu, jako racja przyjęcia jakichś wartości, słuszna i ostateczna w uzasadnieniu aksjologicznym, czyni to uzasadnienie czymś subiektywnym, nie dla wszystkich więc osób czymś słusznym i ostatecznym.

Ta decyzja, jako z kolei nominacja czegoś na pozycję wartości, ze swej natury nie związana z koniecznością odróżniania tego, co realnie istnieje, od tego, co istnieje pozornie, co tylko jest pomyślane, powoduje w ujmowaniu wartości mieszanie idealizmu z realizmem.

Jeżeli na pozycję wartości zostaną mianowane głównie wytwory, jak rzeczy, idee, modele, teorie, cała aksjologia stanie się ujęciem tego, co pomyślane. Stanie się podporządkowaniem realnie istniejącego człowieka myśleniu, ideom, modelom, teoriom, rzeczom.

To wyznaczenie pierwszeństwa myśleniu przed realnym istnieniem osób, nie zawsze dość wyraźne w aksjologii, nawet w teorii poznania, jest wyjątkowo dotkliwe w pedagogice i w etyce.

W idealistycznie formułowanej pedagogice celem, zadaniem, wartością stają się właśnie idee, ideały, modele, wzory, zawsze przecież ogólne i odległe, nigdy do końca nie osiągalne. Wychowanie polega wtedy na dążeniu do ideałów i wzorów, a nie na ich osiągnięciu, gdyż nigdy dana osoba ludzka nie jest w stanie ideału osiągnąć. Pedagogika idealistyczna, kierując ludzi do ideałów i wzorów, przestaje różnić się od światopoglądów i ideologii. Kierując właśnie do ideałów i wzorów, nie kieruje do osób. Wtedy ideał nawet miłości, wiary, czy nadziei nie ułatwia spotkania się z ludźmi. Wyznacza tylko nigdy nie spełnione dążenie.

W idealistycznie sformułowanej etyce podstawową tendencją rozwiązać musi stać się perfekcjonizm, tylko dążenie, a z racji subiektywnych i aksjologicznych źródeł etyki dominującym zagadnieniem musi stać się szczęście, a nie np. odpowiedzialność za ludzi i życzliwa służba Ich dobru.

Ad 2. Metafizyczne ujmowanie wartości polega na rozpoznaniu, czym są w swej bytowej strukturze. Ustala się to badając powstawanie wartości oraz ich funkcjonowanie lub dominowanie w myśleniu ludzi i w kulturze. Badanie wartości samych w sobie, w ich wewnętrznej zawartości, właśnie nie może być oderwane od ich powstawania i funkcjonowania, gdyż grozi to shipostazowaniem wartości, ujmowaniem ich jako poznanych, a nie bytujących, przesunięciem ich w sferę wyłącznie myślenia.

Wartości funkcjonują w taki sposób, że człowiek je akceptuje lub odrzuca. Dotyczą więc człowieka. Nie są człowiekiem. Gdyby były identyczne z człowiekiem, nie byłoby podstaw do odróżnienia ich od człowieka. Wartość byłaby człowiekiem i człowiek byłby zarazem tożsamy z wartością. Różnica między człowiekiem i wartością byłaby tylko myślna. Człowiek więc byłby zarazem np. miłością, wiarą, nadzieją. I mówiąc „nadzieja”, mielibyśmy prawo myśleć „człowiek”. Takie jednak utożsamienia są nieporozumieniem.

Jeżeli wartości dotyczą człowieka, nie są z nim tożsame, to wobec tego są zewnętrzne. W wielu teoriach wartości ten fakt powoduje, że uważa się wartość:

- a) za coś bytującego obiektywnie poza człowiekiem i kulturą,
- b) za coś bytującego w obszarze kultury i powstającego w wyniku jej przekształceń,
- c) za coś zewnętrznego, lecz stanowiącego własność człowieka.

Rozważmy te trzy koncepcje wartości, aby dojść do czwartej, którą chcę tu sformułować.

a) Jeżeli wartości łączy obiektywnie poza człowiekiem i kulturą, to są albo samodzielnymi bytami, albo są strukturami tylko pomyślanymi. Stanowiąc byty samodzielne musiałyby mieć swoje własne, urealniane je istnienie i identyfikującą je istoty. To czyniłoby je czymś związanym z człowiekiem, nie dotyczącym człowieka. Nie byłoby konieczne, aby człowiek ich szukał. Nie miałyby związku z człowiekiem aksjologia, pedagogika i etyka, a raczej nie byłoby przejścia z teorii człowieka do aksjologii, pedagogiki i etyki. Stanowiąc z kolei struktury tylko pomyślane właśnie przez ludzi, wartości stałyby się ogólnymi, odległymi i nieosiągalnymi ideałami. Trzeba więc stwierdzić, że poważne trudności nie pozwalają uznać wartości za coś bytującego obiektywnie.

b) Jeżeli wartości bytują w obszarze kultury i powstają w wyniku jej przekształceń, to trzeba się zgodzić, że bytują i powstają w ludzkich wytworach. Kultura bowiem jest zespołem dzieł człowieka, utrwalającego w tych dziełach swoje rozumienia, którymi; - odbierając i rozumienia - ludzie budują swoje życie duchowe. Kultura ta jednak sama w sobie jest martwa. Nie jest zespołem bytów. Nie dokonuje się w niej żywy proces powstawania nowych dzieł. Nie może wytworzyć wartości. To człowiek tworzy kulturę i tylko wśród ludzi mogą powstać wartości, gdy człowiek korzysta z kultury i odnosi się do bytów, a nie do wytworów. Wartości nie powstają w odniesieniach człowieka do wytworów, do kultury. W takich odniesieniach powstaje wiedza, a nie wartości. Wartości powstają w odniesieniach ludzi do ludzi.

Kultura jako zespół martwych wytworów nie może być nosicielem wartości. Tym nosicielem wartości, obszarem, w którym bytują, jest człowiek kulturalny, jego życie duchowe, powstające dzięki przejmowaniu rozumień

ludzkich, przekazywanych przez dzieła kultury. Ponieważ życie duchowe wynika z relacji człowieka do ludzi, posługujących się kulturą, to relacje, łączące kulturalnego człowieka z ludźmi, są miejscem powstawania wartości. Tylko idealistyczne aksjologie mogą przypisywać kulturze pozycję nosiciela wartości i miejsca ich powstawania.

Przekształcenia kultury wskazują tylko na dominację wartości, nie na ich powstawanie. Kultura nie może być ich nosicielem, nie może więc być także ich źródłem. Kultura nie ewoluuje. Powstaje przez addycję nowych dzieł, a dominowanie zespołu dzieł zmienia ją w kulturę okresów historycznych. Nie ewoluują też wartości. Mogą, tylko właśnie dominować.

c) Jeżeli wartości są własnościami człowieka, oczywiście transcendentnymi, czyli przysługującymi każdemu bytowi ze względu na jego istnienie, gdyż ze względu na istotę bytu mają własności kategoryjne, jeżeli więc wartości są tym samym, co jedność, odrębność, realność, prawda, dobro, piękno bytu, to każdy byt, każdy człowiek, wyposażony z racji swego istnienia w własności transcendentne, tożsame z wartościami, jest samowystarczalny nie tylko bytowo, lecz także aksjologicznie, a w konsekwencji pedagogicznie i etycznie. Nie potrzebuje odniesień do ludzi, nawet do kultury. Zawiera już w sobie wartość prawdy i dobra. Nie musi się rozwijać. Nie nabywa się bowiem tego, co już się posiada. Człowiek jest wprost skazany na izolację. Nie jest mu potrzebna aksjologia, pedagogika i etyka. Jeżeli tak nie jest, to utożsamienie wartości z własnościami transcendentnymi jest nieuprawnione •[1]

d) Nawiązując do tego, że wartości dotyczą człowieka, że mu są potrzebne, że stanowią cele i zadania ludzi, trzeba stwierdzić, że powstają właśnie wśród ludzi, w łączących ludzi relacjach. Te relacje są różnorodne. Takie też są wartości. Wśród relacji są jednak takie, które są podstawowe. Można wobec tego wyróżnić także podstawowe wartości oraz wartości wtórne. Nie należy też zapominać, że ponadto funkcjonują wartości pomyślane, a spośród nich i spośród wartości wtórnych wiele otrzymało od naszego myślenia nominację na pozycję wartości podstawowych. Trzeba więc podkreślić, że podstawowe, pierwsze i nawet bezwzględnie konieczne są te wartości, które powstają w podstawowych relacjach łączących ludzi.

Pierwszą, podstawową relacją, łączącą ludzi, jest to odniesienie, które powstaje w wyniku tego, że spotykający się ludzie istnieją. Istnienia człowieka nie nie wyprzedza. Jest pierwsze. I pierwsza jest ze względu na istnienie łącząca ludzi relacja. Jest ona życzliwością. Gdyby nie była życzliwością, wzajemną akceptacją, nie byłoby spotkań, nie byłoby odniesienia ze względu na fakt istnienia. Tym istnieniem oddziałując na siebie ludzie wywołują w sobie wzajemnie to swoiste przystosowanie, które jest życzliwością. I nie ma w niej żadnego dodatkowego celu. Jest tak bezinteresownym odniesieniem, że uzyskuje pozycję aż miłości. Uświadamiając sobie ten fakt, oceniając go, człowiek czyni z niego cel i zadanie, właśnie wartość. Samo odniesienie, przystosowanie, wywołane przez osobę oddziałującym na kogoś jej istnieniem, wzajemne przystosowanie, jest relacją miłości. Rozpoznanie tej relacji i decyzja, aby ta relacja trwała jako cel i zadanie człowieka, czyni ją wartością. Miłość jest relacją. Trwanie miłości jako cel i zadanie jest wartością.

Stwierdzenia te pozwalają już na zidentyfikowanie wartości: wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z ludźmi, gdy człowiek swym rozumieniem i decyzją zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane trwa dalej, jest wartością: *quod intellectum et approbatum continuatur* •[2]

Drugą podstawową relacją, łączącą ludzi, jest odniesienie, które powstaje w wyniku oddziaływania na siebie istniejących ludzi jako wnoszących w siebie to, czym są, z całą szczerością i prawdą. Jest to więc przystosowanie wzajemne, wywołane bytową własnością prawdy, tym czym człowiek jest. To przystosowanie jest relacją wiary w człowieka. Trwanie wiary jako celu i zadania człowieka jest wartością.

Trzecią podstawową relacją łączącą ludzi, jest odniesienie, które wynika z oczekiwania tego, co prawdziwe, z potrzeby przejmowania oddziałującej osoby jako dobra dla mnie. Spotkanie w nadziei uzyskania tego dobra jest relacją zaufania. Trwanie zaufania jako celu i zadania człowieka jest wartością.

Jeżeli więc wartości powstają w obszarze podstawowych relacji, łączących osoby, jako wnoszone w człowieka skutki tych relacji, podtrzymywane w trwaniu dzięki naszemu ich rozumieniu i decyzji, aby człowiek oddziaływał na nas i radował nas swym istnieniem, prawdą i dobrem, to trzeba zgodzić się, że można wyróżnić trzy podstawowe wartości: miłość, wiarę i zaufanie. Ich nosicielem jest człowiek. Nie są one jego własnościami transcendentnymi. Te własności są podmiotami relacji przyczynowanych przez człowieka ze względu właśnie na jego istnienie, prawdę i dobro. Relacje są z kolei przyczynami wartości. Same wartości są skutkami relacji podstawowych, gdy zabiegamy o ich trwanie rozumiejąc i ceniąc ich obecność w osobie ludzkiej.

Wartości wobec tego, jako trwanie skutków relacji międzypersonalnych, powstające w tych relacjach i noszone przez człowieka, stanowiąc to trwanie realnej więzi miłości, wiary, zaufania, zależą w tym trwaniu od aktywności poznawczej i wolitywnej człowieka, od jego rozmiarów i decyzji, w imię których człowiek czyni skutki podstawowych relacji osobowych celem i zadaniem osób.

2.2.2. Trzeba dopowiedzieć, że wartości, jako trwanie w człowieku skutków relacji międzypersonalnych, są wobec tego czymś wśród nas. Są ludzkim środowiskiem osób. Są nie tylko dostępne, lecz także są tym, czym człowiek na co dzień żyje. Są stałym klimatem osoby. Bez tego klimatu, bez tych relacji i bez ich skutków, człowiek duchowo, a często nawet fizycznie zamiera.

Takie ujmowanie wartości ma kilka swoich konsekwencji.

2.2.2.1. Zmienia się przede wszystkim pedagogika. Nie polega ona na zdążeniu do ideałów, do modeli życia duchowego. Człowiek nie wychowuje się tu przez naginanie do nieobecnych w nim wzorów, ciągle pozbawiony zrealizowań, zawsze gorszy od tego, do czego zdąża. Ta pedagogika polega na podtrzymywaniu wiążącej nas z ludźmi miłości i wiary, na trwaniu w nich dzięki wzajemnemu zaufaniu. Polega na budzeniu rozumienia i decyzji, aby na codzień żyć zaufaniem, wiarą i miłością, aby zadomowić się w tym klimacie, w tym środowisku, wyznaczonym istnieniem ludzkim, darem ich osoby jako prawdy i

ufnym oczekiwaniem tego, co wnoszą jako dobra dla nas. Taka pedagogika przestaje być teorią, staje się procesem trwania w miłości, wierze i zaufaniu. Nie wyrwa człowieka z tego, co realne, z odniesień do ludzi, w sferę pozornie cenniejszych wartości. Są one pozornie cenniejsze, gdyż jako modelowe ujęcia stanowią tylko pomyślaną pełnię. Taka pełnia miłości, wiary, zaufania, jest właśnie pozorna. Realna jest tylko faktycznie doznawana miłość i wiara, faktyczne zaufanie. I człowiek musi się nauczyć żyć w tych relacjach, powodować ich trwanie jako wartość rozumianą i akceptowaną, gdyż bez tego kontekstu odniesień właśnie zamiera.

2.2.2.2. Zmienia się także etyka. Dominującą w niej tendencją rozwiązań i propozycji przestaje być perfekcjonizm, warunkowany idealistycznym wyakcentowaniem pierwszeństwa modelu, idei, teorii oraz neoplatoniskim usankcjonowaniem dążenia do odległego celu, nigdy w pełni nie osiąganego. Przestaje być celem samo dążenie. Tym celem staje się umiejętność realizowania miłości, wiary, zaufania, trwanie w tych odniesieniach, wiążących z realnymi osobami, służenie dobru tych osób z pominięciem siebie i swoich wyłącznie celów.

Mniej ważne stają się moje tak zwane szczęście. Ważniejszy dla mnie staje się człowiek, związany ze mną zaufaniem, wiarą, miłością, wywołujący te odniesienia faktem swego istnienia, swej własności prawdy i dobra. A dla tego człowieka ważniejszy niż on stają się ja, wyróżniony jego zaufaniem, wiarą i miłością. Skutkiem takich odniesień jest trwanie i dzięki istnieniu nieutralność prawdy, dobra, miłości, wiary, zaufania. Można to nazwać szczęściem. Nie ono jednak jest celem, Jest skutkiem, towarzyszącym powiązaniu osób.

A gdy spośród tych osób takie odniesienia wywoła w nas osoba Boga, gdy właśnie wywoła wiążącą nas z nim wiarę, zaufanie, miłość, wtedy obok etyki, wywodzącej się nie z abstrakcyjnie ujętej natury człowieka, lecz z faktu podstawowych relacji, łączących osoby, także teologia, wywodząca się z Objawienia, prowadzi nas do realnej służby ludziom i Bogu, do troski o trwanie z nimi powiązań, do odpowiedzialności za wzajemny dar osób.

W świetle tych ujęć i w tej teologicznej dygresji na temat Boga można dodać, że wobec tego tak zwane doskonalenie siebie nie polega na wewnętrznej ewolucji natury człowieka, lecz na pozostawaniu z ludźmi i z Bogiem w relacji miłości, wiary i zaufania. A zerwanie tych relacji to po prostu niedoskonałość i grzech, niszczenie wspólnoty i niszczenie swego życia duchowego, będącego odbiorem przez te relacje prawdy i dobra, uzyskiwaniem rozumień i szansy celowych, a więc rozumnych decyzji,

Podstawą i punktem wyjścia realistycznej etyki odpowiedzialności i służby, nie jest więc doświadczenie przyczynowanych przez osobę działań, nie ich poznawcze ujęcie, lecz same te przyczynowane przez osoby realne relacje miłości, wiary i zaufania, w których człowiek przebywa i które w imię swego rozumienia i decyzji podtrzymuje w trwaniu. Zadaniem etyki staje się wobec tego nawiązanie do tych relacji i wspomaganie ich regułami, wyznaczającymi metanoję rozumień i decyzji w kierunku trwałego uzyskiwania skutków tych odniesień.

Jest sprawą szczególnie trudną i delikatną, przede wszystkim w e-tyce, oparcie jej nie na poznawczym ujęciu, lecz na istnieniu podstawowych relacji i trwaniu wnoszonych przez nie w człowieka realnych skutków. Jest to sprawa podobna do sytuacji metodologicznej w metafizyce: czy jej formułę wyznacza analiza poznawczych treści naszych ujęć, którym przyporządkowujemy byty, czy też raczej wyznacza jej formułę sam byt, przymuszający do zrozumienia, czym jest i przyporządkowujący sobie nasze ujęcia.

Inaczej mówiąc, historia filozofii informuje nas o dwóch sposobach budowania etyki.

a) Buduje się etykę w horyzoncie idealistycznym, w którym cele człowieka są ideałami i modelami. Regułą postępowania jest dążenie. Zmusza to do formułowania perfekcjonizmu. Jeżeli z kolei tym celem stanie się szczęście, co wynika z zaakcentowania decyzji, jako racji celu, etyka w formule eudemonologicznej staje się filozofią podmiotu i wikła się w psychologię, w teorię przeżyć i emocji, w teorię intencji, jako najgłębszego źródła działań. Nie łatwo wtedy przejść z tej subiektywności do faktu powinności. Właśnie to przejście sprawia teoretyczną trudność wielu etykom, przejście do powinności z tego idealistycznego horyzontu i nie ułatwia im rozstrzygnięcie tezy, że *operari sequitur esse*. Należy dodać, że dążenie dotyczy tego, co myślane, gdyż ideał jest przecież pojęciem lub teorią. Takim pojęciem i teorią jest również szczęście. Nie ma bowiem szczęścia jako realnego bytu samodzielne, czy jako relacji. Jest człowiek, powiązany relacjami i żadna z nich nie jest szczęściem. Szczęście jest nazwą recepcji tych relacji. A recepcja jest czymś względnym. Te same relacje komuś przynoszą radość, a kogoś właśnie męczą.

b) Buduje się też etykę w horyzoncie realistycznym. Nie zawsze jednak jest to horyzont jednolity. Często miesza się z nim wątki idealistyczne. Najczęstszą jednak niedokładnością jest brak wyraźnie określonego przedmiotu etyki jako nauki.

Studiując np. dzisiejsze publikacje z zakresu etyki, dochodzi się do wniosku, że etyka nie różni się od antropologii filozoficznej. Jest właśnie filozoficzną teorią człowieka, budowaną w ten sposób, że z pozycji jakiejś relacji ustala się, kim jest człowiek. Działanie więc człowieka czyni się nie tyle drogą do zrozumienia jego istoty, ile raczej samo to działanie uznaje się za tożsame z istotą człowieka. Takie postępowanie badawcze: od relacji do jej podmiotu, uważa się za spójne wytłumaczenie powinności i bytowania. Tymczasem spójne i realistyczne postępowanie badawcze polega na drodze do podmiotu, od realnego bytu do wytłumaczenia relacji.

Dopiero więc po metafizycznym rozstrzygnięciu, kim jest człowiek, można identyfikować jego typowe dla człowieka relacje. Ponadto sformułowanie filozoficznej teorii człowieka, jego istoty i podmiotowanych przez niego relacji, nie jest zbudowaniem etyki.

Filozoficzną teorię człowieka musi ustalać metafizyk metodami metafizycznymi, a nie metodami właściwymi etyce. Która nie powinna dążyć do rozstrzygania, czym coś jest, lecz w odniesieniu do tego, czym coś jest, powinna ustalać normę związku tego czegoś z jego celami i zadaniami.

Stosując dzisiejsze publikacje z zakresu etyki, natrafia się ponadto [3] na propozycje poszerzania np. etyki tomistycznej, odbieranej jako koncepcja człowieka, refleksją towarzyszącą działaniu. Ta refleksja to motyw ludzkich decyzji. A gdy ta decyzja uruchomi miłość, wyznaczone przez nią działanie budzi odpowiedzialność w kontekście społecznym.

Zauważmy, że w tych ujęciach przedmiotem etyki staje się przede wszystkim decyzja. Od niej droga prowadzi do odpowiedzialności. Punktem wyjścia analizy decyzji jest refleksja nad działaniem, samouświadamienie sobie poznania moralnego. Opis tego samouświadamiania sobie działań moralnych dokonany jest na ogół metodą fenomenologiczną. Dla tomisty znaczy to, że tomizm nie został rozwinięty, czy poszerzony, lecz skompilowany z wynikami analiz, uzyskanymi metodami badania wytworów i kultury, a nie realnych bytów. Jeżeli traktuje się to jako poszerzenie tomizmu, to równie dobrze można kompilować z nim ujęcie Dunska Szkota, czy Awicenny, nawet Heideggera, zajmujących się tym, co uświadamiane, a nie tym, co bytuje.

I podobnie, jeżeli doświadczenie powinności moralnej jest tożsame z doświadczeniem osobowej godności człowieka, a tę godność i samo to, że człowiek jest, wyznacza religijnie pojęty Absolut istnienia i miłości, w fakcie Wcielenia najgłębiej afirmujący osobową godność człowieka, to etyka staje się filozoficznie zinterpretowaną teologią moralną o akcentach bliskich antropologii teologicznej. To nie jest już etyka jako nauka filozoficzna. To nie jest nawet filozoficzna antropologia. Już na podstawie działania nie ustala się tu, kim jest człowiek. Jego działanie, jego relacje już utożsamia się wprost z człowiekiem w tym, kim on jest. Człowiek stał się sumą swoich odniesień. Nic dziwnego, że musi go jednostkować wcielenie Chrystusa. W filozofiach, w których byty są zespołami relacji, racją jednostkowania jest wartość. Dla neoplatonizmu klasycznego tą jednostkującą wartością była odległość od Jedni, dla neoplatonizmu średniowiecznego było to podobieństwo do Boga, dla współczesnych wersji neoplatonizmu racją jednostkującą jest odkupienie przez Chrystusa.

c) W świetle tych prezentowanych sposobów budowania etyki rysuje się inna perspektywa. Punktem wyjścia i celem etyki nie jest ani interpretacja tak zwanego doświadczenia moralnego, ani antropologia filozoficzna. Jej punktem wyjścia są realnie istniejące, podstawowe relacje międzyosobowe, jak miłość, wiara, zaufanie. Celem etyki jest zbudowanie reguł sprzyjających metanoi w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, które są transcendentnymi własnościami osoby, wyzwalającymi wiarę i zaufanie, a z racji istnienia człowieka wyzwalającymi miłość, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienie w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi zaufania, wiary i miłości.

Nie jest to nowa wersja aretorologii. Jest to tylko inna propozycja przedmiotu obecnej w etyce aksjologii. Ta aksjologia ma dotyczyć tego, czym człowiek naprawdę żyje. Ma go umacniać w jego podstawowych relacjach z osobami. Etyka wtedy, jako nauka filozoficzna, przestaje być teologiczną propozycją zbawienia, akcentowanego w teorii osiągania celu ostatecznego lub w prawdzie o odkupieniu, a staje się filozoficzną propozycją życia, wiernego godności człowieka, wyrażającej się w jego rozumności na poziomie mądrości i w

jego dobroci na poziomie ofiarnej, odpowiedzialnej i służebnej miłości. Mądrość i miłość osób doprowadza przez wiedzę do osoby Chrystusa. Z kolei religia i teologia pomogą dążyć do spełnienia podstawowej potrzeby człowieka, którą, owszem, jest zbawienie, jako nieutralne trwanie spotkania w miłości człowieka z Bogiem. Trzeba tylko wciąż pamiętać, że spełnienia zbawienia nie powoduje etyka, aksjologia, filozofia, teologia, ani człowiek, lecz wyłącznie Chrystus.

2.2.2.3. Realistyczna aksjologia, jako teoria wartości, będącej trwaniem realnych skutków podstawowych dla ludzi relacji międzyosobowych, nie wyrывая człowieka z powiązań z ludźmi, z kontaktu z ich istnieniem, prawdą, dobrem, sytuuje ich w środku humanizmu.

Humanizm zawsze polega na wierności istnieniu, prawdzie i dobru realnego człowieka. Spełnia się humanizm w relacjach miłości, wiary w człowieka, zaufania człowiekowi, w kształceniu sprawności rozumienia i rozumnych decyzji.

Człowiek właśnie musi przebywać w humanizmie. Nie może go tylko szukać, do niego dążyć. Miłość, wiara, zaufanie, prawda, dobro, nie mogą być abstrakcyjnymi celami w sferze myślenia. Muszą być realizowanymi na codzień odniesieniami, łączącymi ludzi. Humanizm nie może więc być celem i zadaniem. Musi być środowiskiem człowieka. I nie ma go poza ludźmi. Jest wtedy, gdy trwa wśród ludzi miłość, wiara, zaufanie, prawda i dobro, gdy trwają skutki podstawowych relacji międzyosobowych, właśnie wartości, to quod intellectum et approbatum continuat.

2.2.2.4. Mianowanie czegoś na pozycję wartości, jakiegoś realnego bytu, jest podstawą dominacji wartości w kolejnych okresach historycznych. Powinny zawsze dominować podstawowe relacje i wartości, zawsze miłość, wiara w człowieka, zaufanie do człowieka, jego odpowiedzialne służenie osobom darem swej osoby i zawsze humanizm. Często jednak jest inaczej,

Przypomnijmy, że w starożytnej Grecji dominowała wartość piękna, tożsama zresztą z kategorialną własnością urody. To, co piękne, było zarazem dobre. Piękno więc kwalifikowało i usprawiedliwiała człowieka. Drugą wartością dominującą, przyjmowaną także w Rzymie i tu wprost pierwszą, było należenie do grupy ludzi wolnych. Nawet Cyceon zastanawiał się, czy niewolnik jest człowiekiem. W renesansie dominowała i kwalifikowała ludzi wartość wykształcenia. W nowszych czasach wartością dominującą stała się praca. Strukturalizm w wersji M. Foucaulta te dominujące wartości, nazywane episteme, wprost uznał za czynnik wyodrębniający człowieka z nieczytelnej historii.

Wartości dominujące w kulturze kolejnych okresów historycznych bywają wbudowane w systemy etyczne. Trzeba więc czuwać, aby były w nią wbudowane wartości podstawowe, tworzące się w realnie istniejących, podstawowych relacjach międzyludzkich.

Ponieważ dziś dominujące kierunki filozoficzne, nazywane filozofią współczesną, są bardzo często filozofiami kultury, a więc filozofiami ludzkich wytworów, scalonych naszym myśleniem, tworzona w tych filozofiach antropologia filozoficzna i etyka są koncepcjami struktur pomyślanych, Nie

opisują człowieka istniejącego, lecz człowieka pomyślanego, Nie ukazują jego realnych działań i realnych relacji, lecz działania i relacje abstrakcyjne, logicznie wydedukowane, często atrakcyjnie prezentowane. Dominując dzisiaj, nie nabywają przez to aktualności i prawdziwości. Łączone np. z tomizmem, jako jego poszerzenie, powodują powrót do idealistycznej aksjologii, w której dla podmiotowych wyborów nominujących coś na pozycję wartości, nie jest ważna różnica między tym, co realne, a tym, co pomyślane.

2.2.2.5. Zauważmy też raz jeszcze, że w realistycznej aksjologii i w wiążącej się z nią etyce zagrożeniem prawdy o człowieku jest nie tylko utożsamienie etyki z antropologią filozoficzną, lecz często także utożsamienie wartości z własnościami transcendentalnymi. Wiemy przecież, jak funkcjonowało w Grecji piękno i ile, zresztą do dziś uznawane za wartość, ile właśnie przynosi cierpień ludziom, pozbawionym urody. Wiemy, że w egzystencjalizmie własność odrębności, uznana za dominującą wartość, izolowała ludzi, uniemożliwiała im przekazanie swych autentycznych przeżyć, wykluczała miłość, kontaktowała tylko w lęku i pogardzie.

Własności transcendentalne nie są wartościami. Są podstawą przyczynowanych przez ludzi międzyosobowych relacji, w których powstają wartości: miłość, wiara, zaufanie. Wymagają one wartości pochodnych, wtórnych, jak wiedza, sprawiedliwość, pokój, które, gdy trwają, wspomagają wartości podstawowe, zawsze zależne od istnienia podstawowych relacji. O istnienie tych relacji trzeba zabiegać i trzeba skutecznie je chronić. Chronić właściwe środowisko osób.

2.3. Blaski i cienie etyki

Do zareagowania na treść książki ks. doc. T. Stycznia pt. „Etyka niezależna” (Lublin 1980), skłaniają głównie trzy ważne w książce i ważne dla etyki, zarazem atrakcyjnie ujęte tematy, a mianowicie zagadnienie powinności moralnej ludzkich działań jako przedmiotu etyki, zagadnienie wartości, stosunek etyki do antropologii filozoficznej i do metafizyki. To ostatnie zwłaszcza zagadnienie powoduje, że zajmując się przede wszystkim teorią człowieka i metafizyką, a zarazem dziejami tych dyscyplin, czuję się wręcz zaproszony do dyskusji na temat etyki. Nie chcę powiedzieć, że czuję się sprowokowany tezą ks. doc. T. Stycznia, wyrażoną w zdaniu, iż „metafizyk nie musi być etykiem, etyk nie może się nim nie stać. Paradoks leży w tym, że staje się nim pozostając do końca w obrębie problematyki własnego przedmiotu badania” (s. 94; podana cyfra wskazuje na stronicę w książce „Etyka niezależna”).

Zauważmy zaraz, że raczej jest odwrotnie: metafizyk może stać się etykiem, gdy już rozpozna, czym coś jest jako byt, np. kim jest człowiek i czym jest powinność, i gdy zgodnie z rozumieniem człowieka sformułuje reguły realizowania powinności, natomiast etyk nie musi być metafizykiem, a nawet nie może się nim stać, jeżeli pozostaje „do końca w obrębie problematyki własnego przedmiotu badania”. Jeżeli bowiem tym przedmiotem badania jest „powinność moralna”, ustalona z pozycji właśnie etyki, będącej „praktycznie doniosłą teorią normatywną moralności” (s. 76), to metodami, wyznaczonymi w etyce przez przedmiot jej badań, etyk nie ustali, czym jest powinność. Określi tylko reguły realizowania powinności. Jeżeli z kolei metodami etyki, pozwalającymi określać, co powinien czynić, aby osoba afirmowała osobę (s. 92), etyk rozstrzygnie, czym jest powinność lub kim jest człowiek, to wadliwie sformułuje odpowiedź metafizyczną, gdyż ta odpowiedź wymaga metod badawczych właściwych metafizyce. Ustalając bowiem, co powinienem czynić, nie rozstrzygam, czym coś jest. Jeżeli utożsamia się regułę postępowania z odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, to dokonuje się utożsamienia zadań, celów, wprost wartości z samym bytem. Wtedy jednak etyka staje się metafizyką, a ta metafizyka etyką. Jedna dyscyplina nie różni się od drugiej. Ponadto etyka, co zresztą dzisiaj dzieje się dość często, staje się metafizyką człowieka, identyfikowanego jako byt z pozycji działań, odniesień, wprost relacji, bo przecież według ks. doc. T. Stycznia także powinność moralna „stanowi rodzaj interpersonalnej relacji” (s. 85). Tymczasem z pozycji relacji nie można ustalić, kim jest człowiek, gdyż relacja np. powinności doprowadzi jedynie do jej bezpośredniego podmiotu, którym jest tylko intelekt i wola, będące przypadłościami struktur duchowych, a więc aniołów i dusz ludzkich bez ciała. Relacja powinności nie wskazuje więc wprost na człowieka.

Należy stosować zabieg badawczy wręcz odwrotny: z metafizycznie zidentyfikowanego człowieka jako realnie istniejącego bytu jednostkowego dochodzi się do rozpoznania typowo ludzkich relacji. To rozpoznaje i ustala metafizyk. Etyka powstaje w momencie formułowania reguł trwania w nas skutków podstawowych relacji międzyludzkich. Trwanie tych skutków relacji jest

wartością. Te wartości są przedmiotem etyki, a jej celem - metanoja, sprzyjająca trwaniu skutków podstawowych relacji międzyludzkich, powodujących obecność osób, bezwzględnie nam potrzebnych, gdyż stanowiących podstawowe środowisko ludzi.

Aby te sygnalizowane tu trudności prowadziły do jakichś rozstrzygnięć, rozważmy kolejno zaproponowane tematy.

2.3.1. Zagadnienie powinności moralnej ludzkich działań jako przedmiotu etyki.

Ks. doc. T. Styczeń uważa, że „nikt chyba nie żywi co do tego najmniejszej wątpliwości, (iż) etyka jest dyscypliną traktującą o powinności moralnej ludzkich decyzji”, że właśnie powinność moralna stanowi przedmiot etyki (s. 11). Dodaje też, że metafizycznie zinterpretowana powinność moralna, jako właśnie „rodzaj interpersonalnej relacji, rodzaj szczególnego spotkania osoby z osobą; bądź też odrzucenia tego spotkania”, ujawnia „ostateczny wymiar drugiego, nie wysączając mego ‘mnie’ w relacji do mego ‘ja’” (s.85). Ta metafizycznie zinterpretowana powinność jako relacja ujawnia więc, odsłania, identyfikuje zarówno mnie, jak i drugą osobę. Z pozycji tej relacji wiem, kim jestem i kim jest druga osoba, a nawet wiem o współobecności osoby Boga.

Tę współobecność w nas osoby Boga ks. doc. T. Styczeń wyjaśnia przy pomocy analogii z sądami egzystencjalnymi w metafizyce. Sądy egzystencjalne są stwierdzeniem realnego istnienia bytów jednostkowych. Ich prawomocność wynika z empirycznej oczywistości. Uzyskawszy takie sądy możemy dalej twierdzić, że realne istnienie bytów, które nie tworzą siebie i nie są samoistne, wskazują na Istnienie Samoistne, jako na ostateczną rację, uniesprzeczniającą wewnętrzną strukturę realnie istniejących bytów jednostkowych. Podobnie sądy etyczne w ich wymiarze powinności owym są prawomocne na podstawie ich empirycznej oczywistości, Chodzi tu o to, że sąd etyczny jest zarazem sądem egzystencjalnym, stwierdzającym „realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę, realność czegoś między osobami” (s. 82, por. s. 84-85). Posiadając takie sądy możemy z kolei twierdzić, że relacja powinności moralnej „ujawnia w każdym ludzkim ty realną współobecność transcendentального ‘Ty’”(s. 85).

W tej efektownej konstrukcji myślowej niepokoją jednak metafizyka przynajmniej cztery niedokładności.

Po pierwsze, status bytowej powinności. Jeżeli powinność moralna jest tym, co zrobię, tym więc, co dopiero nastąpi, to nie jest ona jeszcze „interpersonalną relacją”, nie jest „spotkaniem osoby z osobą”. Jest pomysłem takiego spotkania. Jest więc czymś pomyślanym. Nie jest czymś realnym,

Ks. doc. T. Styczeń charakteryzując powinność, te pomyślane, czy wręcz możliwościowe elementy właśnie podkreśla. Uważa, że nasze działanie, jakiś akt można uznać „za moralnie powinny... dlatego, że;

1) stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia działającego podmiotu, bądź dlatego, że

2) akt ten został przedmiotowi nakazany przez odpowiednio miarodajny autorytet prawodawczy, bądź wreszcie dlatego, że

3) akt ów wyraża afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobnej wartości, zwanej w przypadku osoby godnością” (s. 13).

Tymczasem warunek szczęścia, to, od czego szczęście zależało, można ustalić wychodząc od faktu szczęścia, od szczęścia zrealizowanego, nie odwrotnie. Warunek bowiem funkcjonuje na sposób przyczyny, a identyfikuje się przyczynę na podstawie skutku. Postępowanie badawcze od przyczyny do skutku jest zawodne, gdyż właśnie skutek wskazuje na przyczynę, nie przyczyna na skutek. Zresztą, budowanej na warunku szczęścia etyki eudajmonistycznej j, ks. doc. T. Styczeń nie broni. Podobnie nie broni etyki deontonomicznej, budowanej na nakazie autorytetu. Taki nakaz jest też czymś tylko myślanym, Ks. doc. T. Styczeń opowiada się więc za etyką personalistyczną, opartą na afirmacji godności osoby. Ta jednak afirmacja godności osoby, spotkanie osoby z osobą jako interpersonalna relacja, jest według Tomasza z Akwinu relacją miłości, a nie powinnością moralną,

Po drugie, w omawianym postępowaniu badawczym należało by wykazać tożsamość relacji osobowych z relacją powinności. Powinność moralna rysuje się bowiem wciąż jako to, co zrobię, to, co nastąpi, jako możliwość człowieka. Będąc swoistą przyszłością, nie jest zarazem teraźniejszością. Będąc czymś projektowanym, możliwym, myślanym, nie jest teraz zachodzącą relacją miłości.

Brakuje tu właśnie wyraźnego odróżnienia osobowej relacji miłości od relacji powinności lub brakuje uzasadnienia, że relacja miłości jest relacją powinności. Ks. doc. T. Styczeń widzi ten problem i zapobiega mu twierdzeniem, że „sąd o powinności moralnej ... jest „, równocześnie sądem egzystencjalnym, stwierdzając realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę” (s. 82). Ten pogląd opiera się na przekonaniu, że przecież „powinność afirmowania osoby, jako osoby przez osobę jako osobę jest” (s. 79). I właśnie chodzi o to, czego dotyczy termin „jest”. Jeżeli dotyczy spotkania osoby z osobą jako istniejących, to według Tomasza z Akwinu jest stwierdzeniem, że wiąże te osoby relacja miłości. Jeżeli dotyczy „powinności afirmowania osoby ... przez osobę”, to - wydaje się - dotyczy postulatu, możliwości, tego, co nastąpi, tego, co dopiero pomyślane. Afirmowanie przecież jest czynnością poznawczą, a odniesione do tego afirmowania „jest”, wyraża nie stan realności, lecz stan możliwości. Jest stwierdzeniem, że dzieje się myślenie. Stwierdzenie zachodzenia myślenia jest stwierdzeniem albo realnej relacji poznawania, albo treści uzyskiwanej dzięki poznaniu, czyli wiedzy, która nie jest czymś realnym, lecz tylko jest ujęciem tego, co realne. Z kolei relacja poznawania jako treść wyrażająca zgodę na drugą osobę, jako afirmowanie tej osoby, relacja więc poznawania i decyzji nie jest zarazem relacją miłości. Miłość bowiem nie ma źródła w poznawaniu ani w decyzjach, lecz v istnieniu bytu, tak jak wiara ma źródło w prawdziwości, a nadzieja w dobru, będących własnościami transcendentnymi. Relacje osobowe zachodzące między osobami, są wyznaczone bezpośrednio przez własności transcendentne (prawdę i dobro) i przez samo istnienie osób, Poznawcze ujęcie tego i decyzja są wtórne i późniejsze. Ponieważ powinność wymaga poznania i decyzji, jest

właśnie wtórna wobec relacji osobowych i od nich późniejsza. Z tego względu afirmacja relacji osobowych w sądzie etycznym jest czynnością intelektu i woli. Jest postulatem, decyzją, aby te relacje zachodziły. To, co ujęte i zalecane przez decyzję, nie jest tym, co realnie bytuje. Nie może więc być wyrażone w sądzie egzystencjalnym. Sąd etyczny nie może być zarazem sądem egzystencjalnym.

Status bytowy powinności moralnej pozostaje więc problemem. Dla tomisty relacja powinności, wyrażona w sądzie etycznym, zbudowanym z pojęć powszechnych, nie jest relacją realną, wyrażoną w pojęciach transcendentnych, gdyż nie ma tożsamości między postulowaniem, czyli myśleniem i decyzją, a istnieniem, ani nie ma też tożsamości, a -nawet zamienności pojęć powszechnych z pojęciami transcendentnymi.

Po trzecie należy dodać, że powinność moralną można wiązać albo bardziej z podmiotem działań, albo bardziej z zewnętrznym wobec podmiotu warunkiem lub autorytetem, warunkującym akty moralnie powinno.

Jeżeli powinność moralną zwiążę się bardziej z podmiotem, który rozpoznaje i decyduje to, co zamierza zrobić, wtedy jego cele i oczekiwania, np. szczęście, dominują w etyce i wyznaczają jej orientację eudajmonistyczną. Peszy tu akcentowanie własnych celów, a ponadto sprawia trudność znalezienie czynnika szczęściotwórczego. Jeżeli tym czynnikiem ma być zewnętrzny wobec nas autorytet lub nasze decyzje, wyznaczone przez sumienie, to poza wątpliwym szczęściem, płynącym z przymuszenia się do posłuszeństwa, zyskujemy tylko deontonomiczną orientację etyki.

Jeżeli powinność moralną zwiążę się bardziej z zewnętrznym wobec podmiotu czynnikiem szczęściotwórczym w postaci dobra, do którego trzeba dążyć, albo w postaci celu ostatecznego, dominuje w etyce dążenie i wyznacza perfekcjonistyczną orientację etyki. Cel ostateczny jest bowiem niedostępny w tym życiu i bez uzupełnień teologicznych, a przede wszystkim religijnych, czyni etykę filozoficzną teorią, narażającą człowieka na poczucie wciąż niepełnego życia, nie realizującego pełni celów, życia, które jest tylko dążeniem. Ponadto etyka, wyznaczona teorią celu ostatecznego, nie różni się od filozoficznie zinterpretowanej teorii zbawienia i poza udręką oraz tęsknotą nie dostarcza człowiekowi realnych relacji szczęściotwórczych, ani eschatologicznej perspektywy zbawienia, gdyż i szczęście i zbawienie nie polegają na możliwym w filozofii tylko poznaniu ludzi i Boga. I szczęście i zbawienie zależą od realnej miłości osób: od ludzi w dziedzinie szczęścia, od Chrystusa w dziedzinie zbawienia.

Po czwarte teraz zauważmy, że relacja, nawet osobowa, nie ujawnia, kim bytowo jestem. Nie istnieje wcześniej niż osoby i wobec tego raczej bytowa struktura osób ujawnia i uzasadnia relacje. Istnienie jednostkowych bytów przygodnych wskazuje na samoistne Istnienie realne jako na swą przyczynę sprawczą. Przyczynowanie istnienia, jako relacja sprawcza, nie jest jednak relacją osobową. I nawet, gdy sądy etyczne uzna się za sądy egzystencjalne, nie ma dojścia do stwierdzenia przy każdej osobie osobowej współobecności Boga, gdyż powinność moralna, uznana za realne afirmowanie osoby, wskaże na Boga jako na przyczynę sprawczą powinności. To, co realne, nie zawsze przecież jest

osobowe, a relacja powinności, rozumiana jako „realność czegoś między osobami”, nie jest automatycznie relacją osobową.

2.3.2. Zagadnienie wartości.

Z kolei rozważmy zagadnienie wartości, ważne dla każdej etyki, gdyż właśnie etycy są „rzecznikami wartości, których proklamacja jest niejako szczególnym zadaniem i powołaniem etyka” (s. 8). Etyk ma wskazać na wartości, które człowiek powinien afirmować i realizować,

Ks. doc. T. Styczeń słusznie nie uważa wartości za byty idealne por. s. 71). Nie zgodziłby się także, że wartości są wynikiem prze- -kształcenia się kultury. Sądzi jednak, że wartość jest swoistą własnością osoby. Ta własność to „nieprzysłowność człowieka do czegokolwiek innego poza nim w świecie..., nazywana jego osobową godnością lub wartością osoby” (s. 72), to „wartość wsobna realnie istniejącej osoby” (s. 80), Uważa też, że „osobowa godność człowieka jest kategorią samą z siebie moralnie powinnościową” (s. 86). Znaczy to, że sąd: „osoba winna afirmować osobę” jest krótszą formułą sądu: „to, co wartościowe, winno być afirmowane” (s. 92). Ta powinność jest realna, gdyż „powinność nierealna nie byłaby w ogóle moralną powinnością” (s. 92).

Odrzucając teorię wartości jako bytów idealnych lub jako czegoś wobec nas zewnętrznego, obecnego np. w kulturze, ks. doc. T. Styczeń uwalnia etykę od eudajmonizmu, deontologizmu i perfekcjonizmu. Uważając wartość za coś tożsamego z godnością, za coś wsobnego w realnie istniejącej osobie, właściwie w ogóle likwiduje etykę, czyniąc ją metafizyką człowieka, wypracowaną metodami, wyznaczonymi przez przedmiot etyki.

Gdy bowiem wartość uzna się za coś przynależnego osobie, za coś w niej (wartość wsobna), za jej własność choćby taką jak godność, wtedy osoba na mocy tego, że istnieje, już posiada wartości. Nie musi do nich dążyć, nie powinna, nawet nie może, gdyż nie nabywa się tego, co już się posiada. Ks. doc. T. Styczeń za tomizmem tradycyjnym posłużył się w swej teorii utożsamieniem własności bytu z wartościami. To utożsamienie jest błędem, gdyż wtedy to, co człowiek powinien zrobić, to, do czego zmierza, co postuluje, już w nim jest jako wartość tożsama z jego własnościami. Etyka go nie wzbogaca, nie wyznacza mu postępowania. Jest stwierdzeniem, że człowiek zawiera w sobie wartości. Taka etyka jest niepokonalnie niekonsekwentną metafizyką człowieka.

„Proklamacja wartości”, jako zadanie etyka, sprowadza się w tym wypadku dosłownie do ogłoszenia, że człowiek ma niezbywalną własność osobowej godności. A zdanie: „osoba winna afirmować osobę” nie jest zadaniem i celem, lecz stwierdzeniem realizującym się miłości. Znowu powinność staje się rzeczywistą relacją osobową, zachodzącą na mocy istnienia osób, a nie w wyniku ich poznania i decyzji, które są bezpośrednimi źródłami powinności.

Aby uniknąć tych trudności, trzeba inaczej pojąć wartości. Nie są one bytami idealnymi, nie są czymś wobec nas zewnętrznym, nie są też jednak własnościami człowieka jako bytu. Wartości są trwaniem skutków podstawowych relacji osobowych, rozpoznawanych przez nas i akceptowanych.

W związku z tym etyka nie jest eudemonologią, deontologią, perfekcjonizmem, ani nie jest metafizyką osoby. Jest nauką o regułach, wspomagających człowieka, aby człowiek po prostu chciał i wiedział jak podtrzymywać trwanie skutków podstawowych relacji osobowych. Te podstawowe relacje osobowe to miłość, wiara, zaufanie.

Z metafizyki człowieka, formułowanej metodami badań, wyznaczonymi przez byt jako istniejący, wynika, że wiąże osoby z racji ich istnienia osobowa relacja miłości, gdy wzajemnie się akceptują. Z racji tego, że mają transcendentalną własność prawdy, jawią się sobie w tym, czym są, budząc osobową relację wiary. Pragną tego, czym są, oczekują tego, jako dobra. I z racji tej transcendentalnej własności dobra łączy ich osobowa relacja zaufania, wprost nadziei, że wzajemna akceptacja wnosi w nich to, czym jest akceptowana osoba, zgodnie z wiarą dzięki miłości.

Te podstawowe relacje, a podstawowe dlatego, że wyznaczone istnieniem i z racji istnienia jawieniem się bytu jako prawdy, budzącej nadzieję dobra, nadzieję obecności całej osoby, powiązanej ze mną miłością i wiarą, są niezastąpionym środowiskiem osób. Są tym, w czym człowiek musi żyć, gdyż bez nich duchowo, a często nawet fizycznie zamiera. Są tym, co już się dzieje. I chodzi teraz o to, aby te relacje trwały i aby trwały w nas ich skutki. To ich trwanie, to właśnie wartości, bezwzględnie człowiekowi potrzebne. Wyjaśnienie, jak podtrzymać trwanie skutków tych relacji, jak wpływać na myślenie i decyzje człowieka, aby tych wartości nie zniszczył, to właśnie zadanie, powołanie i przedmiot etyki.

Tak zorientowana etyka jest wspomaganiem tego, co realnie jest, Nie łudzi człowieka szczęściem, nie poddaje go autorytetom, nie kieruje jako nauka filozoficzna, do zewnętrznych, oddalonych celów, tak odległych, że dających się osiągnąć dopiero po śmierci lub tylko w religii. Jest nauką, wspomagającą człowieka teraz, w tym, czym żyje, w jego osobowych relacjach miłości, wiary, zaufania, łączących osoby ludzkie. Nie wyklucza podobnych relacji, gdy wyzwoli je w człowieku osoba Boga, lecz troskę o ich trwanie pozostawia teologii w ascecie i mistyce.

Powinność moralna pozostaje wobec tego sądem intelektu, zachętą, zespołem reguł rozumnego zachowania się osób, reguł zarazem akceptowanych. Nie jest relacją osobową, gdyż relacje osobowe nie powstają w wyniku poznania i decyzji. Są wzajemnym przystosowaniem osób, gdy oddziałują na siebie swym istnieniem, prawdą i dobrem. Te relacje są potrzebą, którą się spełnia, gdyż bez jej zrealizowania właśnie się zamiera. A racją powinności nie jest warunek szczęściotwórczy, autorytet, własność transcendentalna lub własność godności, lecz broniące się przed zniszczeniem istnienie osób, wyzwajające miłość, jako podstawową relację osobową. Trwanie skutku tej relacji etyka powinna wspomagać.

2.3.3. Przedmiot etyki

Ks. doc. T. Styczeń ma dobrą intuicję przedmiotu etyki. Wie także, że musi ona dotyczyć tego, co dzieje się wśród osób. Myślę jednak, że pobił na

drogach z idealizmu do realizmu. Tu zresztą nie ma przejścia. I nie da się powinności utożsamić z relacją osobową, sądu etycznego z sądem egzystencjalnym. W wyniku takich utożsamień powinność nie różni się od miłości, a sądy etyczne i egzystencjalne doprowadzą tylko do przyczyny sprawczej jako bytu, a nie do osób. Owszem, etyka musi dotyczyć relacji osobowych. Nie wyznacza ich jednak godność osób, lecz ich istnienie, prawda i dobro, jako własności transcendentalne, a nie jako wartości. Te własności, a nawet godność, nie są zarazem -wartościami, gdyż wyposażałyby człowieka w to, o co dopiero ma zabiegać. Realistycznie pojęte wartości mogą być tylko trwaniem skutków podstawowych relacji osobowych poznanych i akceptowanych. A etyka ma ukazać sposób wspomagania tego trwania relacji i trwania ich skutków. Wtedy nie utożsami się z antropologią filozoficzną, ani z metafizyką.

„Persona est affirmanda” (s. 72) oznacza wobec tego zabieganie o miłość, jako realnie istniejącą relację międzyosobową, spełniającą się dzięki „spotkaniu osoby z osobą”, dzięki więc obecności, która nie jest tożsama z istnieniem. Z tego względu nie wyraża Jej sąd egzystencjalny, Może ją wyrazić zasada racji bytowania łącznie z zasadą tożsamości, zasadą nie tożsamości i z czymś innym, zasadą wykluczenia czegoś pośredniego między relacją osobową a nicością i innym bytem. W tej sytuacji zasada „persona est affirmanda” należy do metafizyki, nie do etyki. I nie wystarczy tu „aksjologiczna teoria człowieka” (s. 76). Potrzebna jest metafizyka człowieka jako bytu. W metafizyce ustala się, kim jest człowiek i jakie wiążą go z ludźmi relacje. Ta metafizyka człowieka nie uzależnia od siebie etyki. Etyka nie musi też tworzyć osobnej antropologii (por. s. 77), gdyż przedmiotem etyki są wartości, a jej celem jest metanoja. Etyka formułuje reguły prawidłowego przebiegu metanoi myślącego i podejmującego wolne decyzje człowieka. Etyk więc musi znać człowieka w jego bytowej strukturze. Musi być metafizykiem, lecz zgodnie z przedmiotem metafizyki, którym jest byt jako istniejący. Nie może tworzyć metafizyki człowieka w „obrębie problematyki własnego przedmiotu badania” („s. 94). Tym przedmiotem bowiem są działania człowieka, które zawsze są różnorodnymi relacjami. A tworzenie metafizyki człowieka z pozycji relacji nie doprowadza do człowieka jako bytu, lecz tylko do jego własności raczej przypadłościowych, a więc kategoryalnych, z których nie ma przejścia do relacji osobowych, wyznaczonych własnościami transcendentalnymi.

To prawda, że Arystoteles i Tomasz z Akwinu tworzą etykę eudajmonistyczną, jako nawet swoistą filozofię podmiotu. Nie bronię ich, ale i nie kwestionuję. Stawiam tylko pytania i szukam konsekwentnych odpowiedzi. Nie atakuję też etyki, zgłoszonej do przemyślenia przez fakt opublikowania przez ks. doc. T. Stycznia jego książki. Moje zareagowanie na treść tej książki jest także pytaniem: jak mam rozwiązać nasuwające mi się trudności? Gdzie błędę, a gdzie jestem zgodny z metafizycznie ujętą prawdą o człowieku, któremu chcę pomóc w uzyskiwaniu skutków trwania bezwzględnie potrzebnych mu - do ludzkiego życia podstawowych relacji osobowych.

2.4. Wartości osobowe w kulturze

2.4.1. Aksjologiczne i metafizyczne ujęcie relacji między wartościami i kulturą

Temat wartości osobowych w kulturze, obejmuje nie tyle trzy wielkie zespoły zagadnień, takich jak teoria wartości, teoria wartości osobowych i teoria kultury, ile raczej o wiele węższy problem tylko relacji, zachodzących między wartościami, a w ich grupie między wartościami osobowymi i kulturą. Problem tych relacji wyrażamy na ogół w pytaniu, zorientowanym aksjologicznie to znaczy wartościując wartości lub metafizycznie to znaczy dokonując ich identyfikacji.

2.4.1.1. Aksjologiczne ujęcie wartości

Wyznaczone aksjologią, a więc z pozycji wybranych przez nas wartości, pytanie o wartości osobowe w kulturze, pytanie najczęściej stawiane, zawsze zawiera treści, które wywołują odpowiedź albo pozytywną, albo negatywną.

2.4.1.1.1. Gdy na pytanie, czy są w kulturze wartości osobowe, odpowiemy pozytywnie, że są one w kulturze, to zaraz wymieniamy te wartości, te, które cenimy i wykazujemy, że się ich przestrzega. I chcemy, aby nam wierzone. Mówimy więc, że dla nas najwyższą wartością jest człowiek, że „człowiek to brzmi dumnie”, że szanujemy godność człowieka, że - oczywiście - kultura jest dla osób, a nie osoby dla kultury. Gdy rozmówcy nam wierzą, oddychamy z ulgą zarazem myśląc pośpiesznie, czy nie postawią nam zarzutu, że nie uszanowaliśmy człowieka rozstrzygając jakąś sprawę - jeżeli tak się zdarzyło - bardziej na korzyść teorii, poglądu, idei, prywatnych celów niż dla dobra osoby.

Taka jest struktura lub logika związku między aksjologicznie zorientowanym pytaniem a odpowiedzią. Pytanie to ma źródło w tym, co cenimy, a wykazywanie, że to, co cenimy, spełnia się w rzeczywistości, jest tylko postulatem. Myślenie aksjologiczne kieruje bowiem tylko do postulatów, nie do rzeczywistości, właśnie do kultury, a nie do człowieka. Kultura jest bowiem ze swej istoty operowaniem celami i zadaniami, tym, co myślimy, a nie tym, kim jesteśmy. Do spełniania celów i zadań trzeba zachęcać mocą autorytetu. Autorytet wymaga zaufania, wprost wiary. Tę wiarę podtrzymuje tylko nasza wierność głoszonym wartościom.

Dodajmy tu, że nasza wierność głoszonym wartościom jest kruchą podstawą ich dominowania w kulturze. I nie dlatego, że człowiek jest kruchy i słaby, lecz że cele i zadania są tylko myśleniem. To myślenie jest naszą słuszną dumą jako własność osoby. W swej szczegółowej realizacji pełne jest pomyłek, wprost błędów, z których przez wieki z trudem wychodzimy. Może dlatego, może z powodu niepowodzeń w szczegółowych realizacjach myślenia tak chętnie

uciekamy w ujęcia ogólne, w teorie, poglądy, idee, cele, zadania, postulaty tworząc z nich swą współczesną kulturę.

Zarzucam kulturze i zarazem wielu ludziom myślącym, że nie korygują swego myślenia, że nie czynią go rozumieniem realnie istniejących bytów jednostkowych, lecz że ujmują te byty tylko w ich celach i zadaniach, w wyznaczonych swym myśleniem postulatach nie sprawdzając, czy wynikają one z tego, kim jest człowiek. Dają przewagę raczej wartościującemu myśleniu o człowieku niż faktowi istnienia człowieka. I te wartości biorą raczej z dominującej w kulturze aksjologii niż z konsekwencji rozumienia człowieka.

2.4.1.1.2. Gdy z kolei na pytanie, czy są w kulturze wartości osobowe, odpowiemy negatywnie, że właśnie nie ma ich w kulturze, że nie ceni się człowieka, gdyż za Heglem, a wcześniej za Platonem uważa się za cel pierwszy nie jednostkę, lecz ogół, społeczeństwo, Naród, że przecież „nie czas żałować róż, gdy płoną lasy”, że dobro tego oto człowieka, którego, owszem, szanujemy, musi ustąpić celom ogólniejszym: szczęściu przyszłych pokoleń, co głosi potoczna eschatologia marksistowska lub szczęściu wiecznemu, interpretowanemu w złej teologii w tej wersji, że niedostatki życia na ziemi zostaną nagrodzone szczęściem i dobrami zbawienia, często rozumianego na sposób mahometańskiego raj, jako pałacu lub ogrodu z zastawionymi stołami, hurysami, aniołami w funkcji niewolników, roznoszących wino i wieńce z kwiatów, dziś dodalibyśmy, że raj, także z samochodami, którymi jeździlibyśmy po wstędze mlecznej drogi - (w odniesieniu do takiego myślenia może pedagogicznie słuszną była zła teologia nieba jako nudnych procesji ze śpiewem i z liliami w ręku oraz zła teologia piekła, w którym przebywa Sokrates, Platon, Arystoteles, pogańscy poeci i zaprzyjaźnieni z nami koledzy ateści, gdyż wyrwała nas z koncepcji zbawienia jako nagrody, wyrównującej niedostatki ziemi. Zapomniano tylko, że potępienie to pełna samotność, izolacja, daremne wypatrywanie kogoś znajomego i że niebo to obecność osób, które kochamy) - gdy więc na pytanie, czy są w kulturze wartości osobowe, odpowiemy, że właśnie ich tam nie ma, że człowiek nie jest kimś wyjątkowym, niepowtarzalnym, że nosicielem godności ludzkiej jest ogół ludzi, społeczeństwo, Naród, owszem, równie zasługujący na to, aby je chronić i im służyć, to zostajemy wciągnięci w wielką literaturę polską i światową, w „Odyseję” Homera i „Pieśń o Rolandzie”, w uchwały Komisji Edukacji Narodowej i „Wesele” Wyspiańskiego, w polemiki, oparte na „Kapitale” Marksa i na modnych tekstach Brzozowskiego. Takie są realia. A naprawdę płaczemy czytając „Cierpienia młodego Wertera” lub dramat „Romeo i Julia”. I nie można wybrnąć z tych przeciwstawień. Nie ma zresztą z nich wyjścia, gdyż wspierają się na myśleniu właśnie aksjologicznym, które ceni bardziej możliwość niż realność. A ponieważ możliwości są wymyślane i rozstrzyga się je wyborem w imię przez nas uznanego celu, najczęściej mijają się z rzeczywistością, lecz mocno osadzają się w kulturze.

2.4.1.2. Metafizyczne ujęcie wartości

Wyznaczone nie aksjologią, lecz metafizyką, a więc z pozycji realnie istniejących bytów Jednostkowych, pytanie o wartości osobowe w kulturze, rzadko stawiane pytanie najpierw o to, czy to coś jest i czym jest, a później dopiero o to, jakie jest, jak tego przestrzegać i w imię czego cenić, wprowadza nas w myślenie, które nie jest w pierwszym rzędzie wartościowaniem, lecz przede wszystkim rozumieniem. To rozumienie, jako skutek poddania się zdumieniu i fascynacji istnieniem bytów, zarazem jako milczące odebranie informacji o tym, czym jest byt manifestujący swoje istnienie, skłania konsekwentnie do służenia rzeczywistości, Nie do konstytuowania jej myślانymi przez nas możliwościami jako celami, czego nauczył Europę Awicenna i co do dzisiaj powtarzamy, głównie na terenie nauk szczegółowych, gdyż rzeczywistość nie poddaje się tej konstytucji i przekształceniu jej w system wiedzy, Pyszni uczeni sądzą, że ujarzmili realnie istniejące byty jednostkowe swymi decyzjami, że rzeczywistość wkomponowała się w ich system wiedzy. Tymczasem to, czym chcieli spętać rzeczywistość, systemy wiedzy, tak często podobne do rzeczywistości, ich aksjologie i reagowania, tylko utworzyły kulturę. Ona, kultura, a nie rzeczywistość, jest przedmiotem analizy tych uczonych, zarówno przyrodników, jak i filozofów możliwości. Platon, Plotyn, Descartes, Hegel, Kant, Husserl, Heidegger, analizują tylko kulturę: fotografię bytu, działań i odczuć człowieka i na podstawie tej fotografii opowiadają, czym jest rzeczywistość. Wyraźnie zresztą to głoszą twierdząc, że idee, pojęcia, wiedza, język, pośredniczą w poznawaniu bytów. Pośredniczą, to znaczy konstytuują to, co wiemy, zastępują byty lub utożsamiają się z nimi. Ci uczeni zajęli się swymi wytworami, światem robotów sądząc, że zajmują się rzeczywistością. A rzeczywistość nigdy nie przyjęła podsunętych jej masek. Pozostała na uboczu milcząca, otwarta, spokojna i daje się doznać tylko tym intelektom, które także w milczeniu ich procesu poznawczego, zdumione i zafascynowane, poprzestają na rozumieniu bytów, aż na ich rozumieniu, które wyzwala służbę, konsekwentną służbę rzeczywistości.

Teologia zna powodowane przez Boga oczyszczenie bierne, w którym przystosowując ludzką miłość do osoby Boga Duch Święty czyni człowieka osobą świętą i daje mu udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, Filozofia zna powodowane przez rzeczywistość rozumienia, które wyrażając się w wiedzy, zgodnej z realnie istniejącymi bytami jednostkowymi, czynią człowieka metafizykiem i kontaktują go poprzez kulturę z rzeczywistością,

Temat rozdziału wprowadził nas głównie w aksjologie i w aksjologicznie ujmowany problem relacji między wartościami osobowymi i kulturą, Rozważmy najpierw te wartości, jednak nie z pozycji wartościowania, lecz bytowania, aby z kolei zorientować się, czy wartości istnieją i czym są, co pozwoli ustalić, w jaki sposób znajdują się one w kulturze.

2. 4. 2. Bytowa pozycja wartości osobowych

2.4.2.1. Analiza koncepcji

Teoretycy wartości wyróżniają - w odniesieniu do teorii wartości osobowych - dwa stanowiska:

Pierwsze, że obok innych grup wartości występuje klasa wartości osobowych. Sądzą w tej sprawie, że tych wartości nie można zidentyfikować, ani opisać.

Drugie, że wartości osobowe są odmianami doskonałości osoby. Ponieważ te doskonałości są nową aktualizacją osoby, innym jej aktem, wartości osobowe są nowymi i innymi aktualizacjami lub aktami osoby,

To prawda, że w teorii, według której wartości bytują obiektywnie jako modele, idee, cele naszych zachowań, nie ma podstaw do wyodrębnienia klasy wartości osobowych, gdyż mieszczą się one w ogólnym wykazie wartości. Dodajmy, że ponadto nie ma podstaw sama teoria obiektywnego bytowania wartości. Nie bytuje bowiem samodzielnie to, co jest myślane, możliwe, co jest modelem, ideą, celem. Teoria taka nie sprawdza się także praktycznie. Nigdy przecież model, wzór doskonały, nie daje się do końca zrealizować i powtórzyć. Gdy na teorii wzorów, do czego przyzwyczaił nas nieprecyzyjny neoplatonizm, przypisujący myśleniu i możliwościom bytowanie obiektywne, oprzemy etykę lub pedagogikę, skazujemy ludzi na poczucie niespełnienia zadań, niedorastania do wzorów, na załamanie, na działanie bez nadziei, że to, co robią, przyniesie spodziewane owoce. Jako cel, ukazujemy im porażkę. Taka etyka i pedagogika nie mogą mobilizować.

W teorii, według której wartości są wynikiem historycznego przekształcania się kultury, niepokoją dwie niedokładności; Najpierw to, że jeżeli przekształcanie się kultury jest stałą jej cechą, to za jakiś czas lub bardzo szybko zmieniają się wartości i wobec tego nie warto realizować tych aktualnych. Trud wychowawczy staje się w tej sytuacji niepotrzebny, bezcelowy. Z kolei niedokładnością jest to, że autorstwo wartości przypisuje się zmieniającej się osobowości ludzi lub dziełom, tworzonym przez tę osobowość, gdyż kultura jest przecież wyposażeniem psychicznym osób, ich życiem duchowym i zespołem dzieł, utrwalających etapy osiągnięć tego życia w danej dziedzinie. Kultura jako zespół wytworów jest martwa, nie może niczego tworzyć. Jako życie duchowe osób, może dać w wyniku tylko subiektywne pojęcia i modele. Gdy uzna się je za wartości, wtedy następne pokolenie słusznie może je zmienić i wytworzyć własne, znowu subiektywne i zmienne, których także nie wolno realizować. Ta teoria wartości wyklucza etykę i pedagogikę, a ponadto nie jest w stanie ich wytworzyć.

W teorii, według której wartości osobowe są aktualizacjami osoby, odmianami jej doskonałości, zawiera się wprost likwidacja wartości. Jeżeli, bowiem są one aktualizacjami osoby, a więc jej przejawianiem się na zewnątrz, to są własnościami, które osoba posiada. Nie trzeba więc ich nabywać. Nie potrzebna jest etyka i wychowanie. Jeżeli są do skonałości, które osoba nabyła, to są w nas i nie stanowią już celu, zadania, modelu, idei. Nie ma ich. Teoria wartości utożsamia się z teorią człowieka.

W tej tomizującej teorii wartości zaskakuje arystotelizująca koncepcja aktualizacji i doskonałości. Nie chodzi jednak o tę kompilację dwu wykluczających się metafizyk w jednej teorii wartości i osoby. Chodzi tylko o ten ciekawy akcent, którym jest tu poszukiwanie podstaw nieodłączności wartości od osób.

Stwierdźmy więc, że wszystkie aksjologie platonizujące, także w dominującej dziś wersji fenomenologii i marksizmu, umieszczają wartości w kulturze. Aksjologie tomistyczne, gdy dają przewagę arystotelesowskiej teorii człowieka, umieszczają wartości w osobie ludzkiej, jako jej własności dostępne poznaniu.

Gdy w aksjologii tomistycznej uwzględni się nie arystotelesowską lub platońską, lecz konsekwentnie tomistyczną teorię człowieka, wartości jawią się jako nieodłączne od osób, lecz nie tożsame z ich własnościami i nie stanowiące oderwanych idei.

2.4.2.2. Identyfikacja wartości osobowych

Według tomizmu człowiek zawsze jest osobą i posiada własności, które zawdzięcza zarówno swemu istnieniu, jak i swej istocie.

Własności ze względu na istnienie to realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno.

Własności ze względu na istotę to w obszarze duszy intelekt, który przejawia się w poznawaniu oraz wola, która przejawia się w decyzjach, a w obszarze ciała to np. fizyczność, wzrost, widzialność.

Człowiek oddziałuje na inne byty tak swym istnieniem i własnościami i stnie ni owymi, jak i istotą wraz z własnościami istotowymi.

Gdy oddziałuje na inne osoby swym istnieniem przez własność realności i odbiera podobne działanie, powstaje między osobami relacja współwystępowania, życzliwości, wprost wyjściowego, podstawowego upodobania, wykluczającego agresję i niszczenie, stanowiącego więc miłość. Jest to relacja kontaktu, postać obecności.

Gdy osoby oddziałują na siebie istnieniową własnością prawdy, powstaje między nimi relacja wzajemnej, szczerzej otwartości na siebie, współdostępności, relacja wiary, kolejna postać obecności.

Gdy oddziałują na siebie istnieniową własnością dobra, powstaje między nimi potrzeba zadowolenia, współwystępowania i współdostępności, relacja oczekiwania, inaczej nadziei, że będzie im dostępna miłość i wiara, że nie ustanie obecność osób.

Św. Tomasz z Akwinu rozważając oddziałujące na siebie własności istnieniowe bytów zidentyfikował te właśnie trzy relacje osobowe jako podstawowe dla osób: miłość, wiarę i nadzieję. Są one tak podstawowe, że bez nich człowiek ginie. Brak miłości wystawia człowieka na agresję i niszczenie. Brak wiary, wierzenia człowiekowi izoluje, wypycha w samotność, wyklucza duchowy rozwój. Brak nadziei wprowadza w rozpacz. Chroni nas miłość, wiara, nadzieja, te relacje, które sprawiają obecność i są jej postaciami.

Obecność więc ma postać miłości łączącej osoby, postać wiary i nadziei, współwystępowania, współotwartości, współzadomowienia, relacji, które powstają wtedy, gdy osoby oddziałują na siebie istnieniem, prawdą i dobrem, relacji bezwzględnie człowiekowi potrzebnych, stanowiących podstawowe środowisko osób, przybierające postać rodziny, społeczeństwa, Narodu.

Jeżeli tak jest, to ratuje swoje istnienie oraz spełniając swą otwartość i dostępność człowiek z najgłębszej potrzeby zabiega o to, aby trwały relacje miłości, wiary i nadziei, łączące go z osobami we wzajemnej obecności, chroniącej istnienie, usuwającej samotność i rozpacz. Chce, aby trwały, gdyż bez nich zamiera.

Chce, to znaczy decyduje, gdyż rozumie, jaką dla niego przedstawiają wartość,

Chcieć, decydować to relacja, łącząca cokolwiek, byty, obecność, z wolą człowieka jako jego istotową własnością. Skutkiem decyzji jest sprawność wyboru, a nie obecność.

Poznawać to relacja, łącząca cokolwiek, byty, obecność, z intelektem człowieka jako jego także istotową własnością. Skutkiem poznawania jest wiedza, nie jest nim obecność.

Decyzja i poznawanie wbrew neoplatonikom nie powodują obecności, nie stanowią spotkania osób. Są podstawowym sposobem wspomagania relacji osobowych, a więc miłości, wiary, nadziei w ich trwaniu. Zabezpieczają trwanie obecności.

To trwanie, gdy je poznajemy i gdy go chcemy, jest wartością. Wartość więc jest czymś istniejącym dla nas, co poznane i wybrane trwa nadal: quod intellectum et approbatum continuat.

Wartości osobowe to trwanie relacji miłości, wiary, nadziei, jako postać obecności, to trwanie obecności. Trwanie nie jako własnością człowieka, nie jest jego działaniem, które zawsze jest relacją, nie jest relacją osobową, nie jest pojęciem, ideą, modelem. Jest w danej relacji jej stanem, skutkiem takiego działania intelektu i woli, dzięki któremu trwają relacje osobowe.

Tak określone wartości osobowe właśnie nie stają się pojęciami, ideami, modelami i nie są w osobach ich własnościami. Są nieodłącznym stanem podstawowych relacji, wiążących osoby. I są w tych relacjach czymś realnym, dziejącym się wtedy, gdy wspomaga je działanie intelektu i woli, poznanie i decyzja.

Intelekt, aby rozpoznawał wartości, jako trwanie relacji osobowych, musi korygować swą wiedzę, poddać się oczyszczeniu przez recepcję wprost rzeczywistości, co stanowi już metanoję.

Wola, aby zdecydowała się na słuzenie wartościom osobowym przez swe decyzje, musi usprawnić się w wyborze działań które wspomagają istnienie, prawdę, dobro miłość, wiarę, nadzieję, a także stanowi metanoję.

Metanoja, w tym wypadku pokorna wierność wartościom osobowym, wierność ze strony intelektu i woli, to pierwszy skutek i warunek wspomagania w trwaniu relacji miłości, wiary i nadziei.

Gdy rozumiejąc wartości osobowe zabiegamy o trwanie relacji osobowych wśród ludzi, o istnienie ludzi, o otwierającą ich prawdę i oczekiwane dobro, o miłość, wiarę, nadzieję, tworzymy humanizm.

Gdy miłość, wiara, nadzieja, są wywołane w nas przez istnienie, prawdę i dobro osoby Boga, powstaje religia: zespół realnych, prawdziwych i powodujących dobro relacji osobowych, wiążących człowieka z Bogiem. Trwanie tych relacji jako obecności jest zbawieniem.

Zabieganie naszych intelektów i woli o humanizm i zbawienie, o pełną współobecność osób, osób ludzkich z ludźmi i ludzi z osobą Boga, to dzięki metanoi spełnianie najgłębszych potrzeb człowieka i najpilniejszych wartości: wartości osobowych. To zarazem służba istnieniu, prawdzie, dobru, miłości, wierze, nadziei, godna człowieka służba człowiekowi i Bogu, wyrażająca się tak dyskretnie i skutecznie w obronie środowiska osób, środowiska miłości, wiary, nadziei, umożliwiających życie fizyczne, duchowe i religijne.

2.4.2.3. Konsekwencje spełniania wartości osobowych

Konsekwentnie realizowany humanizm, wzbogacany naszymi powiązaniem z Bogiem, skłania nas do dalszych starań.

Zobaczmy bowiem, że aby ochronić istnienie, musimy strzec zdrowia ludzi, ich wyżywienia, pokoju między narodami. Troska o zdrowie wymaga studiów medycznych, diagnoz, lekarstw, szpitali, pożywienia. Wyżywienie to skutek dobrego rolnictwa, hodowli, handlu. A pokój jest nie tylko brakiem wojny, jest także i przede wszystkim konsekwencją mądrości. Jest ponadto owocem daru Ducha świętego, tym wzniosłym owocem, który Chrystus ujął w jedno z ośmiu błogosławieństw. Broniąc więc istnienia musimy kształcić lekarzy, wytwarzać lekarstwa, budować szpitale, uprawiać rośliny i handel, rozwijać myślenie aż do poziomu mądrości oraz życie religijne do poziomu owocowania w nas darów Ducha Świętego, by uratować potrzebny istnieniu pokój. Wszystkich tych działań wymaga służba człowiekowi.

Aby z kolei ochronić prawdę i jej służyć, trzeba umieć ją rozpoznać. Trzeba rozwijać i usamodzielniać myślenie, które odróżni wartościowanie od rozumienia, zgodność ujęć z wiedzą od zgodności ujęć z rzeczywistością. Potrzebne więc są książki, czasopisma, szkoły, uniwersytety, dobre nauczanie, dobrzy nauczyciele, dobrzy profesorowie,

Aby chronić dobro i mu służyć, aby wola umiała je wybrać i udostępnić człowiekowi, trzeba ją nauczyć liczenia się z prawdą i pięknem. Należy tu dodać, że decyzje i praktyka są skuteczne wtedy, gdy są rozumne i prawe. Rozumienia więc orientowane prawdą i realizowane decyzją są najbardziej praktyczne. Aby wola zdecydowała się je spełniać, musi być fascynowana. Wychowuje ją więc kontakt ze sztuką, która uczy zachwyty, kontemplacji tego przede wszystkim, co prawdziwe.

Liczenie się z prawdą, która jest manifestowaniem się istnienia oraz liczenie się z dobrem, które jest wywołaniem aksjologicznej akceptacji, prowadzi do rozumienia przyczyn i konsekwencji oraz do odważnego ukazywania przyczyn

i wyboru najwłaściwszych konsekwencji, co w sumie jest mądrością: scalaniem się w nas dobra i prawdy.

Miejszem służby prawdzie wyłącznie, bezwzględnie i konsekwentnie jest uniwersytet. Szkoła, która nie wyznacza prawdzie pierwszego miejsca, nie jest uniwersytetem, nawet gdy się tak nazywa. Do spotkania z prawdą prowadzi studentów profesor w ten sposób, że wprowadza ich w swe żywe myślenie naukowe, gdyż prawda przebywa nie w dziełach i wytworach, lecz w tym, co istnieje stanowiąc krew relacji osobowych. Relacje osobowe, a więc życzliwość w tej wersji miłości, która jest przyjaźnią, zaufanie i nadzieja, że kierowane dobrem i pracą poszukiwania w żywym myśleniu profesora, aktywizującym myślenie studenta, doprowadzą do prawdy, są obok skierowania ku prawdzie cechą i warunkiem stanowienia uniwersytetu. Tak realizowany uniwersytet nie wychowa robotów operujących pojęciami, lecz żywych ludzi, rozumiejących prawdę i czyniących dobro na poziomie humanizmu i mądrości. Znaczy to, że na uniwersytecie nie wolno oddzielać wychowania od nauczania. Uczenie się wierności prawdzie, powodujące metanoję, jest zarazem wychowaniem, to znaczy przebywaniem w relacji miłości, wiary i nadziei. One każą nam szukać ludzi i humanizmu, Boga i religii.

A przyjaźń i miłość wymagają rodzin, małżeństw, przyjaciół, społeczeństw, Narodów, gdyż miłości nie uczą instytucje, lecz człowiek kochający i dobry. Rodziny potrzebują mieszkań, wystarczających dochodów, żłobków, przedszkoli, zabawek, chleba i mleka. Wierzenie ludziom wymaga zachowań bez fałszu, odpowiedzialnych decyzji i prawdziwych informacji, Wymaga środków przekazu informacji, rozumnego prawa, pisarzy i literatury, bibliotek i muzeów. Nadzieja mobilizuje nas do spełniania tych oczekiwań, do wierności humanizmowi.

Jeżeli miłość, wiara i nadzieja łączą ludzi z Bogiem tworząc religię, na której wspiera się - a w Polsce bardzo wyraźnie - tym faktem orientowana kultura, to trzeba objąć naszą troską i aktywnością kościoły, seminaria, dbać o poziom kształcenia teologicznego, zabiegać o powołania zakonne i kapłańskie, aby we wspólnocie Kościoła były rozdawane sakramenty: potrzebny nam znak, że trwa realny kontakt osób z osobą Boga. Ci, którzy kochają, nawet niewierzący, z motywu humanizmu będą zabiegali o to, co ratuje duchowe i fizyczne życie ludzi, ich nadzieję, że zostanie utrwalona na zawsze współobecność osób.

Relacje osobowe wyznaczają aż taki zakres naszych zachowań i działań [4], utrwalonych w wytworach, które są instytucjami, dziełami techniki., sztuki, teoriami naukowymi, filozofią i teologią, w sumie kulturą.

2.4.3. Posługiwanie się kulturą dla wspomagania w trwaniu relacji osobowych

Temat, którym jest problem relacji między wartościami osobowymi i kulturą, prowadzi do odpowiedzi, że wartości nie trwają w kulturze, lecz że są trwaniem relacji osobowych w postaci rodziny, społeczeństwa, Narodu, w postaci wspólnoty osób. W kulturze jest tylko znak, zapis tego, że wiąże ludzi miłość,

wiara, nadzieja, wyznaczone istnieniem, prawdą, dobrem istniejących osób. Znak, zapis, są idea, teorią, rzeczą. Są czymś martwym. Wartości są czymś więcej.

Odpowiedź ta wymaga doprecyzowania pojęcia kultury. Jeżeli przez kulturę będziemy rozumieli życie duchowe ludzi, ich wyposażenie psychiczne, wiedzę i odczucia, a zarazem dzieła, utrwalające osiągnięcia myśli i decyzji, to znaczy pojęcia i teorie, cele i zadania, możliwości i postulaty, wtedy nie możemy przyznać wartościom osobowym trwania w kulturze. Znajdują się one bowiem głębiej, u podstaw życia duchowego, które jest myśleniem i decyzjami, u podstaw wyposażenia psychicznego z odczuć, doznań, emocji. Znajdują się w relacjach osobowych, wspartych na istnieniu. Na mocy tego są nieodłączne od osób, mimo że nie utożsamiają się z osobami, z ich własnościami, relacjami, z ich wiedzą w postaci pojęć, idei, postulatów. Są trwaniem obecności osób. To trwanie nie może znaleźć się w kulturze jako zespole dzieł, znaków i zapisów. Te znaki i zapisy są tylko właśnie postulatem, aby człowiek zabiegał o wartości, postulatem tak potrzebnym, że czyniącym kulturę niezastąpionym apelem o humanizm.

Dodajmy tu, że wobec tego nieprecyzyjna koncepcja znajdowania się wartości osobowych w kulturze jest wynikiem myślenia aksjologicznego, owocującego tylko postulatami. A postulat uznany za wartość to przyznanie mu pozycji tylko pojęcia, idei, sugerowanych człowiekowi możliwości.

Perspektywa możliwości, to zbyt ubogi świat człowieka. Jego bogatszym światem jest rzeczywistość, realne istnienie osób i realne trwanie w powiązaniach z ludźmi przez miłość, wiarę i nadzieję. To trwanie jest tym, czego człowiek najgłębiej pragnie, jest potrzebną mu wartością.

Po stronie kultury, pojętej podmiotowo, są odczucia, doznania, emocje, wiedza.

Po stronie kultury, pojętej przedmiotowo, są znaki i zapisy pojęć, teorii, celów, zadań, postulatów, możliwości, uznawanych za idee i modele, znaki i zapisy w postaci dzieł architektury i plastyki, muzyki i literatury, filozofii i teologii, w postaci instytucji i techniki, wyodrębnianej często w kategorię cywilizacji.

Kultura jest dosłownie znakiem i zapisem, zespołem notatek, potrzebnych zarówno do wygłoszenia wykładu, jak i do zrealizowania uporządkowanego życia, jest niezastąpioną pomocą w kontaktach z ludźmi i z całą rzeczywistością. Dostarcza intelektowi informacji, jak podtrzymywać w trwaniu relacje osobowe, a postulując, gdy dominuje w niej humanizm, „poszanowanie osobowości człowieka - co uwyraźnił w swej homilii podczas ingresu w Gnieźnie Prymas Polski, ks. arcybiskup Józef Glemp -pozwala opanować odruchy, przemilczeć przykrość, stworzyć nową dziedzinę dialogu”[5] . W swej podmiotowej i przedmiotowej wersji może nam pomóc służyć człowiekowi, gdy ją ulepszamy, poprawiamy, humanizujemy, Powinniśmy ją ulepszać i poprawiać jak notatkę, jak informację, jak każdy tekst, jak każdy swój wytwór. Jesteśmy bowiem autorami kultury.

Jeżeli tak jest, to należy z niej korzystać, lecz nie można nią żyć, nawet gdy ma postać katedr gotyckich, rzeźb Michała Anioła, obrazów El Greca, kompozycji Bacha, tekstów „Iliady”, postać nawet tomizmu i uniwersytetu, który jest żywym myśleniem Narodu,

Należy żyć rzeczywistością osób w powiązaniach przez relacje osobowe zabiegając, aby trwały teraz i zawsze, jako humanizm i jako zbawienie, które są współobecnością w miłości, wierze i nadziei dzięki istnieniu, prawdzie i dobru.

Znakiem i zapisem tak rozumianych wartości osobowych, kultury i rzeczywistości, jest metafizyka realnie istniejących bytów jednostkowych.

Mówi się o niej, że jest pięknem filozofii i szczęściem intelektu, Dziś powiedziałbym ponadto, że metafizyka jest wywołanym przez rzeczywistość biernym oczyszczeniem intelektu, jest drogą do metanoi, sumieniem kultury, służbą osobom przez wierność prawdzie, dobru i istnieniu.

Tę pochwałę metafizyki, która identyfikując byty staje się doniosłym sposobem służenia rzeczywistości, dopowiadam tu jako historyk filozofii, teorii człowieka i teorii kultury. Historycy tych dyscyplin wiedzą bowiem, że można myśleć poglądami lub realnie istniejącymi bytami. Obydwa te tematy myślenia można tylko wartościować lub przede wszystkim identyfikować. Identyfikacja może być uprawiana w perspektywie osoby i daje wtedy w wyniku stwierdzenie obecności. Uprawiana w perspektywie bytu ujawnia powiązania przyczynowe. Nie można jednak tak się pomylić, jak Husserl, by perspektywę bytu uprawiać na sposób perspektywy osoby. Wtedy np. relacja poznania, stanowiąca układ przyczyny i skutku, utożsamia się z relacją miłości, która jest tylko postacią obecności. Jeżeli odróżnimy miłość od poznania, które wspomaga trwanie miłości lub ją niszczy wywołanymi decyzjami, to wynika z tego, że rozwiązania jakichkolwiek problemów powinniśmy szukać nie w poglądach i ideach, lecz w ciągłym kontakcie i dialogu poglądów i idei z żywym człowiekiem i z żywym Bogiem jako osobami i jako bytami. I nie jakkolwiek, lecz przy pomocy dokładnych notatek, stanowiących tę świetną kulturę, która wspomaga wartości osobowe: trwanie wiary, nadziei, miłości, wspartych na prawdzie, dobru i istnieniu.

Trwanie relacji osobowych wspomaga kultura głównie tymi przejawami, które są w niej filozofią bytu, teologią dogmatyczną i uniwersytetem. Filozofia bytu i teologia dogmatyczna kontaktują nas z realnie istniejącą rzeczywistością, która wywołuje rozumienia, wyznaczające działania zgodnie z bytami, działania, których strzeże etyka i teologia moralna. Te wszystkie dyscypliny wymagają właśnie uniwersytetu, to znaczy tych żywych więzi osobowych, łączących profesora i studentów, których celem jest służenie prawdzie. Ten cel, którym jest służenie prawdzie, realizowany wtedy, gdy trwają relacje osobowe, osiąga uniwersytet stanowiąc nie tylko żywe myślenie Narodu, lecz także i przede wszystkim wspólnotę osób, scalających w sobie dobro i prawdę. To scalenie jest mądrością. Uniwersytet ma obowiązek tak wychowywać osoby, by służyły ludziom mądrością.

2.5. Humanizacja kultury

Aby wyjaśnić temat, który jest zarazem doniosłym zadaniem ludzi, należy bliżej określić kulturę i humanizację.

2.5.1. Przez kulturę chcę rozumieć zespół dzieł i dziedzin wytworzonych przez ludzi, a zarazem przyjmowanych przez człowieka, interioryzujących się w nim jako jego życie duchowe. Kulturę wobec tego trzeba pojmować przedmiotowo i podmiotowo.

2.5.2. W sensie przedmiotowym kultura jest zespołem różnych dzieł i dziedzin tworzonych przez ludzi na przestrzeni ogromnego czasu: od początku, gdy ludzie zaczęli tworzyć, aż do dzisiaj. Są to takie dzieła i dziedziny, jak wszystkie wytwory artystyczne (plastyczne, literackie, muzyczne), teologiczne, filozoficzne, także dzieła techniki.

W tak pojmowanej kulturze należy wyróżnić to, co w niej dominuje. W różnym bowiem czasie i z różnych powodów dominują określone dzieła i dziedziny. W kulturze średniowiecznej dominuje np. teologia i z tego względu jest to kultura teologiczna. Gdy dominują problemy religijne, kultura staje się religijna. W naszych czasach dominuje technika, możemy więc kulturę dzisiejszą nazwać kulturą techniczną. Ze względu na czas, w którym występuje dana dominacja, możemy mówić o kulturze starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej, współczesnej. Ze względu na podmiot, który ją w sobie zinterioryzuje, możemy wyróżnić kulturę osobistą, kulturę środowiska, kulturę narodową. Stosując jeszcze inne kryteria podziału, czyli wyróżniając dominowanie jakichś zagadnień, możemy mówić o kulturze polskiej, francuskiej, angielskiej, amerykańskiej.

Dominacja tego, co ludzie wytwarzają zależnie od swych potrzeb warunków i spraw, którymi żyją, czyni kulturę życiem codziennym.

Życie codzienne to zespół relacji wyznaczonych sprawami i potrzebami człowieka. Nasze sprawy wyznacza kultura, wprowadzając w życie codzienne duży zespół relacji kształtowanych myśleniem. Układem takich relacji są np. instytucje, a zarazem nasze wobec nich obowiązki i uprawnienia. Nasze potrzeby mają źródło w bytowaniu nas samych, innych osób i wszystkich realnych bytów. Potrzeby te są układem relacji realnych, takich jak zdobywanie pożywienia, ciepła, opieki. Życie codzienne jest zespołem relacji pomyślanych i realnych, wśród których niektóre dominują. Czyni to strukturę życia codziennego czymś podobnym do kultury.

Dominowanie w życiu codziennym niektórych spraw i potrzeb, np. urządzeń technicznych, podróżowania (sprawy) lub zdobywania wykształcenia, spotkania życzliwych ludzi (potrzeby) zależy od światopoglądu.

Światopogląd to zbudowany dla nas lub przez nas pełny obraz świata, utworzony z wybranych twierdzeń nauk przyrodniczych, filozofii, teologii, z wartości, niekiedy z mitów, zawsze też z norm postępowania, z przekonań, motywów. Taki obraz świata jest nam potrzebny jako uzasadnienie naszych

działań i jako konieczna podstawa formułowania ocen o-raz operowania wartościami. Bez takiego pełnego obrazu świata nie byłibyśmy w stanie reagować na splot spraw i potrzeb życia codziennego. W tym obrazie świata także jednak dominują jakieś zespoły ujęci powodują, że światopogląd staje się np. przyrodniczy, filozoficzny, teologiczny, moralny, prawniczy, naiwny, racjonalny.

Związek między kulturą, światopoglądem, życiem codziennym reguluje polityka. Jest ona teorią życia codziennego, wyznaczającą dominację w tym codziennym życiu i w światopoglądzie określonych wartości, czerpanych z kultury i konfrontowanych z aktualnym dobrem wspólnym. To dobro wspólne bezpośrednio programują dla polityki socjologia i ekonomika, a ostatecznie identyfikuje je i koryguje wraz z teologią głównie filozofia.

Filozofia i teologia stają się doniosłymi dziedzinami w kulturze, światopoglądzie i życiu codziennym, gdy są w stanie uczynić przedmiotem badań nie zespoły wytworów, lecz realne byty. Te realne byty muszą być czynnikiem korygującym filozofię i teologię, kulturę, światopoglądy i życie codzienne, jeżeli chcemy nie minąć się z rzeczywistością.

Dodajmy, że zespołem realnych bytów jest to wszystko, co nie zostało wytworzone przez człowieka, to więc, co ma w sobie zasadę samoorganizacji, jednostkującą samodzielne istnienie tych bytów. Zespoły wytworów, czyli dzieła kultury, wytwarzane przez człowieka, powstają przez addycję elementów, stanowiąc sumę części scalonych wyznaczonym im przez człowieka pełnieniem określonych funkcji.

Zauważmy też, że nie zawsze to, co dominuje w kulturze, światopoglądach, życiu codziennym, zasługuje na to, aby wypełniało życie człowieka. Wydaje się, że zasługuje na to tylko to, co jest prawdziwe i dobre. Prawda i dobro, wyznaczające ponadto humanizm, polegający na zgodności działań z bytami, nie łatwo jednak dające się identyfikować, są ostatecznie zasadami weryfikowania kultury, światopoglądów i ludzkiego życia.

2.5.3. W sensie podmiotowym kultura jest tym, co zostało w nas zinterioryzowane, przejęte przez nas jako nasze życie duchowe.

Ta kultura ujęta strukturalnie jest wyposażeniem psychicznym ludzi, ich ukształtowaniem intelektualnym, ich osobowością, zbudowaną w obrębie osoby, będącej bytem, niezależnym od ludzkiego wytwarzania. Wszystko więc to, co zostało w nas wychowane, przystosowuje nas do kultury, światopoglądów i życia codziennego. Często uniemożliwia dystans wobec kultury i korzystania z prawa do jej korygowania.

Ta kultura ujęta genetycznie, ze względu więc na swoje pochodzenie, podlega człowiekowi, gdyż jest przez ludzi wytwarzana. Ponieważ tworzy ją niedoskonały człowiek, musi być korygowana, uzupełniana, doskonałona, Człowiek, jako twórca kultury, wprost musi poprawiać swoje ujęcia artystyczne, teologiczne, filozoficzne, przyrodnicze, musi je kontrolować i pogłębiać, Z tego względu jest odpowiedzialny za kulturę, za światopoglądy, za życie codzienne i za swoje życie duchowe. Jest odpowiedzialny za samą interioryzację w nim kultury,

Odpowiedzialność za kulturę wynika z tego, że kultura jest czymś różnym od człowieka,

Człowiek jest osobą. Znaczy to, że jest samodzielnie istniejącym bytem rozumnym, wytwarzającym dzieła i dziedziny jako wyraz swego utrwalonego rozumienia rzeczywistości oraz jako wyraz decyzji odnoszących go i jego dzieła do prawdy i dobra. Te dzieła i dziedziny człowiek z kolei w siebie przyjmuje, co ujawnia jego wolność właśnie w decyzjach wyboru i w wierności temu, co wybrał.

Człowiek nie interioryzuje w sobie całej kultury. Przejmuje właśnie to, co w niej dominuje, lub to, co wynika z dominowania w nim wartości, motywujących odniesienie do światopoglądów i do życia codziennego. Człowiek sam tworzy z elementów, branych z kultury, światopoglądów i życia codziennego, swój osobny świat swego życia duchowego. Interioryzacja kultury jest bowiem także twórczym zachowaniem się człowieka.

Człowiek jest powiązany z wytwarzanymi przez siebie dziełami. Same te dzieła są układem odniesień elementów, scalonych ludzkim myśleniem. Ponadto życie duchowe człowieka jest zespołem odniesień do siebie, do otaczających go bytów i wytworów. Sumą podobnych odniesień są sprawy ludzkie i potrzeby, stanowiące życie codzienne. Człowiek więc, samodzielny w istnieniu byt rozumny, jest uwikłany w sieć relacji pomyślanych i realnych, I chodzi właśnie o to, aby te relacje, wszystkie powiązania i odniesienia, były wyznaczone przez prawdę i dobro. Te wartości, a zarazem własności realnych bytów, wyznaczają i zapewniają humanizm, swoistą harmonię między kulturą, światopoglądem, życiem codziennym, życiem duchowym człowieka, samym człowiekiem, realnymi bytami., całą rzeczywistością.

2.5.4. Humanizacja nie polega na programie piętnastowiecznego humanizmu, na wprowadzeniu powszechnego antropocentryzmu. W zagadnieniu humanizacji, owszem, chodzi o rolę i miejsce człowieka w kulturze, wśród ludzi i wszystkich bytów. Chodzi jednak o to miejsce, które wyznacza człowiekowi prawda i dobro. Humanizacja polega więc na wprowadzeniu we wszystkie relacje wartości dobra i prawdy.

Humanizacja kultury, pojętej przedmiotowo i podmiotowo, polega na obronie w niej także prawdy i dobra, co wyraża się w tym, że nie utożsamiamy wytworów z bytami, że umiemy korygować kulturę samą rzeczywistością, że zarówno w kulturze, jak i w rzeczywistości, a także w zachodzących między nimi relacjach, zabiegamy o przewagę tego, co dobre i prawdziwe.

Dzieła i dziedziny, poglądy, teorie, nauki, ideologie, światopoglądy, sprawy, potrzeby, instytucje, cała kultura, są relacjami pomyślanymi. Takimi też relacjami są interesy, rozgrywki, przetargi instytucjonalne, nagrody, kary. Często uważamy je za relacje realne lub nawet za samodzielne byty.

Gdy np, człowieka traktujemy wyłącznie jako interesanta, pacjenta, prawnika, penitenta, uczonego, robotnika, wtedy relacji pomyślanej nadajemy pozycję relacji realnej. Może się też zdarzyć, że z powodu złej filozofii lub teologii, a często z powodu błędnego myślenia, mieszając relacje pomyślane z realnymi, przyznajemy instytucjom i rzeczom pozycję realnego bytu, pozycję

równą człowiekowi. Samego też człowieka traktujemy jak rzecz, gdy jest dla nas tylko interesantem lub robotnikiem.

Humanizacja kultury polega więc także na przywykaniu do traktowania człowieka jako osoby, bytów jako czegoś realnego, a rzeczy jako wytworzonych przez człowieka dzieł kultury.

Tę pozycję człowieka jako osoby uratuje tylko dobre myślenie owocujące prawdą i rozumne działanie owocujące miłością. Wyłącznie bowiem prawda i miłość czynią człowieka kimś wybranym do niepowtarzalnej relacji przyjaźni z ludźmi i z Bogiem, W tej perspektywie człowiek nie staje się rzeczą ani dla ludzi, ani dla Boga, Jest osobą, jest samodzielnym, odrębnym, niepowtarzalnym bytem realnym, wyróżnianym osobistą przyjaźnią ludzi i Boga.

Gdy pamiętamy o tym, gdy czynimy człowieka przedmiotem miłości, zmienia się do niego nasze odniesienie. Wtedy szczerze go bronimy, o-taczamy troską, pocieszamy, gdy jest smutny; dzielimy się z nim doświadczeniami, gdy jest głodny; odwiedzamy go, gdy jest opuszczony i samotny, oskarżony i odrzucony, gdy jest chory; służymy mu wiedzą, gdy jest spragniony, ukazujemy mu prawdę, dobro i piękno.

Czyniąc to wszystko wnosimy w relacje, łączące ludzi, a także w relacje łączące ludzi z kulturą, samą prawdę i dobro, które owocując miłością i przyjaźnią, wspieranymi prawidłowym myśleniem, czynią kulturę czymś dosłownie ludzkim, właśnie humanizmem.

2.6. Zło i dobro

2.6.1. Natura i geneza dobra i zła

2.6.1.1. Przekonania potoczne

W potocznym języku i w potocznych rozumieniach to, co nazywa się złem i dobrem, jest traktowane na ogół jako dwie potężne siły, którym podlegamy. Jako wartości, które fascynują lub wywołują niechęć, jako nasz los, na który nie mamy wpływu, gdyż - tak się sądzi - jest on wynikiem rozgrywającej się poza nami walki dobra ze złem. Ponadto dość powszechnie przyjmuje się, że zło jest potężniejsze, że dobro w tej walce przegrywa, że wobec tego walkę o dobro człowiek musi przegrać. Nie czujemy się gospodarzami świata, twórcami kultury, człowiek uważa siebie i swój los za wypadkową sił, wobec których jest bezradny.

2.6.1.2. Refleksja metodologiczna

Nawet to krótkie zarysowanie przekonań potocznych uświadamia nam, że są one splątaniem i pomieszaniem pytań i odpowiedzi, wyznaczających odrębne nauki, że więc połączono tu w jedną całość niespójne lub wykluczające się zespoły twierdzeń, że przyznano pozycję samodzielnego bytu temu, co jest tylko na przykład jego własnością lub brakiem, że zarazem traktuje się coś jako byt i jako wartość, że sam człowiek i świat są w tym ujęciu sumą zespołów relacji a nie układem bytów samodzielnych i wolnych, że wobec tego należy odróżnić twierdzenia na temat zła i dobra i należące do różnych nauk, że inaczej trzeba omawiać zło i dobro w aksjologii i w metafizyce, że inaczej rozstrzyga się ten problem w metafizyce bytów samodzielnych i inaczej w metafizyce niesamodzielnym relacji, że dobro i zło mogą być ponadto ujmowane psychologicznie i teologicznie.

Temat zła i dobra jest więc wspólny dla wielu nauk. Nie można go wobec tego rozstrzygać poza tymi naukami, lecz w każdej z nich osobno i inaczej, zgodnie z jej przedmiotem i metodami analizy. Wyniki uzyskane w poszczególnych naukach można potem połączyć w całość, która będzie światopoglądowym ujęciem zła i dobra, różniącym się od przekonań potocznych ładunkiem racjonalności.

Problem natury i genezy dobra i zła stanowią dwa odrębne pytania:

czym jest dobro i zło oraz skąd one pochodzą. Pytanie, czym jest dobro i zło, należy do metafizyki, gdyż w tej nauce ustala się wewnętrzną zawartość, przyczynującą bytową realność i istotową tożsamość tego, co jest. Na pytanie o genezę dobra i zła odpowiada także metafizyka, ponadto jednak wspierając się na różnych metafizykach lub je pomijając formułują na to pytanie odpowiedzi na przykład etyka, psychologia, teologia. Są to odpowiedzi najczęściej spotykane i z tego względu niektóre z nich podejmiemy w tym omówieniu, głównie jednak metafizyczne i teologiczne.

2.6.1.3. Ujęcie metafizyczne

Rzeczywistość możemy ująć monistycznie. Jest ona wtedy jednym bytem lub różniącymi się ilościowo i jakościowo, a nie istotowo, porcjami tego samego tworzywa. Nie można jednak wtedy odróżnić człowieka od zwierzęcia, gdyż poza drugorzędnymi własnościami w żadnym z tych bytów nie ma istotowych czynników bytowych, wewnętrznie przyczynujących tożsamość, a tym samym odrębność tego bytu,

Rzeczywistość można też pojąć dualistycznie. Jest ona wtedy dwoma bytami lub dwoma zespołami porcji dwu różnych tworzyw. W żadnym z tych zespołów jedna porcja tworzywa nie różni się istotowo od drugiej porcji, a nie zachodzi mieszanie się tych tworzyw. Dualizm jest więc sumą dwu monizmów.

Rzeczywistość trzeba więc ujmować pluralistycznie, to znaczy przyjąć, że każdy byt jest istotowo odrębnym i niepowtarzalnym „obszarem” bytowym, podobnym do innego tylko poznawczo, wyznaczonym w jego odrębności przez zapoczątkowujące go istnienie, jednostkowane aktualizowaną przez to istnienie różną od niego treścią istotową, kształtowaną przez wewnętrzną zasadę samoorganizacji. W tak zbudowanych bytach, ich istnienie, zapoczątkowujące konkretny byt, jest w sposób konieczny zależne od istoty, która to istnienie przyczynuje sprawiając jego jednostkowość, a nie realność, gdyż sama w swej realności od tego istnienia zależy. Istnienie to, ponieważ zależy od przyczyny jednostkującej, nie jest więc niezależne od przyczyn, czyli samoistne. Jako niesamoistne wymaga uprzyczynowania sprawczego. Taki samoistny byt istnieje, gdyż są realne istnienia niesamoistne, współstanowiące z istotą byty uprzyczynowane. Te byty są samodzielne, gdy nie tkwią w innym bycie jako jego własność. Są niesamodzielne wtedy, gdy stanowią własność jakiegoś bytu lub przyczynowaną przez ten byt relację.

Rzeczywistość jest wobec tego zespołem nie samo istnych c h bytów samodzielnych, wśród których jest przyczynujący ich istnienie byt samoistny, oraz nie samo istnych bytów niesamodzielnych, które są relacjami lub własnościami bytów samodzielnych, Własności te stanowią dwie grupy: są takie, że występują w każdym bycie bez wyjątku, i są takie, że przysługują tylko niektórym bytom. Są więc własności transcendentalne i kategoriałne.

Jedną z własności transcendentalnych, w którą wyposażony jest każdy byt, stanowi dobro. Własność ta powoduje w tym bycie to, że może on być przedmiotem wyboru,

Tworzywem bytu, czyli tym, co wyznacza jego realność i tożsamość, nie może być dobro, gdyż stając się takim tworzywem powodowałoby, że realność i tożsamość bytu nie różnią się od tego, iż byt może być wybrany, uznany, wyróżniony. Dobro więc, jako tworzywo bytu zamiast istnienia i istoty, czyniłoby ten byt czymś realnym i tożsamym w momencie wyboru, Wtedy jednak wybór wyprzedzałby istnienie bytu wybieranego i

wymagałby podmiotu jako przeciw czyjeś działanie. Jeżeli wybór powodowałby istnienie bytu, to ten sam sposób konstytuowania się bytów odnosiłby się także do jego podmiotu. Musielibyśmy wtedy przyjąć, że wybór

bytów wyprzedza ich istnienie, że sam jest czymś samoistnym i przyczynującym. Wtedy jednak z kolei utożsamiamy czynność z jej podmiotem lub samej czynności, jako przeciw własności podmiotu, przypisujemy samoistość, utożsamiając tę czynność już nie tylko z podmiotem, lecz także z istnieniem. Przyjmujemy więc, że jest czynnością i że zarazem nią nie jest stanowiąc coś innego, czym także zresztą nie jest. Jest własnością, lecz nie jest nią będąc podmiotem, którym też nie jest stanowiąc istnienie. Jest wlec czymś, co siebie wyklucza, czyli zarazem jest i nie jest.

Utożsamienie dobra z wewnętrzną zawartością bytu prowadzi więc do zanegowania nieutożsamości bytu i niebytu. Tymczasem ta nie tożsamość bytu i niebytu jest zagwarantowana poznaniem, które tylko wtedy zachodzi, gdy to, co wiem, różni się od bytu, o którym coś wiem. Jeżeli wynik poznania lub poznający jest identyczny z poznawanym, to nie ma poznania różnego od czegoś poznawanego. Jest samo bytowanie, którego nie można odróżnić od ujęć.

Dobro nie może być wewnętrzną zawartością bytu. Może i musi być przysługującą każdemu bytowi jego własnością. Byt jest taki, że istniejąc jako tożsamy z sobą, może być wybrany przez inny byt, zdolny do dokonania takiego wyboru. Ta własność czyniąca byt przedmiotem wyboru jest w nim dobrem.

Jeżeli dobro jest transcendentálną własnością bytów, to zło może być wyłącznie brakiem tej własności,

W ujęciu metafizycznym zło nie istnieje. Nie jest ani bytem, ani wewnętrzną zawartością bytów, ani ich własnością.

Błędem jest więc w przekonaniach potocznych przypisywanie złu pozycji bytu, traktowanie go jako potęgi walczącej z dobrem. Podobnie błędem jest uznawanie dobra za samodzielny byt, przegrywający w walce ze złem.

Gdyby zło istniało pozytywnie jako własność bytu, to byłoby ono racją lub powodem odrzucenia tego bytu. Dany byt mając własność dobra byłby wybierany i zarazem mając własność zła byłby odrzucony. Nie można by było nawiązać z nim żadnej relacji, gdyż każdą relację trzeba by było zarazem odrzucić. Byty byłyby więc absolutnie izolowane. Gdybyśmy poza tym przyjęli, że wybierałoby się byty ze względu na ich własność zła, wtedy zło jako racja wyboru bytu byłoby dobrem. Zło i dobro byłyby z sobą tożsame.

Gdyby z kolei zło było tworzywem bytu, to podobnie jak w wypadku dobra własność byłaby identyczna ze swym podmiotem, a ponadto byłaby identyczna z istnieniem. Zło byłoby więc czymś i zarazem nie byłoby tym, czym jest, będąc właśnie czymś innym. Jeżeli byłoby odwrotnością siebie, to byłoby dobrem.

Nie można więc pojąć zła ani jako własności bytów, ani jako ich wewnętrznej zawartości, ani jako bytu samodzielnego.

Pytanie o naturę dobra prowadzi do odpowiedzi, że dobro jest transcendentálną, to znaczy przysługującą każdemu bytowi jego własnością. Nie jest ani tworzywem bytu, ani bytem samodzielnym. Nie jest własnością kategorialną, strukturalnie różniącą się od bytu, w którym jest zapodmiotowana. Własność dobra jest po prostu bytem manifestującym się jako przedmiot wyboru. Manifestowanie się w postaci gotowości do bycia czymś wybranym nie jest jednak tym samym, co bycie zawartością bytu lub bycie wprost bytem. Z tego

względem własności dobra jest raczej funkcją lub swoistym działaniem bytu, jego zdolnością do nawiązywania relacji, gdy ten byt istnieje zapoczątkowany uprzedzonym istnieniem, z j e d n o s t k o w a n y m przez niego w nim samym tożsamościującą go istotą. Różna od istnienia i istoty oraz od samego bytu jego własność dobra jest w tym bycie podmiotem wyboru go i akceptacji.

Pytanie o naturę zła prowadzi do odpowiedzi negatywnej. Zło nie istnieje. Nie można więc określić jego natury, gdyż w ogóle jej nie ma.

Dodajmy, że w tej metafizycznej analizie dobra i zła jest już zawarta odpowiedź na pytanie o ich genezę.

Jeżeli przez genezę lub pochodzenie dobra rozumiemy jego źródło, to możemy stwierdzić, że tym źródłem, a raczej przyczyną dobra jest każdy byt. Jest przyczyną dobra w tym sensie, że powoduje swoje działanie manifestowania się jako czegoś, co może być wybrane. Z tego względu to działanie, jest podmiotem ewentualnej relacji wyboru. Jest podmiotem biernym, to znaczy gotowym do bycia kresem relacji wyboru, inicjowanego przez byt wybierający.

Możemy odpowiedzieć, że własność dobra ujęta genetycznie, to znaczy przyczynowo, jest działaniem bytu, jego manifestowaniem się, jest bytem w jego funkcji ujawniania zdolności do nawiązania relacji z innymi bytami. Ta własność dobra ujęta strukturalnie jest tą zdolnością lub gotowością bytu zachowującą się biernie, wprost będącą biernym podmiotem nawiązanej z nim relacji wyboru. Jest wtedy kresem tej relacji, taką własnością bytu, że może być wybrany.

Przyczyną dobra każdego bytu jest on sam, powodujący i ujawniający swą własność. Nie jest tą przyczyną inny byt. Nie jest nią nawet Bóg, gdyż Bóg przyczynuje istnienie.

Podobnie, jeżeli przez genezę lub pochodzenie zła będziemy rozumieli jego źródło, a raczej przyczynę, to musimy stwierdzić, że w sensie metafizycznym, nie ma takiej przyczyny. Nie ma wobec tego także skutku, czyli nie ma zła jako bytu, jako jego własności lub jako wewnętrznego tworzywa stanowiącego byt.

2.6.1.4. Ujęcie aksjologiczne

Jeżeli mimo wszystko sądzimy, że zachodzi walka między dobrem i złem oraz że zło jest jednak potężniejsze niż dobro, to wynika z tego, że myślimy o dobru i złu w metafizyce relacyjnej i w perspektywie aksjologii. Zresztą te dwa obszary analiz mało się od siebie różnią.

W pluralistycznej metafizyce bytów samodzielnych, co już wykazywaliśmy, dobro jest przysługującą każdemu bytowi własnością. Zło byłoby brakiem tej własności. Każdy jednak byt musi mieć własność dobra i wobec tego w porządku bytowym zła w ogóle nie ma. Brak dobra może wystąpić w sensie tak zwanego zła fizycznego, przez które rozumiemy to, że dany byt nie posiada jakiejś integralnie należącej do niego części, np. ręki, wzroku, wiedzy. Brak dobra może wystąpić także w sensie zła moralnego, gdy człowiek swoim czynem realizuje cel sprzeczny z wartościami, wyznaczonymi jego rozumną naturą i ostatecznie przez udzielający mu istnienia Byt Pierwszy. Zło fizyczne i zło moralne nie wskazują więc na dobro jako metafizycznie ujętą własność bytu,

lecz na skutki zachodzących lub nie zachodzących relacji. Te relacje jako byty niesamodzielne stanowią ciekawy i ważny przedmiot analiz w pluralistycznej metafizyce bytów samodzielnych,

Metafizyka relacyjna nie polega na tym, że analizuje się w niej relacje, lecz że uważa się je za wewnętrzne tworzywo bytów, a nie za podmiotowane przez byty zachodzące między nimi związki. W metafizyce relacyjnej każdy byt jest sumą relacji, ich układem, przecięciem się, efektem związków zachodzących między innymi bytami, które podobnie są układami relacji, ostatecznie wyznaczonymi przez najwyższy i najniższy kraniec rzeczywistości lub przez z absolutyzowaną całość, w której przebiegają w dowolnych kierunkach przecinające się relacje. Każdy byt, jako układ relacji, jest nieustannie zmienny, gdyż zmieniające się o- toczenie czyni go innym układem relacji. Nie można ponadto ustalić 'jego nawet względnej tożsamości, gdyż np. człowiek i stół w danym mieszkaniu są w relacji do tych samych przedmiotów. Jeżeli są wypadkową odniesień między tymi samymi przedmiotami, to w wypadku człowieka i stołu stanowiąca je suma relacji jest identyczna. Aby więc odróżnić człowieka od stołu stosuje się w metafizyce relacyjnej wartość jako czynnik identyfikujący dany byt. W neoplatonizmie klasycznym np. Plotyna i Proklosa tą wartością była odległość od jedni, w neoplatonizmie średniowiecznym stanowiło ją podobieństwo do Boga, w kantyzmie i fenomenologii czymś identyfikującym jest poznawalność, w strukturalizmie identyfikuje obiekty wartość funkcjonalna lub wprost pełnienie określonej funkcji, w egzystencjalizmie czymś identyfikującym jest znalezienie się w obszarze świadomości na mocy przeżycia.

W metafizyce relacyjnej wartości są czynnikiem identyfikującym byty jako układy odniesień. Metafizykę tę charakteryzuje więc ściśle powiązanie z aksjologią.

Jeżeli identyfikujemy byty przez odnoszenie ich do wartości, to tym samym rozpoznajemy je przez wyznaczenie im określonych celów, Myślenie celami, a z kolei wartościami, jak w etyce i psychologii, a także w wielu nurtach filozofii współczesnej, kieruje głównie do działań, procesów, odniesień, wprost do relacji, jako jedyne go przedmiotu uwagi i analizy dając w wyniku tezę o relacyjnej strukturze bytów,

Byty, a wśród nich człowiek, jako wypadkowa poza nami wyznaczonych odniesień, są czymś podległym nieznanemu nam i zmieniającemu się układowi sił. Stajemy się wciąż czymś innym nie mając na to wpływu. Zależymy od dziejących się poza nami przesunięć, od jakiejś więc walki. W wyniku tej walki jest nam lepiej lub gorzej, a wobec tego jest to walka dobra ze złem. Nie umiemy określić, czym są te potęgi, gdyż niezliczona ilość stanowiących nas odniesień nie pozwala wskazać na najgłówniejsze źródło, przyczynujące naszą względną tożsamość. Wszystkie one w jednakowym stopniu nas wyznaczają. Są to więc nieuchwytnie siły, potężne i raczej wrogie. Zarówno bowiem dobro, jak i zło, dowolnie nas konstytuują w układ relacji, bezradnych wobec tego, czego nie chcemy,

W metafizyce relacyjnej człowiek nie może zidentyfikować samodzielnych bytów, przyczynujących relacje. Sam także nie jest podmiotem swych odniesień. Jest właśnie bezwolnym ich układem. Rzeczywistość musi

wydać mu się absurdalna i wroga. Jedynym ratunkiem, odpoczynkiem, uspokojeniem, zasadą sensowności stają się wartości,

I często właśnie obserwujemy w naszych czasach myślenie ametafizyczne, nie nawiązującego do tego, czym są byty, nie wiążące swych ustaleń z istniejącą rzeczywistością samodzielnych bytów.

Myślenie celami i wartościami jest słuszne i potrzebne. Wymaga jednak rozpoznania, czym jest dany byt, gdyż od tego zależy trafne wyznaczenie mu celu. Jeżeli np. książce wyznaczę cel podania mi herbaty, to książka tego celu nie zrealizuje. Okazuje się, że myślenie celami i wartościami musi być wyprzedzone metafizycznym rozpoznaniem tak zwanej natury danego bytu.

Ujęcie aksjologiczne dobra i zła, a zarazem operowanie tymi wartościami tym się charakteryzuje, że identyfikując byty wyznaczonymi im celami uważamy zrealizowanie celu za coś dobrego, a nie osiągnięcie go za coś złego. Następują pomyłki, gdyż np. dany byt lub dany człowiek będąc tym, czym jest, nie może danego celu zrealizować. Nie powinno się wtedy przypisać mu wartości zła.

Przesunięcie dobra i zła w porządek wyłącznie aksjologiczny może być źródłem wielu pomyłek i nieporozumień.

Zauważmy, że dobro jest dziś rozumiane głównie jako wartość, niekiedy tylko jako własność realnego bytu, Zło jest również rozumiane jako wartość i często jako realna siła lub wprost jako byt. Stosowanie tych rozumień dowolnie, poza racjami metodologicznymi i przedmiotem danej nauki, stwarza niebezpieczeństwo wniosków wręcz fałszywych.

2.6.1.5. Ujęcie teologiczne

Ściśle rozumiane myślenie teologiczne jest ujmowaniem realnie istniejącego Boga w relacji do ludzi i świata. W teologii nie rozstrzyga się, czy Bóg istnieje. Rozstrzyga się to w metafizyce bytów realnych, Teologia omawia bowiem objawione informacje istniejącego Boga, podane nam do wierzenia jako dobra nowina, jako szansa człowieka, który dzięki relacjom z Bogiem jest zbawiony, kochany, wiecznie szczęśliwy. Teologia ukazuje objawione wartości tych relacji. Można więc powiedzieć, że teologia jest objawioną aksjologią.

Według Objawienia chrześcijańskiego czymś dobrym dla człowieka jest miłość, zbawienie, uszczęśliwiające widzenie Boga, sam Bóg.

Czymś złym jest niszczenie miłości do ludzi i do Boga, odrzucenie Boga i zbawiającej nas relacji z Bogiem, nawiązanych dla nas przez Chrystusa, który swym cierpieniem i śmiercią oraz zmartwychwstaniem usunął konflikt, nazywany grzechem pierworodnym, i umożliwił nasz stały udział w wewnętrznym życiu Boga.

Złem w sensie teologicznym jest grzech, czyli odrzucenie kierowanej do nas miłości Boga, Nie popełniamy grzechu poza naszą świadomością, Ale na kierowane rozumem nasze decyzje mogą wpływać osoby, motywowane nienawiścią, zazdrością, gniewem, pychą. Taki wpływ wywiera na nas Duch Zły, który będąc aniołem podjął kiedyś w pełni jasną i nieodwracalną decyzję odrzucenia przyjaźni z Bogiem. Ta decyzja jest jego stałym teraz działaniem i tylko tym działaniem z nami się kontaktuje. Człowiek, nie tak jasno myślący jak

anioł, jest więc nieustannie zagrożony, gdyż musi długo rozpoznawać argumenty i wartości, i nie zawsze w porę uczyni je motywem swoich wyborów, a ponadto podlega mylącym opiniom.

Wiedząc to wszystko Bóg postanowił w osobie Chrystusa obronić człowieka, dać mu stałą szansę podjęcia zbawiającej miłości. Bóg postanowił zbawić człowieka przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, to znaczy postanowił nawiązać z nami trwałe, sakramentalne relacje, czyniące Boga kimś w nas obecnym, co nas umacnia wobec złych wpływów także Szatana. A wybierając cierpienie i śmierć, jako sposób przywrócenia zerwanej przyjaźni, Bóg jakże delikatnie, uprzejmie, przekonująco nawiązał do ludzkiej sytuacji bytu ograniczonego, posiadającego braki i niedoskonałości.

Cierpienie jest bowiem wynikiem braków fizycznych człowieka i niedostatków naszej natury. Cierpienie to w sferze fizycznej jest wprost skutkiem braków, a w sferze psychicznej, nawet duchowej, jest skutkiem przeżycia lub wynikiem uświadomienia sobie naszych ograniczeń i niedoskonałości. Z racji tych braków, z racji zjednostkowania i zmożnościowania istoty człowieka, braki te są stałą naszą kondycją, naszym losem. Do tej właśnie kondycji, do tej właściwej ludziom sytuacji bytowej Bóg nawiązuje wybierając cierpienie i śmierć jako sposób porozumienia się z ludźmi i przekonania ich o wartości miłości, która zawsze może trwać uszczęśliwiając nas w powiązaniu z wiecznym istnieniem Boga.

Istota człowieka, która wobec zapoczątkowującego nas istnienia jest wewnętrzną przyczyną naszej niedoskonałości i braków, stawia nas w sytuacji zła fizycznego. Nie jest zasadą zła, lecz właśnie razem z istnieniem jest powodem tego, kim jesteśmy: tylko ludźmi, których udziałem są braki, niedoskonałości i cierpienie.

Do tego właśnie, kim jesteśmy, Bóg nawiązuje zbawiając nas w osobie Chrystusa przez cierpienie i śmierć. Nie przekształcając nas w aniołów, gdyż wtedy przestalibyśmy być ludźmi. Bóg ukazuje perspektywę zmartwychwstania człowieka i miłość, która wbrew brakom i cierpieniu owocuje pełnią szczęścia.

Teologicznie ujęte dobro i zło to stany ludzkich relacji osobowych. Wyjściem ze zła jest wybór dobra. Człowiek ma szansę dokonania takiego wyboru, gdyż zawsze rozpozna wartość daru miłości, kierowanej do niego ze strony ludzi i Boga. Pomaga mu w tym obecność osób kochających i wierna, realna w człowieku obecność Boga, gdy człowiek kieruje się do prawdy i dobra.

2.6.2. Granice zła

Mówi się dziś często o dialektyce dobra i zła. W sensie dialektyki przedsokratyków byłoby to przeciwstawienie zła dobru i wyraźne ukazywanie ich odrębności. W dialektyce platońskiej byłoby to ukazywanie w dobru modelu, wyjaśniającego niedokładności odbitek. Dialektyka neoplatoników polegała na umieszczeniu dobra i zła na dwóch krańcach hierarchicznej drabiny hipostaz lub bytów i na tłumaczeniu tych bytów pośrednią odległością między dobrem i złem. Wynikało z tego, że zło jest nieuniknione, że zawsze towarzyszy bytom, gdy nie są czystym dobrem. Dialektyka Hegla, doprecyzowana tezą o jedności

przeciwieństw, dopuszczała przekształcanie się zła w dobro i dobra w zło, a w nowszych wersjach stanowi przekonanie o wzajemnym uwarunkowaniu się dwóch konstytuujących się bytów. Inaczej mówiąc, dobro warunkuje zło, zło warunkuje dobro.

Z pozycji metafizyki, wykrywającej samodzielny „obszar” rzeczywistości, stanowiącej jednostkowy byt, dobro - jak już wiemy - jest własnością bytu, a zło w sensie bytowym nie istnieje. Zło więc nie może stanowić jednego z krańców hierarchicznej drabiny bytów i nie może być współelementem żadnego bytu. Ponadto nigdy dobro nie może przekształcić się w zło, gdyż nigdy byt nie może utracić swej własności dobra. Może tylko zginąć byt, a z nim jego własność. Powstaje wtedy brak, lecz tylko w sensie społecznym, wspólnotowym, kulturowym, gdy jakiś człowiek nie dokonał dzieł, które mógł zostawić. I raczej też nigdy dobro nie wymaga i nie zakłada zła, ani też zło nie warunkuje dobra. Choćby na przykład zło w sensie fizycznym, to znaczy brak przysługującej bytowi części, nie da się niczym bezpośrednio zastąpić, jakkolwiek nie mając rąk można je w porządku kultury uzupełnić protezą. Podobnie zło w sensie moralnym jest nie do wyrównania, gdyż trzeba nowej relacji dla zrealizowania wartościowego celu.

Dialektyka dobra i zła może ewentualnie wyjaśniać procesy psychiczne, pedagogiczne, społeczne, gdyż w tych dziedzinach dobro i zło są wartościami i nie tłumaczą bytów, lecz tylko cele ludzkich działań. Ze względu na cele ludzkich działań dobro i zło jako wartości mogą też wyjaśniać i kształtować kulturę, która jest zespołem ludzkich wytworów i kształtowanym nimi życiem psychicznym ludzi. Wytwory są kompozycją realnych bytów naturalnych, którym wyznaczamy pełnienie określonej funkcji, np. liczenia, przenoszenia nas, zachwywania, informowania o poglądach i postawach.

Kultura nie jest jednak całą rzeczywistością, jakkolwiek jest zawsze tam, gdzie jest człowiek. Strukturalnie ujęta wyprzedza nas, kształtuje sposób naszego myślenia, wnosi w nas gotowe odpowiedzi. Ujęta genetycznie zależy od człowieka, jest przez niego wytworzona, podlega jego kontroli i korekcie. Miarą kontroli i korekty jest sama rzeczywistość, realny byt, realny człowiek.

W obszarze bytu i dobra nie występuje zło. Nawet tam, gdzie są braki, umownie nazywane złem fizycznym, jest tylko nieobecność bytu, z czego wynika, że z konieczności pojawi się tam zło. Nie pojawi się w sensie bytowym, gdyż nie istnieje. Nie musi pojawić się w sensie aksjologicznym, gdyż zależy to od podjętych działań skierowanych do celu, który nie zawsze jest wykluczeniem wartości dobra, a wręcz odwrotnie, właśnie może być realizowaniem tej wartości.

Faktycznie więc zło ma granice. Powtórzmy, że zło nie występuje w obszarze bytów i związanej z nimi własności dobra, nie występuje tam, gdzie danym działaniem realizujemy wartość dobra.

W sensie bytowym dobro nie ma swego przeciwstawienia w złu, a nawet w sensie aksjologicznym nie wymaga wartości przeciwstawnej. Zło nie uwyrażnia dobra, ani dobro nie jest wciąż narażone na przekształcenie się w zło. Nie warunkują się wzajemnie. Można pomyśleć ludzkie życie, nawet kulturę, pedagogikę i społeczeństwa, kierowane dobrem, realizujące tę wartość. Dobro dostatecznie uwyrażnia siebie, możemy podejmować cele wartościowe, a sama

rzeczywistość służy nam modelem bytu i dobra. To tylko neoplatonizm i tradycja różnych dialektyk przyzwyczajają nas do wiązania zła z dobrem i widzenia świata jako rozgrywki tych dwu sił. Metafizyka realnych bytów uwalnia od niepokoju o przewagę zła w świecie, pozwala zrozumieć i stwierdzić granice zła, dość mały obszar jego występowania i stanowienia dla nas zagrożenia.

2.6.3. Przeobrażenia zła i dobra

Przeobrażenia zła i dobra to tyle, co różne ich wersje, przejawy, postaci. Nie mogą one zachodzić w porządku bytów samodzielnych i ich własności, mogą się zdarzać w porządku relacji, głównie wśród działań, gdy myląc coś będącego wartością ukazujemy jako rzecz bez wartości lub gdy rzecz bezwartościową reklamujemy jako dobrą, cenną, dla nas korzystną. Możliwości mylącej informacji i nietrafnych wyborów jest wiele, dużo też jest spraw, rzeczy i bytów, które możemy korzystnie lub niekorzystnie przedstawić: dobro uznać za zło, zło odebrać jako dobro. Wynika to z tego, że właśnie w porządku aksjologicznym dobro i zło, jako wartości, możemy dość dowolnie jako cele wiązać z relacjami, działaniami, sprawami, rzeczami, bytami, ludźmi. Wartości bowiem nie są zawarte w bytach. Byty są tylko podstawą wiązania z nimi wartości. Prawidłowe przypisanie im wartości jako celów należy do trafnego rozpoznania ich natury, (że taki cel mogą zrealizować) oraz od naszej wolnej decyzji w operowaniu motywem wartościowania (to znaczy w oparciu o rozpoznanie bytu chcemy związać z nim wartość zgodną z tym, czym jest ten byt).

Wartości mogą być osobiste, społeczne, kulturowe, ludzkie. Mogą powtarzać się w każdej grupie lub właśnie mogą się wykluczać. Skala wartości, ich hierarchia i obowiązywalność są bowiem wynikiem poglądu na człowieka i świat, współstanowią właśnie światopogląd, który reguluje i wyznacza ludzkie działanie.

Światopogląd jest więc potrzebnym człowiekowi całościowym obrazem rzeczywistości, zbudowanym z twierdzeń różnych nauk, filozofii, teologii, aksjologii, z norm i wartości. Dominacja danych twierdzeń czyni światopogląd np. światopoglądem przyrodniczym, filozoficznym, religijnym, artystycznym, społecznym, humanistycznym. I chodzi o to, aby w światopoglądzie właśnie humanizm, prawdziwie ludzkie wartości były dominujące, gdyż wtedy na ogół nie pomylimy dobra ze złem, potrafimy wybierać i realizować dobro.

Z pozycji humanizmu dobrem jest zawsze człowiek, jego życie, rozwijająca jego intelekt i wolę praca, nauka, kultura, duchowe życie człowieka, jego zdrowie, bezpieczeństwo, godne człowieka warunki życia, respektowanie uprawnień ludzi, poziom dochodów i warunków ekonomicznych, społecznych, korzystanie z udogodnień technicznych, dostęp do źródeł wiedzy, jej zdobywanie, ochrona rodziny, prawo do własnego życia emocjonalnego, społecznego, do współodpowiedzialności za naród, kraj, świat, tworzenie nauk, filozofii, teologii, ochrona wybranych przekonań światopoglądowych, życia religijnego, służba ludziom potrzebującym wiedzy, dobroci, przyjaźni, dzielenie się wiedzą, dobrocią, zaufaniem, miłością, wspomaganie w wątpliwościach, cierpieniu,

smutku, stała życzliwość, pogoda, pokojowość, zgodność, rozumność, mądrość, miłość.

Wersji, postaci, przeobrażeń dobra jest rzeczywiście wiele. Można wymienić ich jeszcze więcej i każdej z tych wersji poświęcić nawet książkę. Chodzi tylko o to, aby uświadomić sobie, że aksjologiczna perspektywa. dobra może być szansą kultury, humanizmu, wprost człowieka.

Może być jednak także zagubieniem tej szansy, gdy wartość dobra uznamy za zło i zaczniemy to zło realizować. Wtedy wartością stają się rzeczy, zaniedbanie pracy, pogarda nauki, negacja kultury, sztuki, niszczenie zdrowia i życia ludzi, łamanie praw, zagrożenie urządzeń technicznych, ładu społecznego, wyborów światopoglądowych, filozoficznych, religijnych, nienawiść, zazdrość, rozbicie rodzin, narodów, próżność, pycha, kłamstwo, kradzież, lenistwo, gniew, kłótnie, oszustwo, zabójstwa, fatalny cel zniszczenia tego, co dobre.

W perspektywie aksjologicznej zło ma duże możliwości tylko jednak wtedy, gdy ludzie, całkowicie wolni w poznaniu i decyzjach, nie wezmą pod uwagę wątpliwej pozycji zła w obszarze bytu i dobra, i gdy nie opowiedzą się po stronie tego, co realne, prawdziwe i dobre.

3. RELACJE POZNAWANIA

3.1. Prawdziwy świat człowieka

Właściwym światem człowieka nie jest kosmos, lecz są nim osoby. Twierdzenie takie wynika z odróżnienia myślenia wartościującego od myślenia identyfikującego, a w myśleniu identyfikującym z odróżnienia myślenia relacjami od myślenia substancjami.

3.1.1. Myślenie wartościujące

Myślenie wartościujące polega na ujęciu substancji i relacji z pozycji celu lub zadania. Myślenie to jest z tego względu porównaniem. W tym porównaniu jednak, gdy wychodzi się od celu i zadania, ujęcie substancji i relacji staje się oceną, która dominuje w identyfikacji, a często ją usuwa. Myślenie wartościujące zastępuje wtedy myślenie identyfikujące. Ponieważ cel lub zadanie są często projektem, pomysłem, uświadomieniem sobie możliwości, myślenie wartościujące zastępując myślenie identyfikujące czyni możliwość czymś tożsamym z realnością. Kieruje wtedy substancje i relacje do idei, teorii, twierdzeń, do czegoś tylko myślanego, tylko możliwego, a nie do realnych bytów. Odsuwa od nich, uniemożliwia identyfikację ich natury i często tę naturę utożsamia z jej oceną.

Myślenie wartościujące jest użyteczne, gdy uzupełnia ujęcia identyfikujące. Jest szkodliwe, gdy zastępuje identyfikację.

W naszych czasach dominuje myślenie wartościujące. Stosuje się je jako identyfikację substancji i relacji. W związku z tym możliwość, to co ewentualnie się stanie, uważa się za realność. Człowiek został skierowany do porządku myśli, konstrukcji, instytucji, został objęty tym porządkiem i w nim zamknięty.

3.1.2. Myślenie identyfikujące

Myślenie identyfikujące polega na rozpoznawaniu bytowej zawartości substancji i relacji. Jest ich ujęciem od ich strony, z pozycji ich bytowania, a nie z pozycji zewnętrznego wobec nich celu lub zadania.

To rozpoznawanie może mieć jednak postać idealizmu albo realizmu. Zależy to od dokonywanego zarazem rozstrzygnięcia, gdzie mieści się racja poznawalności: swoiste rozświetlenie, udostępniające poznaniu bytową zawartość substancji i relacji.

Ustalenie miejsca relacji poznawalności wynika z analizy spontanicznie odróżnianych przez nas istot. Spontanicznie bowiem odróżniamy np. człowieka od drzewa. Analizując istotę człowieka lub drzewa swoiście katalogujemy zawartość tej istoty. Stwierdzamy różnicę w zespole elementów, stanowiących określoną istotę. Na tej podstawie daną zawartość bytową uznajemy za istotę człowieka lub drzewa. Mamy przy tym świadomość, że analizujemy istotę realnych substancji lub relacji, a nie fikcyjnych, tylko pomyślnych. Ta realność jednak, charakteryzująca istoty, nie należy do koniecznego zespołu elementów,

stanowiących daną istotę. Realność, jako dostępność istoty, jej otwartość wobec naszego poznania, zmusza do pytania o jej źródło. Ponieważ nie należy ona do bytowej zawartości istoty, to może ona być w istotach śladem, własnością, odbłaskiem albo poznającego intelektu, albo zawartego w bycie oprócz istoty jej aktu istnienia. Racją lub źródłem poznawania realnych istot jest więc albo intelekt, albo istnienie. Intelekt mieści się w podmiocie poznającym, istnienie jest zawarte w poznawanym bycie. Stwierdzenie, że miejscem racji poznawalności jest intelekt daje w wyniku idealizm. Stwierdzenie, że racja poznawalności mieści się w poznawanym bycie sytuuje nas w realizmie.

Dodajmy, że filozofowie, którzy rację poznawalności umieścili w intelekcie, potraktowali istotę tylko jako quidditas, jako to, co ją stanowi. Nie znajdując w niej źródła realności, ujawniającej strukturę istoty, to źródło słusznie umieścili w poznającym intelekcie. Według nich intelekt swoiście rozświetla istotę udostępniając poznaniu jej bytową zawartość poprzez realność, która wobec tego jest śladem, własnością, odbłaskiem intelektu. Są powody, aby takiemu stanowisku przyznać słusność, jednak tylko wtedy, gdy nie da się istoty potraktować inaczej. Można jednak istotę ująć jako subsystemację,

Dodajmy więc także, że filozofowie, którzy rację poznawalności umieścili w bycie, potraktowali istotę właśnie jako subsystemację. Bierze się wtedy pod uwagę to, co ją stanowi, zarazem to, co jest podmiotem przypadłości oraz że zawiera się w niej ślad źródła, który czyni ją czymś realnym. Jej realność musi mieć źródło w akcie istnienia bytu, w którym istota jest realna, gdyż nie mając tej realności byłaby niebytem, nicością i nie mogłaby stanowić udostępniającego się intelektowi przedmiotu jego poznania. Źródło realności, ujawniającej strukturę istoty, mieści się więc w bycie, a nie w poznającym istotę intelekcie. To nie intelekt swoiście rozświetla istotę, lecz rozświetla ją aktualizujące byt istnienie, udostępniające istotę poznaniu poprzez realność, która wobec tego jest śladem, własnością, odbłaskiem istnienia bytu.

3.1.2.1. Źródło idealizmu

Teza, że racja poznawalności mieści się w intelekcie, wobec którego - dzięki jego aktywnemu i unifikującemu działaniu - odsłania się sfera bytowania, czyni nasze myślenie identyfikujące właśnie idealizmem.

Idealizm, według którego realność jest odbłaskiem intelektu rozświetlającego sferę bytowania, głosi więc tezę, że ta realność ma źródło w intelekcie i zarazem w poznawanym bycie, gdyż bez własnej realności byt byłby nicością i intelekt poznawałby to, czego nie ma. Aby uniknąć tezy o poznawaniu niebytu, idealizm albo zakłada kreacyjną moc intelektu uważając, że intelekt tworzy to, co pozna, albo temu, co jeszcze nie poznane i nie urealnione rozświetlającą mocą intelektu, przypisuje zarówno niebytowanie, jak i bytowanie.

Zwolennicy idealizmu nie podejmują tych trudności. Opierając się na rozstrzygnięciu, iż racją poznawalności jest intelekt, co wynika z ujęcia istoty jako quidditas, głoszą tezę, że intelekt inicjuje poznanie, że swą aktywnością dociera aż do bytów, że jest podstawą stałych praw myślenia, które porządkują i unifikuje odsłaniającą się sferę bytowania, że wobec tego logika jest pierwotną

nauką, wyrażającą prawa myślenia, stanowiące zarazem prawa bytowania. Logika wobec tego kierując myśleniem, identyfikuje substancje i relacje, weryfikuje myślenie i bytowanie.

3.1.2.2. Źródło realizmu

Teza, że racja poznawalności mieści się w poznawanym bycie, który powoduje odbieranie go przez intelekt, czyni nasze myślenie identyfikujące realizmem.

Realizm wyraża się więc w tezie, że byty wpływają na intelekt i inicjują nasze ich poznanie, że zmuszają intelekt do odbioru i gromadzenia przekazanej przez nie informacji, że w tej informacji ujawniają swą realność i swoje bytowe struktury, które stają się zgodnymi z bytem prawami myślenia o tym, co realne, że wobec tego nie logika, lecz metafizyka jest nauką pierwotną, wyrażającą prawa bytowania, stanowiące zarazem prawa myślenia. Rzeczywistość bowiem jest źródłem logiczności, którą intelekt powinien sformułować w logikę, nie odwrotnie, Rzeczywistość weryfikuje myślenie i metafizykę, która wyraża zidentyfikowane substancje i relacje.

Aby dobrze posługiwać się realizmem, trzeba w myśleniu identyfikującym odróżnić z kolei myślenie relacjami od myślenia substancjami.

3.1.2.2.1. Myślenie relacjami

Myślenie relacjami ma źródło w uznaniu relacji, działań, procesów za pierwotny sposób bytowania. Rozważa się więc najpierw relacje, działania, procesy w oderwaniu od ich podmiotów, relacje same w sobie, traktując je zarazem jako substancje. Błąd myślenia relacjami bez ich podmiotów polega właśnie na przyznaniu relacjom podmiotowości, Utożsamia się wtedy przyczynę ze skutkiem, W wyniku takiego myślenia, nieskończony obszar relacji staje się absolutem, a poszczególne zespoły relacji muszą być uznane za jego części. Metodą analizy staje się porównanie części z całością. Porównanie wskazuje jednak tylko na zakres działań lub procesów. Ich identyczność, wewnętrzną odrębność od innych części, trzeba ustalać aksjologicznie. Myślenie przestaje być identyfikacją bytów i staje się ich oceną. Myślenie relacjami wprowadza w myślenie wartościujące.

Metafizyka, budowana na myśleniu relacjami, zmusza więc do ujmowania grup procesów jako części kosmosu, zarazem jako substancji identyfikowanych aksjologicznie. Ta metafizyka wprost staje się aksjologią, a myślenie przestaje być identyfikacją bytów i staje się właśnie ich oceną.

Nieskończony obszar relacji, traktowany absolutystycznie jako pierwotny i jedyny sposób bytowania, w którym zespoły relacji są jego częściami, wiąże się z myśleniem unifikującym, sytuującym w monizmie. Według monizmu, tworzywo bytów, w tym wypadku relacji, jest istot owo to samo. Znikają w konsekwencji istotowe różnice między bytami. Te różnice stają się tylko przypadłościowe. Ponieważ nie są one dość wyraźne, gdyż byty, np. człowiek, mają podobne przypadłości, wtedy albo zespoły przypadłości, a tym samym relacji, uważa się za

naturę bytów i dość dowolnie identyfikuje się je wartościami, własnościami lub wybraną relacją (np. praca, materialność, poznawanie, więź z Bogiem), albo twierdzi się, że tylko zespoły przypadłości są poznawalne, natomiast ich niepoznawalne istoty dość dowolnie oznacza się pomyślanymi kategoriami (np. Kant), Monizm jest wynikiem także utożsamienia przyczyny ze skutkiem.

Człowiek w tych ujęciach jest fragmentem kosmosu, etapem procesu, sumą działań lub relacji. Odróżnia go od całości kosmosu i od innych ludzi przypisana mu wartość, np. odległość od jedni, podobieństwo do wzoru, wolność, praca, poznanie, materialność. Jego więc najszerszym kontekstem, jego światem jest absolutny kosmos

3.1.2.2.2. Myślenie substancjami

Myślenie substancjami ma źródło w uznaniu za pierwotny sposób bytowania właśnie substancji. Ich identyfikacja nie polega na badaniu zewnętrznych działań, lecz na rozpoznaniu wewnątrz substancji stanowiących je „*entia quo*”. Ta wewnętrzna zawartość substancji jest podmiotem, stanowiącym przyczynę relacji, działań i procesów. Przyczyna nie utożsamia się ze skutkiem. Substancje nie są częściami bytującej całości. Przestaje być sensowna metoda porównania. Nie istnieje wobec tego kosmos o wewnętrznej jedności jako byt. Świat jest sumą samodzielnych bytów jednostkowych, powiązanych relacjami, działaniami, procesami, bezpośrednio warunkowanymi przez własności substancji, jak np. widzenie jest warunkowane wzrokiem. Relacje, podmiotowane przez przyczyny wewnętrzne substancji, wskazują na układ jej przyczyn zewnętrznych, wśród których przyczyna sprawcza usprawiedliwia wewnątrz substancji realność jej istnienia, a przyczyny, nazywane przyczynami celowymi, wyjaśniają ukonstytuowanie się istoty substancji w tę oto istotę np. człowieka, a nie zwierzęcia. Nie jest to ocena człowieka, lecz rozpoznanie tego, że jest i czym jest. Identyfikacja substancji nie wymaga aksjologii.

Metafizyka, budowana na myśleniu substancjami, polega na identyfikowaniu wewnątrz substancji stanowiących ją przyczyn wewnętrznych. Okazuje się, że dla każdego bytu podstawowe jest jego istnienie. Dzięki istnieniu może on trwać, żyć, rozwijać się zgodnie z tym, czym jest. To, czym jest, jest także podstawowe, jest jego istotą, urealnioną przez związanie z osobnym, właściwym każdej istocie jej aktem istnienia. Istnienie i istota są więc wewnętrznymi przyczynami bytu. Istnienie urealnia byt aktualizując w sobie istotę, która to istnienie jednostkuje. Istnienie czyni byt czymś odrębnym, o wewnętrznej jedności, czymś realnym, poznawczo dostępnym (prawda), wywołującym akceptację lub negację (dobro). Byt zmusza intelekt do odczytania go jako realnego (zasada racji bytowania), odrębnego (zasada niesprzeczności), o wewnętrznej jedności niepowtarzalnych „*entia quo*” (zasada tożsamości), nie będących fragmentem procesu lub całości (zasada wyłączonego środka). Byt zmusza też intelekt do uznania jego własności za coś wtórnego, przypadłościowego. Oparte na tych własnościach relacje kierują do zewnętrznych przyczyn celowych i do zewnętrznej przyczyny sprawczej istnienia, na które wskazuje istnienie powiązane z istotą. Jako powiązane, zależne, nie jest

samoistne. Ponieważ jednak jest, stanowi skutek stwarzania, dokonanego przez Istnienie samoistne.

Byt, odczytywany w jego wewnętrznych i zewnętrznych przyczynach, w jego „entia quo” i przypadłościach, zmusza do stwierdzenia, że podstawowym sposobem bytowania jest pluralizm. Zgodnie z pluralizmem, wewnętrzne tworzywo każdego bytu jest niepowtarzalne, jedyne, wyłączone. Ponieważ jest, stanowiąc byty, musi być stwarzane. Byty stworzone różnią się swymi przyczynami wewnętrznymi, swym istnieniem i swą istotą. Podobne są raczej w swych przypadłościach. To podobieństwo wprowadza w błąd, lecz tylko wtedy, gdy intelekt sobie przypisze rację poznawania i unifikowania bytów. Gdy tę rację umieścimy w bytach, przypadłości okażą się skutkami wewnętrznych przyczyn bytów. Właśnie byty, ujawniając pluralizm, informują też o nie tożsamości przyczyny i skutku, „entia quo” i przypadłości,

Człowiek w tych ujęciach jest jednością istnienia i istoty. Istnienie jest wewnętrzną w człowieku przyczyną jego realności i jedności, istota jest w nim wewnętrzną przyczyną tożsamości. Dusza i ciało, jako „entia quo” istoty, w obszarze tej istoty różnicują się właśnie w duszę i ciało pod wpływem zewnętrznych przyczyn celowych, gdy tę istotę urealnia jej własne istnienie, stanowiące z tą istotą te)go oto człowieka.

Bóg jako przyczyna zewnętrzna i byt absolutny stwarza istnienie człowieka. To istnienie aktualizuje w sobie istotę jako swą możliwość, Zewnętrzne przyczyny celowe, które są bytami przygodnymi, powodują, że istota konstytuuje się w ludzką duszę i ludzkie ciało. Istnienie jest podstawą jedności, realności, odrębności, prawdy, dobra, piękna człowieka. Istota jest podstawą w obszarze duszy własności takich jak intelekt i wola, a w obszarze ciała własności takich, jak rozciągłość, wymiary, rozwój fizyczny, a nie addycja części.

Ciało ludzkie, które jest sumą przypadłości, związanych z materią, jako możliwością w istocie człowieka, możliwością wymagającą aktualizacji przez duszę, wymaga też powiązań z przyczynami celowymi, zawierającymi w sobie materialność, Wymaga przebywania w kosmosie,

Dusza ludzka, która w obszarze istoty człowieka jest aktem, aktualizującym nie tylko możliwość materialną, lecz także duchową, stanowiącą podmiot własności, będących intelektem i wolą, wymaga powiązań z duchowymi przyczynami celowymi, wprost z aniołami, wpływającymi na u-konstituowanie się istoty duszy jako substancji, niezależnej w istnieniu od materii. Te duchowe przyczyny celowe otwierają człowieka na rzeczywistość szerszą niż kosmos.

3.1.3. Relacje uobecniające

Podstawowe w człowieku, urealniające go, jest właśnie istnienie, Wsparcie na tym istnieniu relacje są także podstawowe. Wyrażająca istnienie własność realności jest bezpośrednim podmiotem relacji miłości (complacentia w różnych jej odmianach, takich jak connaturalitas, concupiscibilitas, diiectio, która może być amicitia lub amor, a ze strony Boga agape). Kresem relacji miłości jest realność osób: ludzi i Boga. Miłość do ludzi sytuuje człowieka w humanizmie, miłość do Boga sytuuje w religii. Własność prawdy w dwu osobach jest

podmiotem wierzenia sobie i zaufania. Własność dobra w dwu osobach jest podmiotem nadziei, że będzie trwała miłość i wiara.

Wyrażająca istotę własność intelektu jest kresem wywoływanego przez byty poznania. Własność woli jest kresem ludzkich decyzji, wywołanych przez byty i motywowanych informacją intelektu. Poznanie i decyzje są działaniami, które podtrzymują w trwaniu relacje, wsparte na własnościach, przysługujących bytom z racji ich istnienia. Podtrzymują więc w trwaniu humanizm i religię. Religię w jej trwaniu wspomaga ponadto Bóg, gdyż natura relacji zależy od przyczynujących ją osób.

Relacje, oparte na własnościach bytu z racji jego istnienia, są odniesieniami uobecniającymi. Obecność ma postać tych relacji. Obecność nie jest więc istnieniem. Jest dzięki istnieniu spotkaniem osób w relacji miłości, wiary, nadziei, wspartych na realności bytu, jego prawdzie i dobru.

Relacje, oparte na własnościach bytu z racji jego istoty, są odniesieniami wytwórczymi. Wytworem lub skutkiem poznania jest wiedza, wytworem lub skutkiem decyzji jest sprawność. Tym skutkiem nie jest obecność. Wiedza i sprawność dzięki metanoi tylko właśnie wspomagają w trwaniu relacje uobecniające, humanizm i religię, więzi miłości, wiary i nadziei,

Dzięki podstawowym relacjom miłości, wiary i nadziei przebywając wśród osób, człowiek może zaistnieć, urodzić się, żyć, korzystać z kosmosu, humanizmu, religii, osoby i relacje miłości, wiary, nadziei, są więc podstawowym, właściwym i prawdziwym światem człowieka. Jego wtórnym światem jest kosmos.

3.2. Krótki wykład teorii procesu poznania

Relacja lub proces poznania polega na powodowaniu w człowieku, gdy jakiś byt oddziała na jego władze zmysłowe, rozumienia tego bytu jako czegoś odrębnego i realnego. Jeżeli to rozumienie się dokonało, to władze zmysłowe odebrały wrażenia, które zmysł wspólny scalił w zmysłową postać poznawczą wewnątrz świadomości człowieka. Popęlnienie przez nas błędów już w poznaniu zmysłowym wskazuje, że nie przenoszą się w nas osobne wrażenia, lecz odebrane przez władze zmysłowe na granicy „obszaru” człowieka stają się w nas „postać zmysłową”, skonstruowaną całością wrażeń, z której wyobraźnia tworzy wyobrażenia, a intelekt czynny wybiera to, co jest bodźcem rozumienia. Ten bodziec to „postać umysłowa”, dająca się ująć przez intelekt. Jest więc w nas oprócz intelektu czynnego, który tworzy w nas „postać umysłową”, także intelekt możliwościowy, biernie przyjmujący treść istotową poznawanego bytu poprzez „postać umysłową”. Człowiek bowiem rozumie, że są i czym są byty, a nie tworzy ich poza sobą lub w sobie. W sobie tworzy wiedzę, gdy rozumienia utrwała w znakach, stanowiących mowę wewnętrzną, wtórną wobec rozumień, nazywanych mową serca. Może ponadto utworzyć mowę zewnętrzną, gdy treści, ujęte w mowę wewnętrzną, zwiążę z przyjętymi w kulturze znakami językowymi. Tworząc mowę wewnętrzną i zewnętrzną może popełnić błędy i nabyć przekonania, że jego rozumienie, jego recepcja „postaci umysłowej”, przygotowywana przez intelekt czynny, jest zgodna z tym, czym jest byt. To

przekonanie trzeba kontrolować, gdyż wiadomo, że w rozumie szczególnym (*vis cogitativa*), który jest zmysłową władzą ujmowania i oceny relacji, wiążących byty wyposażone w materialność, dokonuje się scalanie przekazywanej przez byt poznawany informacji o istnieniu i istocie tego bytu. To scalanie polega na tym, że intelekt możliwościowy, pobudzony przez byt do poznawania jego istnienia, (gdyż to, co nie istnieje, nie wywołuje żywego procesu recepcji) to zrozumiane istnienie wiąże z „umysłową postacią” istoty i wie, że poznawany byt jest i czym jest. W ten proces, który dzieje się w rozumie szczegółowym, może jednak włączyć się pamięć, i z rozumieniem istnienia związać treść wcześniej utworzonego pojęcia lub wyobrażenia, a nie „postać umysłową”, towarzyszącą aktualnie rozumianemu istnieniu bytu, który wyzwolił proces poznawania. Przed błędem chroni nas jednak „postać zmysłowa”. Rozumienie bowiem istnienia i istoty bytu poznawanego nie polega na izolowaniu poznanych treści i przesuwaniu ich w „obszar” pamięci, lecz na ujmowaniu ich podczas procesu poznania w ciągłym powiązaniu z „postacią umysłową”, wspartą na „postaci zmysłowej”, która jest scaleniem wrażeń, wciąż napływających przez zmysły, odbierające bodźce ze strony poznawanego bytu. Błędy powstają wtedy, gdy korzystając z pamięci tworzymy teorię, wyjaśniającą byt i poznanie. Sam proces poznania wywołuje takie zachowanie się władz poznawczych, że nie są one zarazem sposobem wyjaśniania tego procesu. Wszystkie wyjaśnienia są wtórne wobec poznania, stanowiącego realną relację i wobec realnego bytu. Są wiedzą, a więc ujęciem. Nie są bytowaniem.

3.3. Poznanie i teoria poznania

W artykule na temat przygodności rzeczy („W kierunku Boga”, Warszawa 1982) ks. K. Kłósak podejmuje w dyskusji ze mną zagadnienie realizmu w teorii poznania i w metafizyce. Nawiązując do tej dyskusji, chciałbym uwyraźnić różnice między poznaniem, teorią poznania i metafizyką. Jestem zarazem przekonany, że reagując na zarzuty nie sprzeniewierzam się postawie czci, jaką żywię wobec osoby i dzieła zmarłego ks. K. Kłósaka. Cenię jego zastrzeżenia i dlatego na nie reaguję.

Ks. K. Kłósak nawiązuje do moich stwierdzeń; że empiryzm nie gwarantuje realizmu w metafizyce, gdyż jest zagadnieniem teoriopoznawczym, a nie metafizycznym, że wobec tego nie gwarantuje realizmu samo doświadczenie, że realizm jest wynikiem zgodności rzeczywistości z ujęciem jej bytowej struktury, że tezy metafizyki nie jawią się na linii tez teorii poznania i że tych tez teoriopoznawczych nie da się przekształcić w tezy metafizyki (s. 206).

Podejmując polemikę z tymi tezami ks. K. Kłósak uściśla najpierw pojęcie realizmu (s. 211-212). Prawie fascynuje ścisłymi rozróżnieniami, które nie okazują się dość ścisłe. Píše np., że w metafizyce „choć... obok doświadczenia potrzeba jeszcze możliwie najdalej idącego abstrahowania i różnych form rozumowania, to jednak bez odwołania się do doświadczenia nie mielibyśmy realistycznej metafizyki” (s. 212).

Muszę więc wyjaśnić i powtórzyć, że odróżniam poznanie od teorii poznania, bytowanie od metafizyki bytu. Jako metafizyk zajmuję się -problemem,

który daje się ująć w wyrażeniu, że coś jest i że jest czymś. Mogę w tym aspekcie badać i poznanie i byt. Badam je wtedy jako metafizyk. Gdy rozważam, jak doszło do poznania, uprawiam teorię poznania. Odpowiedź, że poznanie ma początek w doświadczeniu, należy do teorii poznania, a nazywa się realizmem, gdy dodam, że doświadczam tego, czego nie wytworzyłem w trakcie poznania. Realizm i doświadczenie sytuują mnie więc w teorii poznania. Metafizyk nie rozpoczyna swych analiz od tez teorii poznania, gdyż nie pyta, jak doszło do poznania. Pyta o to, jaką wewnętrzną strukturę posiada to, co jawi mi się jako odrębne. Metafizyk więc korzysta nie z teorii poznania, lecz z normalnego ludzkiego poznania, które polega na tym, że coś widzę, słyszę i rozumiem. Nie rozważa jako metafizyk procesu widzenia, słyszenia i uzyskiwania rozumień, lecz rozważa to, co odrębne, co widząc i rozumiejąc jako odrębne wyraża w zdaniu, że to coś jest tym, czym jest, a nie czymś drugim lub innym i że mając swoją wewnętrzną zawartość nie jest żadną fikcją, ujęciem, lecz bytem. Odczytywana odrębność skłania metafizyka do wyrażenia tego faktu aż w czterech zdaniach, które są czterema pierwszymi zasadami bytowania, uwyrażniającymi takie własności tego, co odrębne, jak właśnie odrębność, jedność, realność, Z czasem metafizyk ustali, że to, co odrębne, jest w swej wewnętrznej strukturze istnieniem i istotą i z tego względu czymś odrębnym, o wewnętrznej jedności, realności, a także prawdzie i dobru, nawet pięknu. Ustali też, że oprócz tych własności, które byt posiada ze względu na istnienie, posiada on także własności istotowe, jak np. intelekt, wolę, jeżeli to jest człowiek, zawsze coś niematerialnego i materialnego, podmiotującego rozciągłość, jakości i relacje. Zorientuje się, że jedną z relacji istotowych jest poznanie. W tym poznaniu doświadczenie jest początkowym etapem relacji i należy do procesu poznania. Jako etap procesu gwarantuje realność poznania. Nie może jednak gwarantować prawdziwości twierdzeń ani metafizycznych, ani nawet teoriopoznawczych, gdyż poznanie nie może być weryfikatorem samo dla siebie.

Stosując takie porządkujące odróżnienia muszę twierdzić, że doświadczenie nie usprawiedliwia twierdzeń metafizyki, ani zresztą twierdzeń teorii poznania. Zapewnia realność poznaniu, a nie „realistycznej metafizyce”. Metafizyka wobec tego i teoria poznania muszą inaczej uzasadniać swoje twierdzenia, właśnie ich zgodność z realną rzeczywistością.

Uzyskujemy „realistyczną metafizykę” odwołując się nie do doświadczenia, czyli nie do przebiegu poznania jako procesu, lecz do zgodności tego, co odrębne, z ujęciem jego bytowej struktury,

Ks. K. Kłósak uważa jednak, że „realistyczną metafizykę” uzyskujemy odwołując się do doświadczenia (s, 212), a więc do przebiegu poznania, czym zajmuje się teoria poznania. Każe więc szukać usprawiedliwienia metafizyki właśnie w teorii poznania. A takiej tezy po prostu nie można uznać, gdyż wymaga ona warstwowej lub gradualistycznej koncepcji nauki. Tymczasem nauki różnią się przedmiotem i z tego względu wszystkie są pierwsze w sensie niepowtarzania tez innych nauk. Metafizyka jest nauką pierwszą na temat wewnętrznej struktury bytu ujmowanego w jego własnościach odrębności, jedności, realności i innych transcendentaliów. Teoria poznania jest pierwsza, gdy bada przebiegi procesu poznania. Ks. K. Kłósak uzależniając metafizykę od teorii poznania nie może

więc się zgodzić z moją tezą, że „realizm w metafizyce wynika ze zgodności rzeczywistości z ujęciem jej bytowej struktury, a nie ze spostrzegania przypadłości” (s. 213). Podkreśla więc, że poznanie zaczyna się właśnie od przypadłości i że w oparciu o to poznanie wyrozumowujemy istotę bytu.

Trzeba tu przypomnieć, że według Arystotelesa w „species sensibilis” są zawarte zarazem dane zmysłowe i dane istotowe, uwikłane w elementach wrażeniowych. Te dane istotowe intelekt czynny wydobywa ze „species” zmysłowej i tworzy w nich „species intelligibilis”, czytelną dla intelektu możliwościowego. Dowodem tego jest to, że widząc coś odrębnego człowiek zarazem rozumie, co to jest, że np. jest to człowiek. Rozumiemy więc istotę, Arystoteles szuka wytłumaczenia tego faktu i buduje wyjaśniającą go teorię poznania. Wychodzi od skutku poznania i rekonstruuje etapy procesu, wywołanego oddziaływaniem bytu poznawanego na zmysłowe i zmysłowe władze poznawcze. Maritain i Gilson dopowiadają tu w swych analizach, że intelekt możliwościowy rozumie zarazem istnienie oddziałującego na władze poznawcze bytu. A o. M. Krąpiec wykazuje, że we władzy ujmowania relacji (*vis cogitativa*) intelekt odczytuje relację, łączącą istnienie z istotą bytu, poznawanego poprzez „species” zmysłową i umysłową.

Ks. K. Kłósak przyjmuje natomiast gradualistyczną strukturę poznania. Polega ona na traktowaniu poznania zmysłowego jako samodzielnego etapu, na którym nadbudowuje się poznanie umysłowe. Uważa bowiem, że wyrozumowujemy istotę rzeczy analizując implikacje danych empirycznych. Dodajmy, że taką tezę głosił tak zwany średni tomizm, reprezentowany najpełniej przez R. Garrigou-Lagrange’a. A uzasadniając ten pogląd ks. K. Kłósak zarzuca mi, że nie przyjmuję „rozróżnienia stopni nauk filozoficznych”, że właśnie utożsamiam nauki „pierwszego stopnia z naukami drugiego stopnia” (s. 213). Nie jest tak, że utożsamiam z sobą różne nauki filozoficzne. Wręcz odwrotnie, głoszę metodologiczną niezależność zarówno metafizyki, jak i teorii poznania, nawet filozofii przyrody, gdy są wierne swemu przedmiotowi badań. I nie mogą uznać, że dokonujemy najpierw „empirycznego opisu fenomenologicznego, posługującego się pojęciami empiriologicznymi”, że potem wyodrębniamy implikacje ontologiczne „dla dokonania stwierdzeń fenomenologicznych” i że wreszcie wykazujemy, „przy jakich zabiegach logicznych można by dojść ... do pewności teoretycznej” (s. 205). To nie jest opis postępowania badawczego w metafizyce. To jest w najlepszym razie teoria kolejnych „species”, czyli analiza procesu poznania, a nie *heureka* wewnętrznych przyczyn bytu, co interesuje pluralistyczną metafizykę. Dla tej metafizyki nie jest tym samym istnienie, byt i egzystencjalistycznie rozumiana egzystencja. Dla ks. K. Kłósaka jest to wszystko tym samym (s. 213-214). Nie jest to więc ściśle posługiwanie się metafizyką tomizmu.

4. RELACJE OSOBOWE NA PRZYKŁADZIE METAFIZYCZNEJ UJĘTEJ WSPÓLNOTY

4.1. Wspólnota i jej rozwój

4.1.1. Metafizyczne ujęcie wspólnoty

Wspólnota to tyle, co zespół osób powiązanych relacjami zarówno realnymi, jak i myślными.

Wspólnota nie jest więc sumą osobnych osób - atomów, niczym z sobą nie związanych, samotnych, pogardzających sobą absolutów, co często głosi egzystencjalizm. Nie jest też organiczną całością w sensie ciągłego, spójnego bytu, warstwy lub sfery rzeczywistości, co głosi dziś neoplatonizm w wersji nie tylko np. Hegla, czy Teilharda de Chardin, lecz także nauk przyrodniczych.

Wspólnota więc to osoby i zachodzące między nimi związki. Jest to zespół samodzielnych, jednostkowych bytów rozumnych i przypadłościowych relacji.

Ani osoba nie jest układem odniesień lub związków, lecz samodzielnym, samym w sobie podmiotem powiązań, ani wspólnota nie jest układem samych odniesień lub związków, gdyż przypadłości, którymi są relacje, nie mogą bytować bez przyczynującego je podmiotu. To jest łącznie zespół samodzielnych bytów rozumnych i niesamodzielnych relacji.

Relacje, ponieważ zachodzą między realnymi osobami, są zarazem realne i osobowe. Gdy zachodzą między osobami i ich wytworami, są myślne.

Tych realnych relacji osobowych, takich jak miłość, wiara, nadzieja, przyjaźń, jest wiele. Bardzo dużo jest także relacji myślnych, takich jak rozmowy, teorie, nauki, ideologie, instytucje, sztuka, kultura. I często mylimy relacje realne z myślными. Często bowiem traktujemy kogoś jako tylko interesanta, pacjenta, pracownika, penitenta, a sprawy, interesy, rozgrywki, machinacje społeczne, przetargi instytucjonalne, same instytucje, nagradzanie, karanie, uważamy wprost za rządzące nami byty.

4. 1. 2. Metafizyczne ujęcie rozwoju

Jeżeli wspólnota jest zespołem osób powiązanych ogromną ilością realnych i myślnych relacji, to rozwój wspólnoty może polegać tylko na pojawieniu się, trwaniu lub zmianie związków, zachodzących między osobami oraz między tymi osobami a innymi substancjami i wytworami,

Rozwój wspólnoty nie jest więc procesem, przekształcaniem się jakiegoś ciągłego bytu w jego istotowej strukturze. Jest zmianą sumy relacji wiążących osoby i jest zmianą kresów relacji. Inaczej mówiąc, rozwój wspólnoty to precyzowanie się roli i miejsca człowieka wśród osób, wśród innych substancji i wytworów.

Tę rolę i miejsce człowieka rozpoznaje metafizyka.

Dominujące dziś neoplatonizujące filozofie idealistyczne nie odróżniając wytworów i relacji myślnych od bytów realnych i realnych relacji często wytworom lub zespołom relacji myślnych przypisują wyższą wartość niż człowiekowi. W wyniku tego ważniejsze jest np. społeczeństwo niż jednostka

ludzka, bardziej całość niż część, bardziej kultura lub ideologia niż człowiek, raczej instytucja niż osoba. Człowiek otrzymuje tu pozycję rzeczy, części wymiennej w szerszej strukturze, w drabinie bytów.

Filozofie te są niezgodne z realistyczną metafizyką człowieka.

Dodajmy, że także dominujące dziś teologie neoplatonizujące, ujmujące człowieka jako część kosmosu, zwieńczonego osobą Chrystusa, który wiąże kosmos z Bogiem, podobnie czynią człowieka rzeczą odbierając mu rangę kogoś osobiście przyjaźniącego się z Bogiem.

Teologie te swymi akcentami mogą odbiegać od Objawienia chrześcijańskiego.

Według tego Objawienia Chrystus cierpiał za każdego człowieka, a nie za obszar - warstwę ludzi, każdego zbawił, z każdym osobno się przyjaźni, w każdym mieszka razem z Ojcem i Duchem Świętym. Człowiek więc nie jest rzeczą ani dla ludzi, ani dla Boga. Jest kimś wyróżnionym osobistą przyjaźnią Boga.

Człowiek nie jest wytworem, nie jest układem relacji ani myślnych, ani realnych. Jest osobą. Jest samodzielnym, odrębnym, niepowtarzalnym, jednostkowym bytem rozumnym.

Taką rolę i miejsce człowieka wśród ludzi, taką pozycję osoby wyznacza tylko miłość. Chodzi o taki związek człowieka z ludźmi, aby człowiek ten był przedmiotem miłości, a nie interesów, rozgrywek, machinacji społecznych, przetargów instytucjonalnych, nagród i kar.

4.1.3. Inne koncepcje wspólnoty i rozwoju

W polskiej literaturze filozoficznej z kręgu ujęć metafizycznych powtarzają się trzy koncepcje wspólnoty:

Wspólnota jest zespołem osób podobnie wybierających dobro wspólne (ks. kard. K. Woj tyła).

Wspólnota jest zespołem relacji pomiędzy osobami, które dzięki tym relacjom spełniają swoje bytowe aspiracje przez osiągnięcie Boga (ks. M.A. Krapiec).

Wspólnota jest zespołem osób, z których każda jest dla drugiej osoby interioryzującym się w niej dobrem wspólnym (ks. L. Kuc),

W tych trzech koncepcjach słuszne jest podkreślenie odrębności osób i zachodzenie między nimi związków. Niedokładne i mylące jest „constitutivum” wspólnoty: podobne działania (Wojtyła), związek z Bogiem doskonalącym ludzi (Krapiec), interioryzowanie się w danej osobie transcendentaliów innych osób (Kuc).

W związku z tym rozwój wspólnoty musiałby polegać na dokonywaniu przez ludzi tych samych działań, na nawiązywaniu relacji z Bogiem, na uzyskiwaniu kontaktów z wszystkimi osobami.

Kończąc zauważmy, że tym „constitutivum” wspólnoty nie może być czynnik przypadłościowy, gdyż nigdy przypadłość nie wyznacza istoty bytu.

Wspólnotę czynią wzajemnie powiązane z sobą osoby, które są przyczynami i podmiotami swych odniesień.

A rozwój wspólnoty to miejsce i rola danej osoby wobec innych osób i rzeczy.

4.2. Sens życia i wspólnota

4.2.1. W publikacjach filozoficznych rozważa się sens życia najczęściej w dwojaki sposób: albo ustala się znaczenie terminu „sens” oraz terminu „życie” i łącząc te znaczenia określa się model sensownego życia, albo korzystając z zastanych i wybranych dla siebie filozofii, główną tendencję tych filozofii lub jakiejś tezy czyni się znaczeniem terminu „sens” i terminu „życie”.

Oba te sposoby rozważania sensu życia można wyrazić także inaczej: na przykład w języku i ujęciach J. Łukasiewicza lub w języku i ujęciach P. Ricoeura.

Język J. Łukasiewicza i stosowane w jego ujęciach rozróżnienia lub język i rozróżnienia całej szkoły Lwowsko-warszawskiej, są w Polsce i może nie tylko w Polsce wciąż używane, na co wskazuje niebywała aktualność choćby terminów „przedmiot” i „cecha”. J. Łukasiewicz odróżnia idealne przedmioty abstrakcyjne, które umysł tworzy jako idee, nie zawierające konstytutywnych lub konsekwentnych cech przedmiotu konkretnego, od realnych przedmiotów abstrakcyjnych, które są pojęciami, wytworzonymi dla objęcia konstytutywnych cech przedmiotu konkretnego. Tworzenie idei, jako idealnego przedmiotu abstrakcyjnego, odpowiadałoby aprioryczno-dedukcyjnemu sposobowi ustalania znaczenia terminów „sens” i „życie”, wyznaczających właśnie model sensownego życia. Tworzenie pojęć, jako realnego przedmiotu abstrakcyjnego, odpowiadałoby aposterioryczno-indukcyjnemu sposobowi ustalania znaczenia terminów „sens” i „życie” przez wskazanie na objęte tymi terminami cechy takich przedmiotów konkretnych, jak zastane i wybrane filozofie lub nawet samo życie. A może po prostu używa się tu znanego w logice tylko odróżnienia znaczenia od oznaczania.

Język P. Ricoeura i stosowane w jego ujęciach rozróżnienia lub język i rozróżnienia w ogóle hermeneutyki współczesnej, są - oczywiście - nie tylko w Polsce, lecz także w Polsce wciąż jeszcze używane. Parafrazując myśl P. Ricoeura, że „symbol daje do myślenia”, możemy następująco wyrazić dwa sposoby rozważania sensu życia: tekst, którym są terminy „sens” i „życie”, dają do myślenia oraz tekst, którym są zastane i wybrane filozofie lub samo życie, dają do myślenia. Znaczący to, że chcemy uzyskać rozumienia, które uporządkują bezładne fakty w coś dla nas, jakąś nieczytelną historię w coś skonstruowanego wniesioną „episteme”, jak by dopowiedział w swym strukturalizmie M. Foucault.

Te dwa sposoby rozważania sensu życia można uwyraźnić dwoma, związanymi z tematem, przykładami.

Z ujęć T. Czeżowskiego wynika, że termin „sens” wskazuje na jakiś porządek i cel. Jeżeli to znaczenie terminu „sens” zwiążemy z terminem „życie”, wtedy będziemy mogli powiedzieć, że życie ma sens, jeżeli nasze działanie zorientujemy na określony, wartościowy cel. Sensowne życie zależy więc od tego, co uznamy za cel, i od tego, czy zechcemy ten cel realizować [1].

Z ujęć J. Kuczyńskiego wynika, że sens życia spełnia się wówczas, „gdy współdziałamy z tendencją postępu i rozwoju społeczeństwa, jego kultury, sztuki, filozofii, nauki”. Człowiek wtedy tworzy świat i przywraca świat człowiekowi [2].

Z proponowanych dotychczas, tylko wprowadzających rozważań logiczno-metodologicznych i zarazem przecież filozoficznych oraz z podanych przykładów można wyprowadzić dwa wnioski:

Pierwszy, że funkcjonuje w naszej kulturze intelektualnej nie tylko określona refleksja naukowa, zmierzająca do uporządkowania i usprawiedliwienia rozumień wyrażenia „sens życia”, lecz także określona treść tego wyrażenia, wyznaczona problemem celu, ponadto różnorako identyfikowanego zależnie od wybranej przez nas filozofii.

Drugi, że problem sensu życia kieruje naszą refleksję do filozofii człowieka, gdyż życie i jego sens, wyznaczony celami, dotyczą przede wszystkim człowieka i właśnie w związku z nim na przykład wspólnoty, społeczeństwa, kultury.

4.2.2. Podejmując najpierw problem treści wyrażenia „sens życia”, i zestawiając te treści - znowu na podstawie publikacji filozoficznych - swoiście niezależnie od wybranej przez nas filozofii, możemy powiedzieć, że przez sens życia rozumie się na ogół osiąganie przez człowieka celów, wybranych przez niego i uznanych za najdonioślejsze. Zgodnie z tymi celami człowiek organizuje swoje działania, gdyż wybierając te cele i realizując je jako najdonioślejsze uważa je za najwyższe wartości, spełniające jego człowieczeństwo lub marzenie, a niekiedy tylko ambicje. Z tego względu sens życia przenika psychikę człowieka, jego myślenie i decyzje, scala jego działania, przejawia się w dokonanych dziełach, a przez nie w tworzonej z nich kulturze, będącej życiem duchowym człowieka i zarazem zapisem tego życia w wytworach, dostępnych innym ludziom,

Sens życia nie jest więc jeszcze zrealizowaniem celów, spełnieniem człowieczeństwa, marzenia lub ambicji. Jest właśnie dążeniem do nich, procesem organizowania życia, scalaniem działań, realizowanym przez pracę osiąganiem tego, co spełnia plan życiowy i uszczęśliwia. Będąc procesem, dążeniem, osiąganiem, sens życia jawi się jako relacja, która wiążąc człowieka z jego celami powoli wnosi w niego skutki realizacji tych celów, a jego samego wciąż do nich kieruje, jako do czegoś najcenniejszego i najważniejszego.

Jeżeli tak jest, to sens życia - aby nie był realizacją dowolnych, przypadkowych celów, na przykład takich, które niszczą osiąganego je człowieka, co zarazem likwidowałoby sensowne życie i samo osiąganie celów - wymaga precyzyjnej identyfikacji człowieka i celów w tym, kim jest człowiek, czym i jakie są dostępne mu cele, Wymaga identyfikacji filozoficznej. Stawia nas wobec potrzeby zrozumienia, kim jest człowiek, czym jest jego myślenie i decyzje, czym jest jego psychika, jakie są ludzkie działania, skutkami osiągania jakich celów buduje on swoje życie duchowe, a poprzez to życie dostępną innym ludziom kulturę, Problem kultury i jej pośredniczenia w kontaktach człowieka z innymi ludźmi kieruje do pytania o wspólnotę. Trzeba też określić związek między wspólnotą i sensem życia poszczególnych ludzi, przede wszystkim jednak odniesienia wprost łączące ludzi.

4.2.3. Podejmując z kolei problem filozofii człowieka, ponieważ; ustalenie sensu życia do tego problemu prowadzi, zauważmy, że u podstaw tezy, dopuszczającej rozstrzygnięcie sensu życia na podstawie tylko analizy znaczenia terminów, na podstawie wnoszenia w te terminy tendencji wytworzonych przez nas filozofii, na podstawie wiązania określonych cech z idealnym lub realnym przedmiotem abstrakcyjnym, na podstawie skonstruowania rozumień, które uczynią czymś dla nas wielkość życiowych wydarzeń, które zinterpretują cele i przystosują do nich świat i człowieka, u podstaw tezy, dopuszczającej takie rozstrzygnięcie sensu życia, znajduje się koncepcja człowieka, pojętego jako myślenie.

Zidentyfikowanie człowieka jako myślenia, jako twórcy sensu, świata i siebie, jako świadomości, która obejmuje myślenie i aktywność wolitywną, wskazuje na to, że całą aktywność poznawczą i wolitywną, które są zawsze działaniami jakiegoś podmiotu, uznano za sam podmiot. Wskazuje to dalej na to, że człowiek jako świadomość jest sumą działań, które są przecież relacjami. Wynika z tego, że człowieka stanowi suma relacji.

Koncepcja człowieka jako świadomości wynika z poglądu, że przedmiotem filozofii jest myślenie i wiedza oraz wyznacza tezę, że człowiek jest autorem sensu jako modelu życia. A jeżeli odczytuje sens w bytach, to dlatego, że ten sens nadał rzeczywistości swym myśleniem.

4.2.4. Dość powszechnie w naszej kulturze identyfikuje się człowieka także jednak jako istniejący, duchowo-cielesny byt jednostkowy, który nie jest sumą myślenia i aktywności wolitywnej, który raczej to, kim jest, swoje człowieczeństwo poprzez myślenie i wolitywną aktywność tylko ujawnia. Ujawnia realnie istniejący, duchowo-cielesny, samodzielny w bytowaniu, jednostkowy podmiot różnych do siebie swych działań, Jego działania nie są tym podmiotem. Są wtórne, pochodne, przypadłościowe, podmiotowane przez ten podmiot i przez niego przyczynowane wspólnie z innym samodzielnie istniejącym bytem jednostkowym. Relacja pochodząc od tych bytów d. łącząc je, nie może być podstawą identyfikowania tych bytów. Raczej odwrotnie: byty jednostkowe, jako podmioty relacji, są podstawą identyfikowania działań.

Scala i urealnia człowieka - przez zapoczątkowanie go jako bytu jednostkowego - wewnętrzny w tym bycie akt istnienia, który aktualizuje w sobie akt formy o charakterze możliwościowym, co powoduje, że zapoczątkowana przez formę istota obejmuje możliwość duchową podmiotującą rozumność i wolność, oraz możliwość materialną, podmiotującą fizyczność, widzialność, rozwój, jako już możliwości aktualne i określone, a nie nieaktualne i nieokreślone. Bez aktu formy w istocie człowieka istnienie musiałoby być aktem urealnianym coś nieokreślonego i nieaktualnego, swoiście wspólnego i powszechnego, co wprowadzałoby w monizm, w tezę o wcześniejszym niż byty jednostkowe ich wspólnym tworzywie.

W istocie człowieka forma z możliwością duchową, jako podstawą myślenia i decyzji, stanowi duszę.

W tej istocie możliwość materialna razem z własnościami fizycznymi, scalonymi w organa cielesne, będąc ich możliwościowym podmiotem,

domagającym się formy jako istotowego aktu, stanowi ciało, samo w sobie niesamodzielne bez formy, a realne wtedy, gdy razem z duszą i poprzez nią zaktualizuje je akt istnienia, jednoczącego wszystkie te bytowe archai w jednostkowego człowieka.

4.2.5. Będący duszą i ciałem, istniejący byt jednostkowy, właśnie człowiek, ujawnia swe człowieczeństwo nie tylko w samodzielnym myśleniu i wolnych decyzjach, nie tylko więc w relacjach kategoryalnych, podmiotowanych przez istotę. Ujawnia swe człowieczeństwo także i może przede wszystkim w relacjach osobowych, wyznaczonych przez istnienie i własności transcendentalne.

Kategoryalna relacja poznawania jest zapoczątkowana przez byt w jego transcendentalnej własności prawdy i odbierana przez intelekt, jako własność lub przypadłość istoty. Kategoryalna relacja decyzji jest zapoczątkowana przez byt w jego transcendentalnej własności dobra i odbierana przez wolę, jako własność lub przypadłość także istoty.

Relacje osobowe tym się charakteryzują, że zapoczątkowuje je osoba jako byt także swymi własnościami transcendentalnymi, łączącymi ją jednak nie z intelektem i wolą, lecz z podobnymi własnościami transcendentalnymi w innej osobie. Gdy więc osoby oddziałają na siebie swym istnieniem, powstanie łącząca je refleksja akceptacji, współodpowiedniości, współzyczliwości, nazywana miłością. Gdy oddziałają na siebie własnością prawdy, połączy je relacja wzajemnego otwarcia na siebie, uwierzenia sobie, relacja wiary w człowieka. Gdy oddziałają na siebie swą własnością dobra, pojawi się łącząca je relacja zaufania sobie, oczekiwania, spodziewania się, że ta współobecność będzie trwała.

Należy zauważyć, że relacje osobowe powstają niezależnie od poznania i decyzji. Poznanie i decyzje nie są źródłem miłości, wiary, nadziei. Są źródłem czego innego, a mianowicie ważnego zespołu działań poznawczo-wolitywnych, wspierających trwanie relacji osobowych, jako niezbędnego dla osób ich ludzkiego środowiska. Bez tych powiązań, bez miłości, wiary, nadziei, przecież duchowo się ginie, a często ginie się nawet fizycznie.

Dodajmy, że relacje poznawania i decyzji są sprawcze. Ich skutkiem jest w intelekcie wiedza, a w woli nowa sprawność trafiania na dobro.

Tymczasem relacje osobowe nie są sprawcze. Są sposobem uobecnienia się sobie osób. Są wzajemnym udostępnieniem się osób na sposób miłości, wiary, zaufania. Relacje kategoryalne są sprawczością w postaci tworzenia, jako scalania myśleniem zastanych, istniejących już tworzyw w nowe kompozycje. Oczywiście nie są stwarzaniem, jako sprawianiem bytu jednostkowego łącznie ze stanowiącymi go archai. Natomiast relacje osobowe są spełnianiem się obecności.

4.2.6. Relacje osobowe łączą ludzi tylko w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie udostępniają. Gdy poznanie i decyzje spowodują trwanie tych połączeń, zastajemy wspólnotę.

Wspólnota jest więc poznana i chroniona przez decyzje współobecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, zaufanie.

Trzeba więc zabiegać o to, aby trwały relacje osobowe, wiążące ludzi miłością, wiarą, zaufaniem, aby trwała wspólnota osób, właściwe, ludzkie środowisko człowieka.

W podejmowaniu działań, zabezpieczających trwanie relacji osobowych, tym samym chroniących trwanie wspólnoty, jako ludzkiego środowiska osób, widzę sens życia.

Życie sensowne jest więc trwaniem we współobecności z osobami, przebywaniem we wspólnocie z ludźmi, wiążącymi się miłością, przyjaźnią, wiarą w człowieka, zaufaniem mu. Jest współobecnością, wyznaczaną istnieniem, prawdą, dobrem. Jest zarazem tym działaniem, wspomaganym wiedzą i decyzją, w wyniku którego zabezpiecza się istnienie osób, ich miłość, przyjaźń, wiarę, zaufanie, prawdę, dobro. Znika wtedy niszczenie istnienia i życia, zagrożenie i wojna, nienawiść, fałsz i zło. Trwanie relacji osobowych jest wprost naturą pokoju.

Zabieganie o to, aby trwały relacje osobowe, a tym samym wyznaczające je istnienie, prawda, dobro, jest wobec tego tworzeniem humanizmem i przebywaniem w humanizmie, w takiej więc kulturze, która służy człowiekowi, potrzebnemu mu istnieniu, prawdzie, dobru, miłości, wierze, zaufaniu.

Aby być w takiej kulturze i aby o to zabiegać, trzeba tak ukształtować myślenie i tak ukierunkować decyzje, aby zawsze wygrała wierność człowiekowi przed wiernością ideom, ideałom, teoriom, aby nastąpiła zgodność myślenia i działania, scalona prawda i dobrem, aby celem człowieka był człowiek uobecniający się osobom przez miłość, wiarę, zaufanie, aby ta współobecność jako wspólnota osób wciąż trwała, coraz pełniej ujawniając człowieczeństwo ludzi. Spotkanie się osób w ich człowieczeństwie to cel godny człowieka, prawdziwy i dobry sens życia.

Koncepcja człowieka, jako istniejącego, duchowo-cieleśnego bytu jednostkowego wynika wice z poglądu, że: przedmiotem filozofii nie jest myślenie i wiedza, lecz byt w jego istnieniu i istocie oraz wyznacza tezę, że autorem sensu życia jest trwanie relacji osobowych. Sens życia spełnia 519 w podtrzymywaniu trwania tych relacji. Aby intelekt i wola podjęły działania chroniące współobecność osób, muszą tworzyć humanizm osobisty i społeczny, co wymaga nieustannego heroizmu. Człowiek nie uratuje swego człowieczeństwa bez heroizmu, bez stałej wierności prawdzie, dobru, istnieniu. A uzyskawszy to wszystko, może on jeszcze odczuwać niedosyt. Wynika z tego, że człowiek potrzebuje nie tylko poznania, lecz także najpełniejszego, realnego zjednoczenia, spełniającego się ostatecznie w miłości, łączącej ludzi, a ponadto osobę ludzką z osobą Boga. Z tego względu poczucie poznawczego i osobowego niedosytu, nazywane często tajemnicą, jest po prostu potrzebą religii, w której właśnie spełnia się zjednoczenie człowieka z Bogiem przez miłość.

4. 3. Metafizyczne ujęcie rodziny

4.3.1. Wyodrębnienie aspektu metafizycznego

Przyjmuje się pogląd, że na pytanie, czym jest rodzina, pełną odpowiedź może stanowić tylko suma wielu ujęć, uzyskiwanych dzięki badaniom przeprowadzonym w różnorodnych naukach, takich jak np. socjologia, psychologia, pedagogika, medycyna, prawo, etyka, teologia moralna i duszpasterska, teoria kultury. Zasadą kolejności wymienianych tu nauk jest zasięg funkcjonowania ich cząstkowych odpowiedzi. Właśnie najczęściej i najwięcej wie się i mówi o roli rodziny w społeczeństwie, o konfliktach w ich unikaniu wewnątrz rodziny, między małżonkami, rodzicami i dziećmi, o przygotowaniu do małżeństwa i o wychowaniu dzieci, o odniesieniu do dziadków i teściów, o roli zdrowia w rodzinie i o problemach powstawania nowego życia, o ochronie tego życia, uprawnieniach i obowiązkach małżonków, rodziny, dzieci, o roli Chrystusa w małżeństwie sakramentalnym, o religijnym statusie rodziny, o religijnym wychowaniu ludzi, z kolei o całym szeregu problemów, których to przykładowe wyliczenie nie obejmuje. I właśnie sądzi się, że sumując te wszystkie problemy, ujęcia, odpowiedzi, można wreszcie w sposób pełny określić i zrozumieć, czym jest rodzina.

Owszem, taka wielowarstwowa, wprost wieloaspektowa odpowiedź jest interesująca, nawet użyteczna i potrzebna. Pozwala pełniej widzieć rodzinę, a nawet ujawnia jej nowe, niezbadane aspekty, swoiście skłania do poszerzania zakresu i przedmiotu badań. Dodajmy tylko, że takie zakresowe badanie, stawiające sobie za cel pełną i coraz pełniejszą odpowiedź, do tej odpowiedzi raczej nie prowadzi, gdyż ujęcia zakresowe określają tylko odniesienie badanego aspektu rodziny do lipnych jej aspektów i nie rozstrzygają, czym ona jest. Badanie choćby roli rodziny w społeczeństwie wyjaśnia tylko jej odniesienie do innych wspólnot, nie jest natomiast sposobem identyfikacji rodziny w tym, czym jest rodzina. Dodajmy ponadto, że postulat pełnej odpowiedzi zmusza do ujęć kolektywnych, w których każda informacja jest ważna. Zsumowanie tych wszystkich ważnych odpowiedzi prowadzi do rozumienia rodziny jako struktury addycyjnej, to znaczy takiej, w której każdy wykryty aspekt czyni rodzinę rodziną. Jest ona wtedy np. tym, że pełni w społeczeństwie pozytywną rolę i że tej roli czasem nie pełni, że zachodzą w niej konflikty i że udało się jej tych konfliktów uniknąć, że jest wspólnotą wychowującą dzieci lub że często ten obowiązek zaniedbuje, że jest zespołem osób zdrowych i zarazem osób chorych, że kształtują ją motywy religijne i że te motywy nie zawsze ją kształtują. Ujęcie kolektywne, prowadzące do pełnego, coraz pełniejszego obrazu rodziny, ukazuje nam ją jako addycję wykluczających się wartości, określających lub identyfikujących jej poszczególne odniesienia.

Rozpoznanie rodziny jako sumy wartości jest z kolei ujęciem tylko aksjologicznym. Sam zresztą postulat pełnej odpowiedzi wyznacza tę aksjologiczną perspektywę. A aksjologia dostarcza odpowiedzi na pytanie, czym

jest coś dla mnie lub dla kogoś, a nie na pytanie, czym jest rodzina sama w sobie, w tym co ją naprawdę stanowi. Nie zawsze zresztą to, co jest wartościowe dla mnie, jest samo w sobie wartością, gdyż wartości nie wyznacza moja korzyść lub moja decyzja, lecz wyznacza ją sama realność. Inaczej mówiąc, rodzina jest podmiotem wartości, a nie moja decyzja, że rodzina jest wartością.

Aby więc uzyskać odpowiedź na pytanie, czym jest rodzina, nie należy badać wyłącznie lub głównie addycyjnie zorientowanej jej sytuacji aksjologicznej, lecz raczej dostępny metafizyce aspekt prawdy, to znaczy ujęcie rodziny w tym, co czyni ją rodziną. Rozpoznanie czynników realnie konstytuujących rodzinę jako rodzinę, dostępnych badaniom wyłącznie metafizycznym, pozwala z kolei prawidłowo operować aspektem aksjologicznym uwalniając go np. od ujęć kolektywnych i addycyjnych, gdyż nie jest prawdą, że większa suma informacji ułatwia ustalenie, czym coś jest, i nie jest prawdą, że każdy, addycyjnie pojęty czynnik, zidentyfikowany w strukturze rodziny, czyni ją rodziną.

Uwyrażniając wyodrębniony aspekt metafizyczny rodziny powtórzmy przede wszystkim, że ujęcie metafizyczne polega na rozpoznaniu w naturze jednostkowej struktury tego, co tę strukturę realnie czyni np. rodziną, a nie szkołą, drzewem, czy teorią. Chodzi więc o zidentyfikowanie tych czynników strukturalnych rodziny, które są bezwzględnie konieczne, aby rodzina była rodziną. Przez bezwzględnie konieczne czynniki strukturalne rozumiemy te, których brak unicestwia rodzinę. Mogą jednak składać się na rodzinę czynniki także niekonieczne, drugorzędne, potrzebne, których jednak nie można zakwalifikować jako bezwzględnie koniecznych. Uznanie tego, co niekonieczne, za czynnik konieczny powoduje, że nasze rozumienie rodziny jest niespójne, wręcz błędne. Motywowane tym rozumieniem działania także są błędne i nie służą dobru rodziny. Z kolei uznanie czynników koniecznych i niekoniecznych za równoważne daje ujęcie addycyjne, co powoduje, że zidentyfikowanie tego, co czyni rodzinę rodziną, jest dowolną nominacją czegoś na pozycję czynnika konstytuującego rodzinę, a nie rozpoznaniem tego czynnika zgodnie z realną naturą rodziny. Cała aksjologiczna tradycja identyfikowania rodziny jako rodziny i błędy tej tradycji zmuszają właśnie do uwyrażnienia metafizycznego aspektu badań.

Jeżeli ujęcia kolektywne ukazują tylko odniesienia rodziny do innych wspólnot, a ujęcia addycyjne każdy rozpoznany czynnik składowy rodziny czynią czymś ją konstytuującym, to dochodzimy do wniosku, że w tym wypadku sposobem badania rodziny w celu pełnego jej określenia jest schemat, „całość - część”. Ten schemat zgodnie z tym, czym jest, może ukazać tylko odniesienie części do całości, np. rodziny do społeczeństwa, nie umożliwia natomiast rozstrzygnięcia, czym jest rodzina i czym jest społeczeństwo. Należy więc identyfikować rodzinę w taki sposób, aby w niej, jako samej w sobie strukturze, rozpoznać to, co ją wewnętrznie stanowi jako zespół koniecznych dla jej realności czynników. Takie badanie jest ustaleniem wewnętrznych przyczyn, stanowiących rodzinę i nie jest już aksjologią, lecz metafizyką.

Dodajmy też, że ujęcia aksjologiczne wyrażone w języku stwierdzenia, czym coś jest, nie oddają wiernie bogactwa wartości. Dla ich wyrażenia lepszy

jest język symboliczny, który pełniej ukazuje, czym coś jest dla mnie, lecz przecież zniekształca stwierdzenie, czym coś jest. Gdy np. matka mówi o swym dziecku, że jest ono całym jej światem, jej radością, jej szczęściem, to w tych symbolach wyraża prawdę, czym dziecko Jest dla niej i wyraża ją w sposób pełny. Te wyrażenia jednak nie są stwierdzeniem, czym jest dziecko jako dziecko. Nie jest prze• cięż prawdą, że w tym, czym jest, jest ono światem, radością, szczęściem, Dziecko jest człowiekiem, a nie światem. Język symboliczny wyrażający wartości nie nadaje się więc do stwierdzenia, czym coś jest samo w sobie. Zarazem więc ujęcia aksjologiczne nie są stwierdzeniem, czym coś jest. Stwierdzenia wymagają języka identyfikującego i ujęć metafizycznych, wskazujących na wewnętrzne czynniki konieczne, coś konstytuujące, stanowiące przyczyny, czyniące coś tym, czym jest. Rozpoznanie tych wewnętrznych przyczyn jest wskazaniem na naturę czegoś, nie jest sumą ujęć, owszem, użytecznych i potrzebnych, lecz czyniących odpowiedź kompilacyjnym ujęciem światopoglądowym, ba nam potrzebne ujęcia światopoglądowe, także aksjologiczne. Nie stanowią one jednak odpowiedzi na pytanie, co konstytuuje rodzinę w tym, że jest ona rodziną. Tę odpowiedź uzyskuje metafizyka.

4.3.2. Drugorzędne czynniki strukturalne rodziny uznane za konieczne

Potocznie, z przewagą dominującego dziś aspektu socjologicznego, przez strukturę rodziny rozumie się najczęściej układ autorytetów, funkcjonujących w zespole lub wspólnocie rodziców i dzieci. Taki autorytet lub pierwszy głos, a zarazem prawo podejmowania najpoważniejszych decyzji i rozstrzygania spraw, może mieć w rodzinie ojciec, matka, syn, córka, niekiedy teść albo teściowa. Ze względu więc na układ autorytetów traktuje się potocznie rozumianą strukturę rodziny trochę jak strukturę władzy, trochę jak strukturę administracyjną zakładając tym samym jej hierarchiczną budowę.

Zauważmy zaraz, że tylko wtórnie występują w rodzinie także problemy władzy i problem układu zarządzania, tym samym systemu podporządkowania osób i związanego z tym posłuszeństwa, swoistej hierarchii uprawnień. Gdy jednak tym wtórnym, drugorzędnym faktom przyzna się pozycję czynników konstytuujących rodzinę, to niszczy się jej osobowy charakter. Rodzina staje się wtedy wyłącznie instytucją, przestaje być trwałą wspólnotą osób. Nie kwestionując wagi i roli autorytetu rodziców wobec dzieci, potrzeby autorytetu jako argumentu w kwestiach wątpliwych i trudnych, gdy niejasność spraw można pokonać tylko zaufaniem lub płynącym z władzy wymaganiem posłuszeństwa, trzeba dodać, że także autorytet jest wtórnym i drugorzędnym czynnikiem strukturalnym w trwałej wspólnocie osób.

Dodajmy także, że w ludzkim przeżywaniu spraw, w psychicznej warstwie osoby, zarazem w psychologicznym aspekcie rodziny, autorytet jest czynnikiem ładu, pokoju, jedności. Inaczej mówiąc, rozładowuje napięcia, uspokaja, pomaga znaleźć jedną 3-ub jednolitą opinię. Uwalnia więc od sporów, kłótni, rozstrzyga coś w taki właśnie sposób, że przekonywa na drodze nie argumentu, lecz zaufania. Jeżeli tak funkcjonuje, to nie jest ważne, kto w rodzinie jest podmiotem autorytetu: ojciec, matka, syn, córka, teściowie. Ważne jest tylko, by tej osobie

ufano. Takie jednak funkcjonowanie autorytetu, że jego podmiotem, kimś, kto rozstrzyga, jest córka, teściowa, a nawet ojciec, zresztą w każdym wypadku dominowania podmiotu autorytetu, to funkcjonowanie wymaga psychicznej i moralnej dojrzałości osób, ich pokory, dobroci, mądrości i miłości. Bez tych zalet u wszystkich osób w rodzinie, nie pojawi się w niej zaufanie, wiążące podmiot autorytetu z tymi, którzy go uznają. Te zalety, a spośród nich głównie mądrość poprzez wiedzę doprowadzą do przekonania, że chodzi tu o przeżycie jakiejś sprawy, nawet faktu rodziny, a nie o strukturę argumentu, czy o strukturę rodziny. Jeżeli natomiast uzna się autorytet za czynnik strukturalny rodziny i zarazem za uprawnienie do pełnienia władzy, a z kolei władzę i zarządzanie za element tworzący i spajający rodzinę, to podmiot autorytetu stanie się uciążliwym stróżem prawa, a nie kimś wprowadzającym ład, pokój,! jedność. Będzie to ewentualnie administracyjny ład, pokój,! jedność, wśród których nie zjawi się pokora, dobroć, mądrość i miłość. Nie muszą zresztą się pojawiać, gdyż dla tak pojmowanego autorytetu są czymś zbędnym, Autorytet jako władza z konieczności wyzwała siłę, a odniesieniem między władzą i siłą staje się tylko przemoc. Ona wtedy jest podstawową atmosferą rodziny. Wskazuje na to, że zagubiono wymiar i godność osób, że dobroć i miłość, pokora i mądrość, typowo ludzkie zachowania osób, nie mają w rodzinie pozycji czynników strukturalnych nawet wtórnych i drugorzędnych.

Nie zawsze więc można zaufać potocznemu rozumieniu rodziny. Nie jest ona układem autorytetów, systemem władzy, administracyjnym ładem, wyłącznie stróżem prawa, rozumianego jako arbitralne egzekwowanie zarządzeń na warunkach posłuszeństwa. Nie tworzy jej posłuszeństwo, uznane za czynnik spajający rodzinę, gdyż posłuszeństwo jest zawsze przejawem miłości, a bez niej stanowi wymagany rezultat przemocy. Nie tworzy jej w takim razie autorytet. Jest on czymś ważnym w rodzinie, ujętej w aspekcie psychologicznym. To, co pierwszorzędne w tym aspekcie, nie jest jednak koniecznym czynnikiem strukturalnym rodziny ujętej meta-fizycznie jako realnej rzeczywistości, która istniejąc może dopiero przeżywać, ufać wybranym autorytetom, przejawiać miłość w posłuszeństwie i dobroci, respektować prawo i godność osób.

Podobnie suma odniesień rodziny do społeczeństwa lub innych wspólnot, ważna w jej aspekcie socjologicznym, nie stanowi koniecznego czynnika strukturalnego rodziny. Nie tworzą jej korzystne dla nas lub przez nasze decyzje wyznaczone wartości. Nie jest też tym oto człowiekiem, ani tylko sumą osób.

Nic, co jest wtórne i drugorzędne, co jest działaniem rodziny lub warunkiem zewnętrznym jej realnego zaistnienia, nie konstytuuje rodziny jako rodziny.

I aż dziwi to, że rozpoznanie koniecznych czynników strukturalnych rodziny, tak trudne w procesie ich identyfikowania, tak zaskakująco proste, gdy się je ustali, jest tak doniosłe. Broni po prostu przed utożsamieniem rodziny np. z psychologicznie ujętym jej przeżywaniem, z socjologicznie ujętą sumą jej odniesień, z aksjologicznym potraktowaniem jej jako sumy korzystnych dla nas wartości. Nie kwestionuje się tu przeżywania autorytetu w rodzinie, jej odniesień do społeczeństwa, stanowienia przez nią wartości. Wszystko to jednak jest właśnie wtórne i drugorzędne wobec tego, co czyni rodzinę rodziną. A uznanie

tych drugorzędnych czynników strukturalnych rodziny za konieczne po prostu unicestwia rodzinę.

Powtórzmy więc już tylko i raz jeszcze, że przez konieczne czynniki pierwszorzędne w strukturze rodziny rozumie się to wszystko, co czyni rodzinę realną rzeczywistością, właśnie rodziną.

Przez czynniki wtórne i drugorzędne w strukturze rodziny rozumie się jej działania, oddziaływania, odniesienia, zachowania, to wszystko, czego rodzina, jako realna rzeczywistość, jest podmiotem, przyczyną, wprost autorem, z którym tak dalece wiąże się te działania, oddziaływania, odniesienia i zachowania, że się je z nim często aż utożsamia. Ze względu na to, czynniki drugorzędne mogą być bliższe i dalsze. Bliższe to te, które charakteryzują rodzinę, gdy jest ona czymś w sobie realnym, np. odniesienia, jej wartości, autorytet, władza, posłuszeństwo. Dalsze to te, które są spowodowaniem w podmiotach i w innych wspólnotach jakichś skutków, te właśnie od nas zależne skutki dobre lub złe, np. humanizm, wykształcenie, czyjaś pracowitość lub niechęć do ludzi, zastój intelektualny, zaniedbywanie obowiązków.

4.3.3. Konieczne czynniki strukturalne realnie konstytuujące rodzinę

Czynniki bezwzględnie konieczne jako wewnętrzne przyczyny stanowiące rodzinę w taki sposób, że brak ich nie zapoczątkowuje rodziny lub ją unicestwia, czyniące więc rodzinę tym, czym ona jest, właśnie rodziną jako trwaniem między osobami ludzkimi więzi wiary, nadziei, miłości, wynikających z obecności osób, dobra i prawdy, czynniki te:

1) ze względu na trwanie rodziny to wiążąca osoby naturalna wiara, nadzieja, miłość, obecność, dobro, prawda,

2) ze względu na zapoczątkowanie rodziny to małżeńska wersja realizacji wiary, nadziei i miłości między mężczyzną i kobietą,

3) ze względu na kres rodziny, jej zasięg, wystarczającą granicę to spełnianie się wiary, nadziei i miłości w więzi macierzyństwa i ojcostwa.

Szerszą granicą rodziny są teściowie i wnuki oraz osoby spokrewnione.

Zauważmy też zaraz, że małżeństwo, bezwzględnie konieczne dla zapoczątkowania rodziny, nie jest konieczne dla jej trwania, gdy już jest zapoczątkowana, gdyż śmierć lub odejście któregoś z małżonków zniekształcając rodzinę nie niszczy rodziny w jej trwaniu jako np. wspólnoty matki i dzieci. Tę funkcję zapoczątkowania rodziny spełnia też dość często samo macierzyństwo, bez małżeństwa. Małżeństwo wobec tego staje się w strukturze rodziny podmiotem więzi osobowych, stanowiących rodzinę.

Zauważmy wobec tego z kolei, że macierzyństwo lub ojcostwo bezwzględnie konieczne dla uzyskania wystarczającej granicy rodziny, czysto właśnie zastępuje małżeństwo w zapoczątkowaniu rodziny, także nie są konieczne dla jej trwania. Stają się w strukturze rodziny podmiotem więzi osobowych, stanowiących rodzinę,

Wynika z tych stwierdzeń, że czynnikami bezwzględnie koniecznymi, stanowiącymi rodzinę w jej trwaniu jako realnie istniejącej rzeczywistości ludzkiej, są więzi wiary, nadziei, miłości, mające źródło w obecności osób, ich

dobra i prawdy. Te więzi łączące małżonków powodują, że są oni rodziną, nawet gdy nie posiadają dzieci. Łącząc matkę z dziećmi także tworzą rodzinę, nawet gdy ojciec zmarł, odszedł lub nigdy nie wiązał się z matką małżeństwem. Więzy wiary, nadziei, miłości, oparte na obecności osób, dobra i prawdy, te więzi i osoby, które są podmiotami, przyczynami, wprost autorami tych więzi, stanowią rodzinę w jej trwaniu. Tych więzi nie może zabraknąć, aby rodzina istniała i trwała. Są one właśnie bezwzględnie konieczne.

Nie może też zabraknąć osób, jako podmiotów więzi stanowiących rodzinę, gdyż osobowe odniesienia wiary, nadziei i miłości, będące relacjami właśnie osobowymi, istnieją wtedy, gdy istnieją podmiotujące je osoby. Chodzi o te osoby, między którymi zachodzi więź wiary, nadziei, miłości. Mogą one objąć, powtórzymy, małżonków, rodziców i dzieci, albo tylko matkę i dzieci lub ojca i dzieci, nawet same dzieci, ewentualnie dziadków i dzieci.

Relacja małżeństwa lub relacja rodzicielstwa, obejmująca macierzyństwo i ojcostwo, zapoczątkowując rodzinę i wyznaczając jej wystarczającą granicę, stanowią w rodzinie jako rodzinie wraz z osobami zespół podmiotów relacji tworzących rodzinę.

Podkreślmy wyraźnie raz jeszcze, że rodzina zapoczątkowana tylko przez rodzicielstwo bez małżeństwa jest prawdziwą rodziną. Podobnie tylko małżeństwo bez zrealizowanego rodzicielstwa jest także prawdziwą rodziną. Brak w rodzinie małżeństwa, zapoczątkowanie jej tylko rodzicielstwem, zniekształca to właśnie zapoczątkowanie rodziny. Brak w rodzinie zrealizowanego rodzicielstwa przy relacji małżeńskiej zawęża granice rodziny. Zniekształcenie zapoczątkowania lub zawężenie granicy nie niszczą rodziny w jej istnieniu.

Rodzinę więc stanowi układ więzi wiary, nadziei, miłości, wiążących osoby ludzkie. Te więzi są czynnikami bezwzględnie koniecznymi, stanowiącymi rodzinę jako rodzinę. Osoby natomiast, małżeństwo i rodziciels'two są bezwzględnie koniecznymi podmiotami rodziny.

Chodzi o to, aby to dobrze zrozumieć. Nie pomija się tu roli i powagi małżeństwa oraz rodzicielstwa w rodzinie. Jednak nie te relacje stanowią rodzinę. Małżeństwo może się rozpaść zaraz po zawarciu go przez mężczyznę i kobietę. Podobnie rodzicielstwo może nie wiązać osób, gdy matka zaraz po urodzeniu dziecka odejdzie od niego, zostawi je, porzuci. Może to zarobić także ojciec. W sensie psychicznym, społecznym, prawnym, medycznym, moralnym, aksjologicznym, pamiętamy o tych powiązaniach, domagamy się aktualnego ich pełnienia. Bolejemy, że rodzina jest rozbita, że dzieci nie mają przy sobie ojca lub matki, że rodzice nie są odpowiedzialni, że dzieci chorują na chorobę sierocą, że dzieje im się krzywda, że brakuje klimatu miłości potrzebnego zarówno dzieciom, jak i małżeństwom. Mówimy też, że dzieci, które są sierotami, nie mają rodziny. Podobnie o samotnej kobiecie, którą mąż porzucił, lub o mężczyźnie, od którego odeszła żona, mówimy, że nie mają rodziny. Rodzina więc trwa, aktualnie i realnie istnieje jako rzeczywistość ludzka tylko wtedy, gdy spaja osoby więzy wiary, nadziei, miłości, te osoby, których powiązania zapoczątkowało małżeństwo lub rodzicielstwo.

Samo zapoczątkowanie rodziny w jej bytowym wymiarze, sama więc w sobie relacja małżeństwa, podobnie wyznaczenie granicy rodziny jako sama w

sobie relacja rodzicielstwa, nie tworzą rodziny, gdy związanych tymi relacjami osób nie spoi więź wiary, nadziei i miłości. Wobec tego gwarantem trwania rodziny, jej aktualnego i realnego istnienia, jej zabezpieczenia, nie zawsze jest relacja małżeństwa i relacja rodzicielstwa. Bez nich jako podmiotów nie ma rodziny, ale nie one ją konstytuują. Wchodzą w obręb rodziny, są bezwzględnie konieczne dla zapoczątkowania rodziny i wyznaczenia jej realnych i pełnych granic. Są jednak wraz z osobami tylko podmiotami osobowych więzi wiary, nadziei i miłości, czyniących rodzinę realną i aktualną rzeczywistością ludzką. Małżeństwo więc lub rodzicielstwo, a najlepiej obie te relacje razem, muszą powiązać osoby, aby wśród tych osób i tych dwu relacji, jako na swych podmiotach i autorach zaistniała bytowa struktura rodziny. Rodzina stanowiąc w swej naturze więź wiary, nadziei i miłości, zespół tych właśnie osobowych relacji, jednak trwa, istnieje, jest, nawet gdy stanowi ją powiązanie tylko między matką i dzieckiem, tylko między mężem i żoną bez dzieci, gdy więc relacja małżeństwa lub rodzicielstwa nie jest już podmiotem zapoczątkowującym rodzinę lub wyznaczającym jej granicę.

Może dzieje się tak dlatego, że relacje osobowe zależą od osób, że osoby wnoszą w nie ich istotową zawartość, że mogą te relacje nawiązać lub ich nie nawiązać, że mogą je nawet zniszczyć. Aby jednak zaistniała rodzina i aby ustaliły się jej granice, wśród podmiotów rodziny muszą być osoby powiązane małżeństwem lub rodzicielstwem.

Osoby ludzkie oraz wiążąca je relacja małżeństwa lub rodzicielstwa stanowią więc podmioty, swoiste warunki konieczne zaistnienia i granic rodziny.

Sama rodzina w tym, czym jest, w swej naturze, w czynnikach bezwzględnie koniecznych, konstytuujących ją jako realną rzeczywistość ludzką, wspierając się na wyznaczających ją podmiotach, jest trwaniem osobowych więzi wiary, nadziei i miłości, łączących osoby.

Odróżnienie podmiotów relacji od samych tych relacji osobowych, stanowiących rodzinę, jest wbrew pozorom obroną rodziny, gdyż stanowi zidentyfikowanie jej w tym, czym ona jest, co pozwala z kolei rozpoznać dotyczące jej zagrożenia i wybrać sposoby zabezpieczenia jej trwania. Jest ona zespołem relacji. Jest wobec tego dość bezbronna. Nie jest osobą, nie jest bytem samodzielnym. Zależy od osób. Zależy nawet w swym zapoczątkowaniu i granicach od innych niż ona relacji, od małżeństwa lub rodzicielstwa. Aby więc trwała rodzina, trzeba najpierw chronić i wychowywać osoby, trzeba dostarczyć im wiedzy i kształtować w nich mądrość, obudzić decyzję na postawę pokory i miłości, uwrażliwić na godność człowieka i potrzebę odpowiedzialnego działania, jako odważnego wzięcia na siebie skutków swej wiedzy i decyzji, nawiązanych relacji. Ta droga jest zarazem ochroną małżeństwa i rodzicielstwa, gdyż tych relacji nie zabezpiecza prawo i medycyna, socjologia i psychologia, nawet pedagogika i teoria kultury. Zabezpiecza je człowiek, który kocha, ufa, wierzy, który dzięki swej wiedzy i mądrości, pokorze i miłości, swej ludzkiej godności odpowiedzialnie wiąże się tymi odniesieniami z osobami ludzkimi, zarówno więc relacją małżeńską i rodzicielską, jak i więzią właśnie wiary, nadziei i miłości, gdy w trwaniu obecności osób, dobra i prawdy zobaczy - dzięki mądrości i pokorze. dzięki więc rozumieniu swej pozycji człowieka - spełnianie się szczęścia,

otwierającego ludzi, gdy tymi odniesieniami obejmą także osobę Boga, w kierunku nieutralnego trwania mądrości i miłości.

Ostatecznie i najkrócej można powiedzieć, że tylko mądrość i tylko miłość, wymagające zresztą ogromnego trudu i uwalniające od niego, chronią człowieka i rodzinę, gdyż tylko mądrość broni mądrości i tylko miłość broni miłości, gdy są darem człowieka.

4.3.4. Podmioty więzi osobowych stanowiących rodzinę

4.3.4.1. Osoby ludzkie

Człowieka w tym, że jest człowiekiem, a nie np. zwierzęciem lub rośliną, człowieka więc ujętego metafizycznie, stanowi istnienie, zapoczątkowujące go jako byt i stanowi go zarazem istota, w której dominują rozumność oraz materia. Rozumność jest w istocie człowieka, to znaczy w jego duszy, możliwościowym podmiotem intelektu ujawniającego się w poznawaniu i możliwościowym podmiotem woli ujawniającej się w wolności. Materia jest w istocie człowieka, w jego duszy, możliwościowym podmiotem przypadłości fizycznych, stanowiących razem z materią ciało ludzkie. Rozumność i materia, będące w swej naturze możliwością, czymś więc niesamodzielnym tak w aspekcie istnienia, jak i w aspekcie istoty, wymagają dla swego usamodzielnienia związku z aktem, z czymś, co komponując się z możliwością udziela jej aktualnej obecności w istocie, Tym aktem dla rozumności jest w tej istocie człowieka forma, a dla materii ta forma razem z rozumnością, czyli dusza. Forma więc jest w istocie człowieka wewnętrznym powodem takiego oto, ludzkiego wyposażenia jego istoty, powodem identyczności człowieka, gdy jego istotę zapoczątkowało istnienie. Ono bowiem aktualizuje istotę w jej formie oraz rozumności i materii, stanowiąc razem z nimi realnego człowieka.

Możemy powiedzieć, że człowieka czyni osobą istnienie i obecna w istocie obok formy rozumność, natomiast osobę czyni człowiekiem istnienie i obecna w istocie obok formy materia.

Wynika z tego, że człowiek zawsze jest osobą i że nie tylko ludzie są osobami. Aby być osobą, wystarczy być istnieniem i rozumnością. Aby być człowiekiem, trzeba być istnieniem, rozumnością i ciałem fizycznym, Rozumność i materia stanowią w człowieku istotę razem z formą, która jest formą właśnie ludzkiej rozumności i ludzkiego ciała. Posiadając ciało osoba jest człowiekiem. Posiadając rozumność człowiek jest osobą.

Wymienione tu czynniki bytowe, stanowiące osobę ludzką, są wewnętrznym wyposażeniem człowieka w tym, co konieczne, aby był człowiekiem, i co dominujące, to znaczy ujawniające, że jest on osobą ludzką. One, a więc istnienie, rozumność, ciało, czynią człowieka osobą ludzką. Wszystkie inne czynniki bytowe w człowieku są wtórne, swoście „nabudowane” na koniecznym wyposażeniu bytowym człowieka. Nazywamy je przypadłościami.

Odróżniając teraz osobę od osobowości powiemy, że osobowość jest w człowieku układem jego przypadłościowych własności i relacji. Tym przypadłościowym, to znaczy niesamodzielnym w istnieniu i stąd zawsze

zawartym w człowieku, układem własności i relacji jest jego życie psychiczne, moralne, artystyczne, intelektualne, jego działalność kulturalna, społeczna, jego charakter, cecha właśnie osobowości. Oprócz tych osobowościowych przypadłości człowiek posiada także własności fizyczne, jak kształt, kolor, ruch. Tylko przypadłością, tylko własnością fizyczną jest w człowieku także jego płeć i stąd małżeństwo oraz rodzicielstwo są przypadłościową relacją [3].

4.3.4.2. Małżeństwo

Ponieważ małżeństwo jest relacją wiążącą mężczyznę i kobietę, należy określić najpierw krótko metafizyczną strukturę mężczyzny i kobiety.

Mężczyzna to ten człowiek, który będąc osobą ludzką, ukonstytuowaną w czynnikach koniecznych z istnienia oraz z istoty, stanowiącej dzięki potencjalnej rozumności podmiot poznania i wolności, a dzięki potencjalnej materialności podmiot przypadłości fizycznych, posiada wśród tych przypadłości ich układ pozwalający wytwarzać fizyczny, lecz niepełny kod ludzkiego ciała, a także przekazywać ten kod na zewnątrz, gdyż jego organizm nie może być środowiskiem nowego życia, powstającego w momencie połączenia dwu niepełnych kodów ludzkiego ciała.

Kobieta to ten człowiek, który będąc osobą ludzką, ukonstytuowaną w czynnikach koniecznych z istnienia oraz z istoty, stanowiącej dzięki potencjalnej rozumności podmiot poznania i wolności, a dzięki potencjalnej materialności podmiot przypadłości fizycznych, posiada wśród tych przypadłości ich układ pozwalający wytwarzać fizyczny, lecz niepełny kod ludzkiego ciała, a także przyjąć ten kod w swój układ fizycznych przypadłości, gdyż jej organizm może być środowiskiem nowego życia, powstającego w momencie połączenia dwu niepełnych kodów ludzkiego ciała.

W odniesieniu do koniecznych czynników strukturalnych człowieka, do tego, co czyni człowieka człowiekiem, to, że jest mężczyzną lub kobietą, jego więc płeć jest właśnie tylko własnością, będącą układem fizycznych przypadłości, stanowiących ludzkie ciało. Jest to jednak własność niezbywalna, gdyż jest kompozycją tych przypadłości, które są ciałem,

Małżeństwo wiążąc mężczyznę i kobietę, wiążąc ich w warstwie przypadłościowej, jest wobec tego przypadłościową relacją. Ponieważ jednak wiąże osoby ludzkie o różnej płci, ze względu więc na fakt, że są to osoby i że z połączenia niepełnych kodów ludzkiego ciała powstaje nowe życie w organizmie kobiety, małżeństwo staje się relacją o wielu aspektach i dwóch głównych celach: celem jest wspólnota dwu ludzkich osobowości aż do miary miłości i celem jest nowe życie - fizyczne w organizmie matki i psychiczne w środowisku miłości, tworzonej przez dwie osobowości. Ponieważ z kolei ta wspólnota wyznacza zarazem nowe ^sytuacje społeczne, ekonomiczne, zdrowotne, prawne, etyczne, moralne, aksjologiczne, a poczęcie i urodzenie dziecka zwiększając wspólnotę wprowadza nowego człowieka we wszystkie te sytuacje, małżeństwo nabywa wszystkich wymienionych tu aspektów.

Nic więc dziwnego, że relacja małżeństwa powstaje w momencie, gdy mężczyzna i kobieta wobec świadków, reprezentujących społeczeństwo, do

którego należą, zgodnie z regulującym życie prawem, zgodnie z najgłębszym przekonaniem moralnym, wyrażanym w przywołaniu wartości etycznych, nawet religijnych, uroczyście ujawniają swoją decyzję utworzenia wspólnoty miłości i ślubują jej realizowanie we wszystkich konsekwencjach, płynących ze związku osób i związku płci.

Wszystkie te aspekty i sytuacje, których dotyczy małżeństwo, nie zmieniają faktu, że istnieje podstawowa i konieczna relacja konstytuująca małżeństwo w tym, czym ono jest. Jest ono odniesieniem mężczyzny i kobiety w celu spełnienia miłości w perspektywie osobowej i rodzicielskiej [4].

4.3.4.3. Rodzicielstwo

Aby zrozumieć rodzicielstwo, wyznaczone małżeństwem w jego aspekcie macierzyństwa i ojcostwa, trzeba najpierw ustalić, kim jest poczęty nowy człowiek jako człowiek,

Embrion, niemowlę, dziecko, z czasem mężczyzna lub kobieta, to w swych koniecznych czynnikach strukturalnych już człowiek, którego -jak każdy byt - zapoczątkowuje istnienie, aktualizujące w sobie istotę, stanowiącą dzięki potencjalnej rozumności podmiot poznania i wolności, a dzięki potencjalnej materialności podmiot przypadłości fizycznych, stanowiących z tą materią ludzkie ciało. Aby rozumność i materialność mogły być aktualnie obecne w istocie człowieka, musi je zaktualizować forma, stanowiąca razem z rozumnością duszę ludzką. Ta dusza aktualizuje też w istocie człowieka jego ciało. Dzieje się to wszystko w człowieku, gdy istnienie zapoczątkowało realność całego bytowego wyposażenia człowieka. Podkreślmy, że od momentu poczęcia aż do śmierci stanowią każdego człowieka wymienione konieczne czynniki bytowe. Bez nich nie byłby człowiekiem. Zmienia się tylko jego bytowe wyposażenie przypadłościowe.

Rozważając teraz konieczne czynniki bytowe stanowiące człowieka od strony ich zewnętrznych przyczyn i korzystając już z ustaleń metafizycznych, musimy najpierw stwierdzić, że istnienie zapoczątkowujące człowieka, przenikane istotą, a więc zależne, przyczynowane, może i musi mieć źródło wyłącznie w samoistnym Istnieniu, gdyż tylko to Istnienie jest w stanie być zewnętrzną przyczyną istnienia należącego do zespołu koniecznych czynników, stanowiących osobę ludzką. Tylko Istnienie może być przyczyną sprawczą istnienia. Tą przyczyną sprawczą wewnątrzbytowego istnienia człowieka nie mogą być rodzice, gdyż nie są samym istnieniem, lecz konieczną kompozycją istnienia i istoty, bodącej formą, rozumnością i materią. Mogą przyczynować to, czym są; ludzki charakter istoty, duszy i ciała człowieka.

Z kolei musimy stwierdzić, że nie mogą być przyczyną istnienia zapoczątkowującego człowieka, gdyż to istnienie stwarza Bóg, rodzice nie są także zewnętrzną przyczyną sprawczą istoty. Tę istotą bowiem aktualizuje w sobie istnienie, stworzone przez Boga, powodujące, że aktualizowana przez nie forma wraz z rozumnością i materialnością komponuje się z nim w odrębny byt ludzki. To istnienie wbudowując w siebie formę i rozumność tworzy duszę, przez to istnienie pochodzącą od Boga. Dusza wbudowuje w siebie ciało jako układ

materii i przypadłości fizycznych współkomponując w ten sposób człowieka. To ciało nie jest gotowe w momencie poczęcia człowieka. Powstaje ono w ten sposób, że dwa niepełne kody ludzkiego ciała, połączone w organizmie matki, stają się dla materii, aktualizowanej przez duszę jako istotowy czynnik człowieka, bodźcem, modelem i miarą ciała. Te kody nie są zaczątkowym ciałem ludzkim. Są jego miarą. Nic bowiem, co jest już bytem, nie stanowi czynnika strukturalnego innego bytu. To, z czego jest byt, nie jest wspólnym tworzywem. Nie ma wspólnego tworzywa w dwu co do istnienia samodzielnych bytach. Teza o wspólnym tworzywie bytów wyznacza monizm, teza o niepowtarzalności tego, z czego jest byt, wyznacza pluralizm. W tym studium rozważamy człowieka z pozycji metafizyki pluralistycznej.

Rodzicom pozostaje więc wobec dziecka doniosła rola zewnętrznych przyczyn celowych, to znaczy tych bytów, które w tym, czym są, stanowią miarę ludzkiego charakteru istotowej strony duszy i ciała człowieka. Działanie przyczynowe rodziców jako zewnętrznych przyczyn celowych jest równoczesne z działaniem przyczynowym Boga jako zewnętrznej przyczyny sprawczej istnienia, zapoczątkowującego dziecko. Działanie obu tych przyczyn zewnętrznych jest równoczesne z działaniem w dziecku przyczyn wewnętrznych, tworzących to, czym ono jest: człowiekiem w jego koniecznych czynnikach bytowych.

4.3.4.3.1. Matka

Matka stanowiąc zewnętrzną wobec dziecka jako odrębnego bytu przyczynę celową, pełni swą rolę w czterech ważnych etapach: najpierw wytwarza w swoim ciele niepełny kod ludzkiego ciała, następnie przyjmuje w swój organizm wniesiony tam drugi niepełny kod, a gdy kody te się połączą, staje się ludzkim środowiskiem konstytuującego się człowieka, z kolei matka tym, że jest człowiekiem, także swą psychiką i osobowością, stanowi miarę, swoistą granicę ludzkiego wymiaru istotowej strony duszy i ciała dziecka, wreszcie po urodzeniu dziecka przy pomocy innych przyczyn celowych, jak pożywienie, ciepło, zarazem swą wiedzą, osobowością, kulturą, kształtuje osobowość, psychiczny i fizyczny rozwój dziecka [5].

4.3.4.3.2. Ojciec

Ojciec stanowiąc zewnętrzną wobec dziecka jako odrębnego bytu przyczynę celową, pełni swą rolę także w czterech ważnych etapach: najpierw wytwarza w swym ciele niepełny kod ludzkiego ciała, następnie wnosi ten kod w organizm matki, z kolei tym, czym jest, swoim istnieniem, dobrem i prawdą, swą psychiką i osobowością oddziałuje na matkę, która przejmując te odniesienia i wzbogacając nimi swoje życie psychiczne, swoją osobowość, w pełniejszy sposób wyznacza ludzki wymiar istotowej strony duszy i ciała dziecka, wreszcie po urodzeniu dziecka przy pomocy innych przyczyn celowych razem z matką kształtuje osobowość, psychiczny i fizyczny rozwój dziecka.

4.3.5. Więzi osobowe jako konieczne czynniki strukturalne realnie konstytuujące rodzinę

Kształtowanie przez matkę i ojca osobowości, psychicznego i fizycznego rozwoju dziecka, jest już skutkiem przebywania dziecka w rodzinie, w trwałej wspólnocie osób. Aby jednak ta wspólnota trwała, aby podmioty rodziny, to znaczy osoby powiązane relacją małżeństwa i relacją rodzicielstwa, stanowiły tę wspólnotę, musi spoić te osoby więź wiary, nadziei, miłości. Dopiero te więzi łącząc osoby czynią rodzinę realną rodziną.

4.3.5.1. Wiara

Wiara nie jest arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jej źródłem nie jest absolutystycznie pojęta wolność człowieka. Nie ja rozstrzygam, czy komuś wierzyć. Wiara bowiem nie jest czynnością.

Wiara jest osobową relacją. Towarzyszy jej czynność poznania i decyzji. Jako osobowa relacja jest wzajemnym przystosowaniem się osób, wywołanym w jednej z tych dwu osób przez drugą osobę, która oddziałuje swym aspektem prawdy. Ktoś więc jawi mi się jako prawdziwość, fascynuje tym aspektem, przystosowuje do siebie, wiąże z sobą. I podobnie ja jestem dla kogoś kimś wnoszącym prawdę, kimś, kto tym aspektem prawdziwości fascynuje, z tego powodu przywiązuje kogoś do siebie, przystosowuje. To wzajemne przystosowanie, wywołane w kimś przez kogoś, przez osobę, której prawdziwość rozpoznaję i na nią się godzę, to właśnie jest wiara, wiążąca dwie osoby relacją, dwie oddziałujące na siebie świadome i wolne osoby.

Tego przystosowania do siebie osób, które związała z sobą ich prawdziwość, nie zrywa decyzja, ani poznanie. Zrywa je tylko próżność lub pycha, fałszując prawdę nie na drodze pogłębienia poznania lub naprawiania decyzji, lecz na drodze odrzucenia prawdy jako celu, wartości, szansy człowieka.

Z tego względu utrata wiary w człowieka nie jest naprawianiem czegoś, sprostowaniem. Jest po prostu tylko nieszczęściem, tylko tragedią.

Z kolei uwierzenie człowiekowi z powodu prawdziwości, którą wnosi, przez którą do siebie przywiązuje, to utworzenie wspólnoty, korzystnej dla obu stron więzi, dokonanie spotkania, wnoszącej równość, mobilizującego nas ujawnieniem się roli i godności tego wzajemnego uwierzenia sobie.

Ta więź uwierzenia, pewność, że mogę na kimś polegać, że łączy nas prawda, to właśnie spaja, tworzy rodzinę, czyni ją trwałą wspólnotą osób.

4.3.5.2. Nadzieja

Nadzieja nie jest sprawdzaniem kogoś, usuwaniem nieufności, decyzją zaufania komuś wbrew sensowi. Nie jest moim wyborem czegoś niepewnego. Nie jest tylko czynnością.

Nadzieja jest wzajemnym przystosowaniem się do siebie osób, wywołanym we mnie przez kogoś, kto oddziałuje na mnie swym aspektem dobra. Mogę mu ufać. Jest dobry. Podobnie ten ktoś mnie ufa. Oddziałam na niego

dobrem, które we mnie rozpoznał i które zaakceptował. To dobro przywiązało go do mnie, I jego dobro przywiązało mnie do niego. To przywiązanie, przystosowanie to właśnie nadzieja, osobowa relacja, więź osób.

Tego przystosowania, właśnie nadziei nie zrywa nieufność, zawiedzenie, nawet oszukanie. Zrywa je zniszczenie dobra, czynienie zła. Czy jednak zło może zniszczyć dobro? Raczej nie, gdyż zło jest tylko brakiem dobra. Nie ma zła tam, gdzie jest dobro. Nadzieja jest więc trwalsza niż wiara, gdyż nadziei nie może zniszczyć nawet próżność i pycha, Nadzieja jest bowiem naszym kontaktem z dobrem, zawartym w człowieku,

Więź nadziei, zaufania do dobra, przekonanie, że nigdy nie zawiedzie mnie ktoś, kto związał się ze mną dobrem, spaja i tworzy rodzinę, czyni ją czymś trwałym, ostoją w wątpleniach, klimatem i szkołą doznawanej przez dwie osoby i spełnianej przez nie godności dobra.

4.3.5.3. Miłość

Miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocja. Nie jest psychiczną, czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem się pięknem, prawdą, czy dobrem, choć piękno, prawda i dobro mogą ją wywołać. Nie jest biologicznym związkiem mężczyzny i kobiety, mimo że ten związek może być jej znakiem,

Miłość jest wytworzonym w dwu osobach przez wzajemne ich oddziaływanie na siebie tym przystosowaniem, które powstaje w wyniku faktu, że istnieją. Z tego względu miłość ze swej natury jest bezinteresowna. Jest wzajemną radością, wywoływaną tym, że jest przy mnie ta osoba, której wierzę, której ufam, a raczej tej osobie, która jest obecna, która istnieje i jest przy mnie, wierzę i ufam. Tak jesteśmy do siebie przystosowani, tak z sobą powiązani, mąż i żona, matka i dziecko, ojciec i dziecko, osoby zaprzyjaźnione, że wzajemna obecność zupełnie nam wystarcza, a nieobecność boli. Ta więc jest właśnie wystarczaniem sobie osób, gdyż osoba najpełniej odpowiada osobie. Jest więc ta więź najgłębszą relacją osobową, takim przystosowaniem osób, taką wzajemną w nich przemianą, że bez siebie, bez trwania swej obecności, swego istnienia, wprost prawie umierają.

Miłość więc najmocniej spaja rodzinę, łączy osoby w ich trwaniu przy sobie. Wystarcza im bowiem, tylko i aż to, że są razem. Ten fakt wnosi pokój, szczęście.

4.3.5.4. Związki między wiarą, nadzieją, miłością

Idąc za ujęciami św. Tomasza z Akwinu, którego myśl jest podstawą proponowanej w tym studium metafizycznej interpretacji rodziny, trzeba teraz zauważyć, że występowanie razem wiary, nadziei, miłości, daje w wyniku przyjazu, która scalając wiarę, nadzieję, miłość, staje się prawdziwym i dobrym środowiskiem osób, trwałym spoiwem ich wspólnoty.

Przyjaźń więc nie jest tylko trwaniem wspólnych zainteresowań, wyborem wspólnego dobra, koniecznością bycia razem. Nie jest czynnością.

Przyjaźń jest trwaniem osobowych relacji wiary, nadziei, miłości, właśnie ich scaleniem, ich środowiskiem, ich wspólnotą. Jest swoistym ich skutkiem, gdyż na tych relacjach się opiera jako na swych podmiotach, Scalając je jednak jest zarazem zasadą ich jedności. Z tego powodu staje się też w rodzinie zasadą jej jedności, racją trwania więzi wiary, nadziei, miłości. Przypomnijmy, że przyczyną pojawienia się relacji osobowych są osoby, oddziałujące na siebie aspektem prawdy, dobra, istnienia. Może się zdarzyć, że wiążąc się więzią wiary dwie osoby nie nawiążą relacji nadziei lub miłości, wtedy nie pojawi się przyjaźń. Gdy natomiast osoby nawiążą wszystkie trzy relacje osobowe, a więc wiarę, nadzieję i miłość, wtedy właśnie pojawi się przyjaźń jako efekt i racja, wyznaczająca ich trwanie oraz ich. jedność w sensie stanowienia wspólnoty.

Ta wspólnota więzi, wiary, nadziei i miłości, spojonych przyjaźnią w swoistą jedność tych więzi, łączących osoby powiązane małżeństwem lub rodzicielstwem, to właśnie rodzina jako rodzina.

4.3.5.5. Własności lub działania rodziny jako drugorzędne w rodzinie bliższe i dalsze czynniki strukturalne

Osobowe więzi wiary, nadziei, miłości oraz przyjaźń jako podmiotowana przez te więzi racja ich jednoczesnej obecności, to konieczne czynniki strukturalne, stanowiące rodzinę.

4.3.5.5.1. Drugorzędne czynniki strukturalne bliższe

Tym koniecznym czynnikiem strukturalnym rodziny towarzyszą czynniki drugorzędne i najpierw bliższe, gdyż bliżej charakteryzujące rodzinę.

Jest to najpierw jedność. Powoduje ją przyjaźń. Ta jedność charakteryzuje rodzinę. Nie jest jednak tym samym, co wiara, nadzieja, miłość. Nie jest tym samym, co przyjaźń, będąca racją jednoczesnego istnienia tych osobowych więzi. Jedność jest skutkiem przyjaźni. Jest w strukturze rodziny jej własnością. Jest własnością tak ważną, że bez niej rodzina jest rozbita. Ale nie jedność powoduje, że rodzina jest rodziną. Powodują to osobowe więzi wiary, nadziei, miłości, tworzące przyjaźń jako swoje spoiwo i rację swej jednoczesnej obecności. Te fakty właśnie wyzwalają jedność,

Z kolei własnością rodziny jest prawda. Jako aspekt osób wyzwalających wiarę, prawda jest w osobach ludzkich. Gdy te osoby powiąże wiara, a zarazem nadzieja i miłość, i gdy aktualnie trwają te więzi, prawda staje się własnością charakteryzującą wspólnotę tych więzi.

Jedność rodziny ma źródło w przyjaźni, prawda, charakteryzująca rodzinę, ma źródło w relacji wiary.

Ten układ osobowych relacji wiary, nadziei, miłości, osobowych relacji, które zawsze są realne, gdyż realne są osoby, będące podmiotami tych relacji, jako więc realne posiadają własności realnych bytów przypadłościowych. Ze względu na swe jednoczesne istnienie, mają więc własność jedności wyznaczoną przez przyjaźń, własność prawdy wyznaczoną przez wiarę, także własność dobra wyznaczoną przez więź nadziei, własność piękna wspartą na prawdzie i dobru,

wreszcie własność obecności wyznaczoną przez istnienie lub będącą innym imieniem istnienia.

Charakteryzując rodzinę przez jej własności możemy powiedzieć, że ta spojona przyjaźnią więź wiary, nadziei, miłości, łącząca osoby, jest jednością osób, które dzielą się prawdą, dobrem, wspierają wzajemną obecnością, są pięknem jako harmonią, ładem i pokojem.

4.3.5.5.2. Drugorzędne czynniki strukturalne dalsze

Harmonia, ład, pokój w rodzinie, to już towarzyszące koniecznym czynnikom strukturalnym rodziny i występujące z nimi czynniki drugorzędne, właśnie dalsze, gdyż charakteryzujące rodzinę przez skutki powodowane w podmiotach rodziny. Harmonia, ład, pokój w rodzinie to sposób i skutki zachowania się osób. Do tych sposobów i dalszych czynników strukturalnych rodziny należy też właśnie autorytet, układ władzy, udział w czyjejs radości lub cierpieniu, wiedza i mądrość osób, ich odpowiedzialność i pokora, życzliwość i pracowitość.

Rodzina powoduje też skutki w innych wspólnotach. Te skutki charakteryzują rodzinę jako jej drugorzędne, dalsze czynniki strukturalne.

Takim skutkiem jest przede wszystkim tworzenie humanizmu. Ponieważ rodzinę czyni rodziną wiara, nadzieja, miłość, wywoływane prawdą, dobrem, obecnością osób, to wierność istnieniu, prawdzie, dobru jest gwarantem wiary, nadziei i miłości, jest gwarantem aktualnego trwania rodziny. Gdy więc trwa, gdy istnieje rodzina, manifestuje się, wtedy oddziaływa prawda i dobro, przyjaźń i istnienie, wiara, nadzieja, miłość, jedność, piękno, wiedza osób, ich życzliwość i praca. Ta z kolei własności rodziny i zarazem wartości są przecież, gdy się je realizuje chroni i rozwija wprost humanizmem. W nich bowiem odpowiedzialnie zabezpiecza się osoby i daje się wyraz poważnemu traktowaniu godności osób, zarazem ich życia, ich intelektualnej kultury i osobistej wolności. Dają temu wyraz inne osoby i inne wspólnoty. Tworzenie humanizmu to wobec tego w innych wspólnotach skutek prawidłowych odniesień do osób, które wiarę, nadzieję i miłość uczyniły sposobem życia, właśnie rodziną.

4.3.5.6. Rola ojca w rodzinie

Rola ojca w rodzinie, jako tego, kto zakłada rodzinę, to wyzwalanie i ochrona osobowych relacji wiary, nadziei, miłości oraz powodowanie ich trwania przez przyjaźń osób.

Aby pełnić tę rolę, ojciec powinien znać swoje zadania, uprawnienia i obowiązki, osoby, które zwiążę z sobą świadectwem prawdy, dobra i swej wiernej obecności. Ta rola wyznacza ojcu prawo do służenia autorytetem, gdyż u niego, dopóki nie zawiedzie, szuka się rady, pomocy, wyjaśnień, ukazania wartości, które zna i ceni. Ojciec więc wyznacza w rodzinie kierunek zainteresowań i działań, zachowań i realizacji.

Wybiera wartości i do nich kieruje. Ojciec uczy wiary, nadziei, miłości.

W ogóle ojcostwo to odpowiedzialne wnoszenie wartości, zarówno fizycznych, jak i duchowych, to zarazem ich ochrona i realizacja. Jest to także umiejętność zafascynowania wartościami, a w zafascynowaniu leży tajemnica powodzenia w wychowaniu osób, czyli w kształtowaniu zachowań i postaw, a z kolei w kształtowaniu kultury, czyli zespołu tych wytworów w nas i poza nami, którymi na co dzień żyjemy.

Zafascynowanie prawdą i dobrem, spowodowanie wierności tym aspektom bytów, głównie osób, wnoszenie i chronienie wiary, nadziei, miłości, wiążących osoby, służenie osobom, to właśnie rola ojca w rodzinie,

Duża ilość dzieci porzuconych, dzieci zbuntowanych, rozbitych małżeństw i rodzin, wskazuje na to, że rodziny i ojcostwa nie tworzy zależność biologiczna, lecz że tworzy je właśnie więź wiary, nadziei i miłości, wnoszona przez ojca miłość, dobroć i prawda, ukazujący w nich sens życia. Jego autorytet uzasadnia wybór tych wartości i orientuje codzienne życie rodziny.

4.3.5.7. Rola matki w rodzinie

Rola matki w rodzinie to być środowiskiem wartości fizycznych i duchowych, wnoszonych przez ojca. A być środowiskiem, to być dosłownie domem więzi wiary, nadziei i miłości. Domem nie jest budynek, lecz człowiek. Właśnie matka jest domem prawdy, dobra i istnienia oraz czyni rodzinę domem osób.

Owszem, matka razem z ojcem, powinna znać swoje zadania i obowiązki, osoby, które wiąże z sobą świadectwem prawdy, dobra i swej nigdy nie brakującej dzieciom i mężowi, wiernej obecności. Jej autorytet nie polega na wnoszeniu wartości, chyba że nie wnosi ich ojciec, lecz na wspólnej z ojcem ochronie i realizacji wartości, na codziennym trudzie podtrzymywania fascynacji wartościami, na stanowieniu wzoru służenia ludziom wiedzą i mądrością, dobrocią i miłością, prawdą i odpowiedzialnością.

Ta rola nie umniejsza pozycji matki. Nie jest ona ojcem. Jest właśnie matką, stałym na zawsze odniesieniem naszych marzeń o czułości, wiernej obecności, trwaniu miłości, nadziei i wiary. Jest światłem, ładem, pokojem dzieciństwa, modelem naszych lat dojrzałych, wzruszeniem naszej starości. Jest ciepłem całego naszego życia.

Macierzyństwo jest podstawowym, pierwszym i nie zwykłym pięknem kobiety - matki. Jest ono bowiem domem miłości i istnienia.

4.3.6. Uwagi uzupełniające metafizyczne ujęcie rodziny

4.3.6.1. Odróżnienie przyrodzonych więzi osobowych od więzi nadprzyrodzonych

Wiele ciekawych ujęć rodziny wnosi socjologia, psychologia, pedagogika, medycyna, prawo, etyka, teologia, teoria kultury, także metafizyka, gdy jednak każda z tych nauk jest wierna swemu przedmiotowi badań. Nigdy suma odpowiedzi, uzyskanych w tych naukach, nie rozstrzyga, czym jest rodzina. Ta

suma jest tylko aksjologicznym obrazem rodziny, zawsze niepełnym, zawsze niedokładnym. Nie wolno mieszać aspektów badań.

Ten metodologiczny postulat wymaga jednej jeszcze uwagi, wyodrębniającej metafizyczne ujęcie rodziny. Chodzi o odróżnienie więzi wiary, nadziei i miłości od ujęć teologicznych.

Przywykliśmy, że wiarę, nadzieję, miłość, uważa się za cnoty teologiczne i że omawia je teolog. Jeżeli jednak pamiętamy, że przedmiot wiary, nadziei, miłości wyzwala w nas odniesienie do siebie przystosowując nas lub przemieniając w taki sposób, że wiążemy się z nim wiarą, nadzieją, miłością, to o charakterze osobowych więzi, łączących osoby, decydują osoby, które na nas oddziałują. Jeżeli więc przystosowanie do siebie wywołuje w nas osoba Boga, to wtedy wiarę, nadzieję, miłość, jako relacje nadprzyrodzone, jako tworzone w nas przez Boga nasze życie religijne, omawia teolog. Jeżeli natomiast przystosowanie do siebie wywołują w nas osoby ludzkie, a wywołując je przyczyniają realne byty przypadłościowe, to jako realnymi bytami i w aspekcie tego, czym są, zajmuje się metafizyk,

Wśród realnych relacji wiążących ludzi są także relacje osobowe, Komuś właśnie wierzymy, ufamy, kogoś kochamy. Osoby ludzkie wywołują takie odniesienia. Te odniesienia, gdy zachodzą jednocześnie, trwale ich wiążą. A gdy dotyczą osób, powiązanych małżeństwem lub rodzicielstwem, powstaje rodzina.

Rodzina, ukonstituowana z więzi wiary, nadziei, miłości, łączących osoby ludzkie, jest więc przedmiotem ujęć metafizycznych, gdy chcemy ustalić, czym jest w swej naturze jako realna rzeczywistość.

4.3.6.2. Inne ujęcie metafizycznej struktury rodziny

W dostępnej mi pracy doktorskiej pt. „Analiza ontycznej struktury rodziny”, w maszynopisie z r. 1977 autorka pracy B. Wytrykowska rozważa rodzinę za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu jako „pośrednie ogniwo pomiędzy społeczeństwem i jednostką”. Dochodzi do wniosku, że „podstawowe cechy struktury społeczeństwa realizują się w sposób proporcjonalny jakby w mikroskali w rodzinie, że zatem mamy do czynienia ze strukturami zasadniczo zbieżnymi”[7] oraz że „zachodzi istotna zbieżność pomiędzy ... strukturą (człowieka) a strukturą rodziny” [8]. Autorka pracy zestawiając wyniki analizy struktury społeczeństwa i struktury człowieka wymienia „trzy podstawowe (konstytutywne) elementy struktury rodziny: osoby, relacje i dobro wspólne”. [9] Osobami w rodzinie są rodzice i dzieci, jako „byty substancjalne, rozumne i obdarzone naturą społeczną” [10]. Rodziców łączy relacja małżeńska. Rodziców i dzieci łączy relacja macierzyństwa i ojcostwa. „Relacje macierzyństwa i ojcostwa stanowią czynnik konstytuujący rodzinę w płaszczyźnie ontycznej za pośrednictwem czynników i więzi o charakterze psychobiologicznym” [11]. „W powstaniu tej więzi bierze udział byt rozumny i osobowy -Bóg jako stwórca duszy-formy substancjalnej i zasady istnienia oraz rodzice, partycypujący w tworzeniu istoty nowego bytu ludzkiego” [12] , „Dobro wspólne rodziny pojmowane być może jako immanentne lub transcendentne. W pierwszym wypadku stanowi uczestnictwo jednych osób w dobru osobowym drugich, w

drugim może być system wartości zewnętrznych” [13] , np. nauka, kultura, Bóg. To dobro jest czynnikiem wspólnototwórczym. Oprócz tych podstawowych, istotowych elementów konstytuujących rodzinę są w niej także elementy przypadłościowe, jak fizjologiczne, psychiczne, moralne, prawne, które oddziałują na siebie, przenikają się i warunkują. Więzy psychiczne i moralne konstytuują „rodzinę ludzką jako ludzką”. Pełna jednak rodzina ludzka wymaga wszystkich typów więzi łącznie z biologiczną i ontyczną „oraz ich minimalnego choćby zharmonizowania” [14].

Zauważmy, że w referowanej pracy doktorskiej rodzinę jako rodzinę w aspekcie ontycznym konstytuuje relacja macierzyństwa i ojcostwa za pośrednictwem małżeńskiej więzi psychobiologicznej, w którą ingeruje Bóg stwarzając duszę. Ludzki charakter rodziny tworzą relacje psychiczne i moralne, to znaczy wspólne doznania i przeżycia oraz wzajemne zobowiązania i odpowiedzialność.

Ujęcie to różni się od propozycji zgłoszonej w tym studium: osoby oraz relacje małżeństwa i rodzicielstwa są tylko podmiotem tego, co stanowi rodzinę jako rodziny, a stanowią ją osobowe więzy wiary, nadziei, miłości, które - wyrażając prawdę, dobro i istnienie osób tworzą zarazem ludzki charakter rodziny.

4.3.6.3. Różnice między rodziną a innymi wspólnotami

Każdą wspólnotę tworzą relacje, zachodzące między osobami. Relacje te bez osób nie istnieją i bez osób nie można ich zidentyfikować. Osoby jednak zawsze są tylko podmiotami relacji, a tym samym są podmiotami wspólnot. Swoistą istotą wspólnoty jest więc zespół i typ relacji. Dzięki temu te same osoby mogą należeć do różnych wspólnot, Termin wspólnota jest tu zamienny z terminem społeczność.

Małżeństwo to wspólnota, którą tworzy prawnie nawiązana między mężczyzną i kobietą relacja biologiczna w celu zrodzenia nowego życia oraz relacja dwu osobowości w celu realizowania wiary, nadziei, miłości.

Rodzina - powtórzmy - to wspólnota, którą tworzy zespół osobowych więzi wiary, nadziei, miłości, łączących osoby powiązane małżeństwem lub tylko rodzicielstwem [15].

Ród to wspólnota, którą tworzy zespół wspólnot ukonstytuowanych przez relacje rodzicielstwa i związanych chronologicznym oraz wielokierunkowym pochodzeniem,

Grupa przyjaciół to wspólnota, którą tworzy zespół osobowych więzi wiary, nadziei, miłości, łączących osoby nie powiązane małżeństwem lub rodzicielstwem. Ta wspólnota może obejmować osoby, małżeństwa, rodziny, być osobną wspólnotą w rodzinie lub zespołem osób z różnych rodzin i rodów.

Naród to wspólnota, którą tworzy odniesienie do dobra wspólnego, łączące osoby, małżeństwa, rodziny, rody, przyjaciół, związanych obszarem urodzenia lub zamieszkania, jednym językiem, zespołem wartości w interioryzowanej kulturze, stanowiących ojczyznę. Tym dobrem wspólnym są często wartości, pojmowane jako życiowo ważne cele lub reguły, czyli podobne

sposoby odniesienia do wartości, podobne w wyborze lub w motywie wyboru. Dobrem wspólnym są także często osoby: a) Bóg jako dobro w sensie obiektywnym, czyli odpowiadający wszystkim ludziom, zarazem w sensie subiektywnym jako realizujący ich bytowe aspiracje,

b) osoby ludzkie, interioryzujące się w innych osobach aspektem prawdy, dobra, istnienia.

Spółeczeństwo to wspólnota, którą tworzy relacja do dobra wspólnego (naród) i zarazem relacja do hierarchizujących naród systemów zarządzania (instytucja). Jest to więc naród z funkcjonującym w nim układem autorytetów. Inaczej mówiąc, społeczeństwem nazywamy naród, który ujmujemy od strony porządkującego go systemu lub układu przejawiających się: w zarządzaniu autorytetów.

Szkoła jest wspólnotą, którą tworzy relacja do dobra wspólnego (wiedza, wychowanie) i zarazem system zarządzania. Ma więc struktury społeczeństwa (narodu ujętego w instytucję), lecz o mniejszym zakresie wartości i osób.

Państwo nie jest wspólnotą, jest instytucją, gdyż tworzy je zespół relacji myślnych, wiążących systemem zarządzania układy autorytetów, w celu zharmonizowania spraw i potrzeb życia codziennego wartościami, wprowadzonymi przez światopoglądy dla uzgodnienia życia codziennego z dobrem wspólnym, scalającym naród. Państwo jest więc potrzebnym społeczeństwu i narodowi koordynatorem życia codziennego.

Kościół katolicki jest osobowym powiązaniem osób z Chrystusem, jest wspólnotą, którą tworzą najpierw osobowe odniesienia osób do Boga jako osoby, a więc sprawione przez Doga, i zarazem dary Ducha Świętego, jako sprawności przyjmowania tego, co Bóg w nas wnosi dzięki Chrystusowi przez Ducha Świętego, spajającego z kolei - wierzących i obdarowanych - z Chrystusem tak dalece, że tworzymy nadprzyrodzony organizm, będący ciałem Chrystusa. Chrystus jest głową tego ciała, Duch Święty jest duszą. Znakiem i uobecnieniem się Chrystusa w osobach, stanowiących Kościół, są sakramenty. Rozdawanie sakramentów, przekazywanie informacji Boga o Jego przebywaniu w człowieku i przygotowywanie do zbawienia, jako nieutralnej współobecności Boga i ludzi, wymaga widzialnej struktury autorytetów dla pełnienia kapłaństwa, jako pośredniczenia w spotkaniu Boga z człowiekiem. Widzialna strona Kościoła ma więc charakter instytucji, którą w swej istocie Kościół nie jest.

Kościółem zawsze jest wspólnota osób, które zgodnie z sumieniem, z pełną wewnętrzną uczciwością dążą do dobra i prawdy, gdyż te odniesienia stawiają ludzi w zasięgu Chrystusa, który jako Bóg - Człowiek zawsze i wyłącznie pośredniczy w osobowym spotkaniu Boga z ludźmi. To pośredniczenie Chrystusa jest bezwzględnie konieczne, gdyż nieskończoność Boga musi być przystosowana do pojemności człowieka i z tego względu zbawienie ludzi, ich więc nieutralne współistnienie z Bogiem, wymaga osoby, która jest zarazem Bogiem i człowiekiem.

4.3.7. Zakończenie

W zakończeniu należy zwrócić uwagę, że rozumienie rodziny, jako układu osobowych więzi wiary, nadziei, miłości, łączących osoby, może uchronić nas przed ujmowaniem rodziny jako instytucji, jako więc układu autorytetów, systemu władzy, czy ewentualnie jako tylko powiązań biologicznych lub odniesień do wartości (wspólne przeżycia, wychowanie, wzajemne zobowiązania).

Najczęściej jednak pojmuje się rodzinę jako zagwarantowaną prawem instytucję. Świadczy o tym język potoczny rodziny. Mówimy bowiem, że tak zdecydował mąż lub żona, ojciec lub matka. Odwołujemy się do autorytetu, do jego uprawnień i naszej zależności. Nie dzieląc niekiedy decyzji, poddajemy się jej, ujawniając funkcjonowanie właśnie autorytetu, wymagającego posłuszeństwa przy pomocy nacisku, jakiejś siły. Siła zawsze wywołuje sprzeciw. I nawet, gdy nie ma w rodzinie wyraźnego konfliktu, ten język i schemat instytucji przeszkadza w utworzeniu więzi wiary, nadziei i miłości.

Język i posługiwanie się autorytetem, a w związku z towarzyszącą mu siłą upominanie się osób, zobowiązanych do posłuszeństwa, o ich uprawnienia, o podział kompetencji i pracy, ma źródła w kulturze, w tradycji. Ich ciśnienie jest tak duże, że nie mówienie językiem instytucji i zdystansowanie w rodzinie struktury władzy na rzecz układu osobowych odniesień, jest nie do zrealizowania. To powoduje, że w małżeństwach i rodzinach głównym problemem jest wciąż układ sił, uprawnienia i obowiązki, a nie poziom uwierzenia sobie, ufania, miłości. Zgodnie z tradycją, już zresztą od czasów rzymskich, sądzi się ponadto, że prawo, instytucja małżeństwa i rodziny, uchroni osoby, samo małżeństwo i rodzinę.

Tymczasem jest odwrotnie. Każdą relację, nawet małżeństwo i rodzicielstwo, nawet rodzinę, chronią osoby, nie instytucje. Instytucje są tylko myśleniem osób, skonkretyzowanym w prawie, przepisach, schemacie uprawnień i obowiązków. Nie relacje i nie instytucje bronią osób, To osoby chronią relacje i instytucje. Ich rozumne myślenie, ich mądrość i przyjaźń, one same na mocy wiary, nadziei i miłości, chronią małżeństwo, rodzicielstwo i rodzinę.

Jeżeli jest tak właśnie, to należy zabiegać o to, aby bezgranicznie komuś zawierzyć, bezgranicznie zaufać, darzyć miłością i zarazem być godnym zawierzenia, zaufania, miłości. Nie zawieść czyjejs wiary, nadziei i miłości, pełnić swą godność człowieka. Tylko człowiek chroni wiarę, nadzieję i miłość, gdy wierzy, ufa i kocha,

Metafizyczne ujęcie rodziny odsłania tu perspektywę pedagogiczną, prawniczą, medyczną, etyczną, teologiczną. Jest to doniosła perspektywa, Jest to po prostu człowiek, który tym, co istotnie ludzkie, samą prawdą, mądrością, dobrem i przyjaźnią, wyznacza więzi wiary, nadziei i miłości. Przy właściwym układzie podmiotów te więzi tworzą rodzinę, trwałą wspólnotę osób, osobowe środowisko człowieka.

4.4. Nauczanie uniwersyteckie

4.4.1. Wersja J. Piepera poglądu Tomasza z Akwinu na nauczanie uniwersyteckie

Według Jana z Salisbury, kiedyś, w XII wieku Bernard z Chartres powiedział, że my, zwykli ludzie, stając na barkach olbrzymów widzimy więcej niż oni, dalej i dokładniej [16].

Korzystając z tej zachęty, rozważmy najpierw pogląd Tomasza z Akwinu na nauczanie uniwersyteckie. Posłużę się wersją, scalającą ten pogląd, dokonaną przez J. Piepera.

J. Pieper uważa, że dla Tomasza z Akwinu nauczanie nie jest głoszeniem rezultatów własnych przemyśleń, nie jest wywoływaniem onieśmielającego podziwu, nie jest dosięganiem słuchacza swoją wymową lub urokiem osobowości. Owszem, jest tym wszystkim, ale w taki sposób i w tym celu, żeby słuchacz rozumiał, że to, co słyszy, jest prawdziwe, i by pojął dlaczego tak jest [17].

Powtórzmy, powinniśmy tak przestawić wykładany problem, by słuchacz nabył przekonania, że proponujemy mu ujęcie prawdziwe. Nawet więcej, słuchacz powinien zrozumieć argumenty, uzasadniające prawdziwość naszego ujęcia.

I według J. Piepera Tomasz z Akwinu dodaje, że nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośrednictwem. Jest przejściem i przekazywaniem prawdy. W związku z tym nauczanie jest dla Tomasza z Akwinu najwyższą formą życia umysłowego, gdyż stanowi połączenie życia kontemplacyjnego z życiem czynnym.

Nauczający wobec tego to ktoś, kto poznał i pojął prawdę dzięki kontemplacyjnemu z nią kontaktowi, gdyż tylko na tej drodze, w uważnym, radującym poznaniu, staje się ona bliska, cenna i własna. Z kolei nauczający dzieli się tym, czym żyje, właśnie umiłowaną prawdą. Ukazuje ją słuchaczowi wprowadzając go w swoje myślenie, którym kieruje go do prawdy. Pośredniczy w zetknięciu się słuchacza z prawdą. Kieruje się do niego, staje na pozycjach jego myślenia i zabiega o to, aby przejął prawdę, uczynił ją czymś dla siebie cennym, czymś bliskim i własnym. Aby to uzyskać, nauczający musi cenić ucznia jako szansę przekazania mu prawdy i zwracać się do niego ze stałą przyjaźnią, gdyż tylko wtedy uczeń zaufa nauczającemu, jego myśleniu i jego umiłowaniu prawdy.

Słuchacz więc lub uczeń to ktoś, kto właśnie wrasta w myślenie nauczającego, w jego radość i miłość do prawdy, „w duchową rzeczywistość”, której jeszcze w pełni nie pojmuje, której jednak oczekuje ufając nauczającemu, jego intelektualnej dojrzałości i jego wierności prawdzie. To ktoś, kto ponadto nabywa przekonania, „że to, co jest istotnie ważne, nigdy nie jest samo przez się

rozumiałe, że jest zdumiewające”. Pyta więc o to, co biernie przyjął, czyni to poprzez pytania i uzyskiwane odpowiedzi swym własnym życiem intelektualnym, swoją duchową, zdumiewającą rzeczywistością [18].

Ze względu na teorię słuchacza Tomasza z Akwinu dodaje, że nie można z góry założyć teorii nauczania. Teorię nauczania wyznacza dyspozycja ucznia, jego uzdolnienia, przygotowanie.

W szkole wiktorynów w XII wieku zwracano uwagę, że podstawową dyspozycją słuchacza, koniecznym przygotowaniem do studiów, jest jego kultura osobista, przez którą rozumiano pokorę jako zdolność przyjęcia czyjejś informacji i przez rozmyślanie zobaczenie jej słuszności, by ją z kolei jako prawdę kontemplować.

Dziś na ogół spotykamy się z tą otwartością młodych intelektów. Trudnością w nauczaniu jest co innego, a mianowicie kształtowane od lat aksjologiczne myślenie słuchaczy. Nie są wrażliwi na to, co prawdziwe, Sprawdzają wszystko takimi wartościami, jak użyteczność, moda, efekt artystyczny. Nie przemawia do nich trafność ujęcia, rozumowanie, Powoli do niego przywykają. Ratuja się zaufaniem do wykładającego. Niezwykle więc doniosłe w nauczaniu uniwersyteckim jest zaufanie do nauczającego.

4.4.2. Nauczanie uniwersyteckie jako osobowa relacja

Z tego, co w wersji J. Piepera głosił Tomasz z Akwinu, wybierzemy akcenty, charakteryzujące nauczanie uniwersyteckie. A może, kontynuując myśli tych olbrzymów zobaczymy coś więcej niż oni, dalej i dokładniej.

Samo nauczanie Tomasz z Akwinu rozumie jako przekazywanie prawdy, jawiącej się słuchaczowi w wykładzie nauczającego. Rola nauczającego sprowadza się do pośredniczenia w zetknięciu się słuchacza z prawdą. Droga do tego zetknięcia jest jednak życie duchowe nauczającego, w które wrasta ufający nauczającemu słuchacz. Aby to życie intelektualne nauczającego i dominującą w nim prawdę słuchacz uczynił swym własnym życiem duchowym, musi przejąć rozumowania, ukazujące, dlaczego coś jest prawdziwe, musi toczyć dialog poprzez pytania, gdy - oczywiście - darząc nauczającego zaufaniem doznaje jego troski, życzliwości, wprost trwałej, niezawodnej przyjaźni.

Tomasz z Akwinu akcentuje więc prawdę jako cel nauczania, jako wspólne dobro nauczającego i słuchacza. Warunkiem obdarowywania się prawdą jest w słuchaczu zaufanie, a w nauczającym życzliwość i wierna, nigdy nie zawodząca przyjaźń.

Te akcenty w poglądzie Tomasza z Akwinu na nauczanie uniwersyteckie pozwalają powiedzieć więcej i dokładniej na temat prawdy w nauczaniu i na temat samego nauczania.

4.4.2.1. Prawda nie tylko jest celem i treścią nauczania. Powiedzmy mocniej niż Tomasz z Akwinu.

Prawda musi pozostać wprost jedynym, najwyższym i dominującym celem nauczania uniwersyteckiego, podstawowym zadaniem uniwersytetu. Nie użyteczność uprawianych nauk, moda, efekt artystyczny, tak zwana

nowoczesność, postęp, aktualność, Właśnie to, co prawdziwe, jest zawsze aktualne, wyprzedzające, nowoczesne, modne, faktycznie użyteczne, gdyż aktywizuje ono w człowieku to, co typowo ludzkie: jego rozumność. Poprzez rozumienie, poprzez poddaną rozumności wiedzę, prowadzi aż do mądrości, do tej samodzielności i trafności myślenia, która jest chwałą człowieka, jawieniem się jego godności.

Dodajmy, że rozpoznanie prawdy, przyjęcie jej, wierne i konsekwentne kierowanie się prawdą, to z kolei ogromny trud moralny, ciągle poprawianie myślenia, korygowanie wiedzy, rozumień, wyznaczanych rozumieniami działań, to nieustanna metanoja, która jest dostosowywaniem tego, co wiemy i robimy, do miary prawdy. Wynika z tego, że dydaktyka uniwersytecka jest zarazem pedagogiką uniwersytecką, że dobrze realizowane nauczanie jest zarazem wychowaniem. Inaczej mówiąc, uniwersytet wychowuje przez to, że słuchacz właśnie wrasta w prawdę. Dzięki temu integruje się dydaktyczna i pedagogiczna działalność uniwersytetu, integruje się człowiek. Ucząc się rozpoznawania prawdy w warunkach zaufania, troski i życzliwości, zarazem ucząc się wierności prawdzie, słuchacz kształtuje i doskonali swoje życie duchowe, rozwija je w nieustannej metanoi, otwierającej na całą rzeczywistość, na całą prawdę, także objawioną, na wszystkie relacje z tym, co prawdziwe i dobre, także więc na miłość Bożą. Nauczanie uniwersyteckie nie wymaca dodatkowej pedagogiki, osobnych zabiegów wychowawczych, gdy słuchacze uniwersytetu wrastają w prawdę; I tylko uniwersytet tale naucza i wychowuje, gdy, oczywiście, widzi swoje zadania i cel w wierności prawdzie, w tej niezbywalnej, najgłębszej potrzebie intelektu,

Jeżeli tego zadania nie realizuje, przestaje być uniwersytetem, Staje się inną szkołą, np, taką, w której przy pomocy nauk technicznych i artystycznych tylko odtwarza się przedmioty, lub taką, w której przy pomocy nauk przyrodniczych ujmuje się własności i zachowania przedmiotu, albo z kolei taką, w której obowiązuje poznanie reguł dążenia do przedmiotu i spotkania z nim w wersji etyki, teologii, prawa, jako dyscyplin praktycznych, pastoralnych, organizowanych tematem „jak”, modą, apologetyką, a nie tematem „co”, wymagającym wciąż dogmatyki i metafizyki, kontaktujących z bytami, a nie tylko z kulturowym „jak”, czy wreszcie staje się taką szkołą, w której filozofia jest jakimkolwiek ujęciem i wyrażeniem przedmiotu,

Miarę uniwersytetu nadaje tym szkołom bezwzględna wierność prawdzie, a przez nią realnej i rzeczywistości, wciąż pierwszej, zawsze poszukiwanej, rzeczywistości i prawdzie, otwierającej nieskończoność ludzkich tęsknot w kierunku rozumienia prawdy, i nie tylko jej ujęcia, ku regułom etyki, teologii, prawa, nie usługowym, lecz prawdziwym, ku własnościom rzeczy, lecz zgodnym prawdziwie z tym, czym są byty, zgodnie więc z prawdą, nigdy nie zamkniętą w poznanej przez nas formule. Może te aspekty miał na myśli Guibert z Tournai z XIV wieku, gdy pisał, że „nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadowolimy się tym, co już zostało odkryte. Ci, którzy pisali przed nami nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte” [19] .

4.4.2.2. Te uwagi o prawdzie, będącej celem nauczania uniwersyteckiego i zadaniem uniwersytetu, ciekawie przybliżają nam problem nauczania. Prawda wyznacza i stanowi treść nauczania, a stając się celem wspólnym ludzi powoduje, że nauczającego i słuchacza wiąże przekazywanie sobie swego duchowego życia. Nie tylko więc luźnych, nieważnych informacji, lecz właśnie tego, czym autentycznie człowiek żyje. Tylko bowiem wtedy jest to nauczanie, wtedy, gdy jest osobową relacją. Nie stanowiąc tej więzi jest publicystyką, spektaklem, denerwującym słuchacza, gdyż narusza jego schematy i stosowaną przez niego aksjologię,

Zagadnienia te, właśnie prawda i nauczanie, ściśle się łączą. Tomasz z Akwinu ukazał prawdę jako cel i treść nauczania. Samo nauczanie uznał za pośredniczenie. Skoro jednak sposobem pośredniczenia jest wprowadzenie słuchacza w intelektualne i dwulicowe życie nauczającego, to trzeba odpowiedzieć więcej i dokładniej, że nauczanie jest właśnie relacją osobową i że tę relację wyzwala prawda. Nie jest ona tylko treścią nauczania, tylko przedmiotem wiedzy. Jest czynnikiem tworzącym osobową więź między nauczającym i słuchaczem, gdyż uczynienie prawdy osobistym życiem intelektualnym wymaga osobowych odniesień zaufania, wiary, życzliwości, przyjaźni, troski, właśnie wielu osobowych więzi.

Dopowiedzmy tu, że miarę uniwersytetu nadaje szkołom - obok wierności prawdzie i w niej bytom - także realizowanie nauczania jako osobowej relacji, jako więc wspólnego życia intelektualnego nauczających i słuchaczy, jako powiązanie ludzi wspólnie coś rozumiejących, a nie tylko osobno wypełnionych martwymi wiadomościami. Nauczanie uniwersyteckie ma tworzyć wspólnotę, a nie samotne wyspy erudyków,

Tak rozstrzygane zagadnienie nauczania, jako właśnie osobowej relacji, rozwiązuje konflikt między dwiema koncepcjami nauczania, rywalizującymi w sobą w tradycji uniwersyteckiej.

Pierwsza koncepcja polega na tym, że nauczanie uniwersyteckie uznaje się za naczelną, samodzielną, dość abstrakcyjnie bytującą kategorię, której muszą podlegać osoby, podobnie jak podlegają dość często zarządzeniom, nie całkiem zgodnym z rozumnością i godnością człowieka. Taka sytuacja wskazuje na to, że reguł nauczania nie wyznacza prawda jako treść i cel nauczania, lecz wyznaczona użytecznością erudycja, której zakres określa jakaś, typowa dla różnych czasów teologia i jej apologetyka. Efektem tak pojętego i funkcjonującego nauczania jest werbalizacja i zmechanizowane myślenie, zespołu działań, które produkują zamierzone idee, narzędzia, twory techniki, lecz nie stanowią własnego myślenia ludzi, ich duchowego życia. Tworząc wyspecjalizowane dzieła, ci ludzie żyją na codzień prymitywną problematyką np. egzystencjalizmu, zjawisk parapsychicznych, wschodnimi technikami medytacji i nie rzadko, proporcjonalnie do niskiego poziomu emocji i myślenia, aktywnością wyłącznie organizacyjną, administracyjną, intrygami personalnymi na miarę zakładu pracy, a często aż polityki, żyją gromadzeniem zbytecznych rzeczy wbrew dobru ludzi.

Taki efekt wykształcenia uniwersyteckiego jest nieszczęściem społeczeństwa i zaprzeczeniem uniwersytetu. Winę za to ponosi konkretny zespół nauczających, którzy nie dostrzegli, że akcentując nauczanie, jako kategorię

wyniesioną ponad prawdę i wynikającą z rozumności człowieka jego niezbywalną potrzebę rozwoju intelektu i życia duchowego, popełnili błąd z zakresu metafizyki bytu traktując czynność nauczania. a więc własność człowieka, jako samodzielny byt. Samą też erudycję uznali za byt, któremu ma podlegać człowiek, jak gdyby to, co myślane miało większą godność niż człowiek. Przyznanie pierwszeństwa teorii i myśleniu na niekorzyść realności, nazywa się idealizmem. Typową cechą idealizmu jest to, że punktem wyjścia wszelkich badań jest teoria, treść świadomości, sama czynność, usamodzielniona relacja. I wtedy abstrakcyjnie pojmowana relacja określa ludzi, ich zadania i cele. Modelowi przyporządkowuje się ludzi.

Według drugiej koncepcji nauczania powinno być odwrotnie. Człowiek wyznacza wiążące go relacje. Nauczający i słuchacz są autorami relacji, której celem i zadaniem jest prawda, nadająca tej relacji charakter nauczania. Rozumność słuchacza i jego ufność, z kolei głębokie, autentyczne życie przedmiotem badanej dziedziny u nauczającego i potrzeba życzliwego, troskliwego dzielenia się ze słuchaczem poznana prawda, wyznaczają charakter nauczania uniwersyteckiego. Typowy charakter tego nauczania, wyróżniające go cechy, to właśnie realizm, wyjście w koncepcji nauczania od faktu osób i wiążących ich prawdy. Prawie drobne przesunięcie akcentu, lecz jakże zmieniające nauczanie; nie nauczanie na pierwszym miejscu, lecz człowiek nauczający i nauczany słuchacz. Tak pojmowane nauczanie powoduje, że nauczający musi żyć swymi badaniami. Swym zaangażowaniem i entuzjazmem, swym przejęciem, musi obudzić aż zaufanie słuchacza. Obudzi je, gdy ukaże trafność, prawdziwość swych ujęć, gdy prawdę, organizującą jego życie duchowe, tak przedstawi, że słuchacz zechce wrastać w życie duchowe nauczającego, aby tam tę prawdę spotkać, przejąć i uczynić swym własnym życiem. Wtedy efektem wykształcenia uniwersyteckiego nie jest zmechanizowane myślenie, sprawność produkowania, lecz ukształtowana osobowość, usprawniona rozumność, umiejąca dojrzałe tworzyć i decydować, gdyż umie rozpoznawać prawdę, a w niej wybierać dobro. Umie żyć tym, co ludzkie, właśnie prawdą, słuszością, dobrem, życzliwością, miłością, przyjaźnią, na tych faktach budowaną kulturą, wspomagana dziełami techniki i tym wszystkim, co wyraża miarę i godność człowieka.

Prawda jako cel nauczania uniwersyteckiego oraz samo to nauczanie jako osobowa relacja, wiążąca nauczających i słuchaczy, wyzwalaająca rozumienia i metanoję decyzji, aby wciąż zdążać do prawdy w międzyosobowym zaufaniu i przyjaźni, stanowią przecież naturę humanizmu. Uniwersytet więc, tak realizujący nauczanie, jest siłą rzeczy ośrodkiem i środowiskiem humanizmu. Ten właśnie humanizm czyni go uniwersytetem, jako scalonym prawdą zespołem osobowych relacji, wiążących osoby dla wszystkich rozumień, dla trwania w prawdzie, zaufaniu i przyjaźni, w autentycznym ludzkim życiu,

Tomasz z Akwinu wyznaczył nauczaniu pozycję pośredniczenia. Wydaje się, że jednak należy przyznać nauczaniu pozycję właśnie osobowej relacji, wiążącej nauczającego i słuchacza poszukiwaniem prawdy, która w słuchaczu jest trafnym, z czasem samodzielnym, wreszcie twórczym ujmowaniem przedmiotu poznawanej dziedziny, gdy zaufa nauczającemu, a w nauczającym

jest jego życiem duchowym, przekazywanym słuchaczowi z troską, życzliwością i szczerą przyjaźnią.

Ta pozycja nauczania jako osobowej relacji wyznacza nie tylko ogromne obowiązki nauczającego i słuchacza, lecz fałsz czyni to nauczanie uniwersyteckie żywym, ludzkim kontaktem osób. Uwalnia nauczanie od nudnych, mechanicznych sposobów gromadzenia wiadomości. Czyni je radosnym, wprost fascynującym procesem aktywizowania w słuchaczu jego rozumności, która, gdy owocuje wiedzą i mądrością, ujawnia niezwykłość i godność człowieka, jako właśnie wśród tego, co widzialne, jedyne bytu rozumnego. Ta rozumność jest przedmiotem dydaktycznej troski nauczającego. Jest bowiem szansą zetknięcia człowieka z prawdą we wspólnym poszukiwaniu, a nie w samotnej analizie pojęć.

4.4.3. Realizacja nauczania uniwersyteckiego

Przesunięcie akcentu z nauczania, oderwanego od osób i przez to narażonego na zagubienie prawdy, na koncepcję nauczania jako relacji wiążącej osoby, wyznacza realizację nauczania uniwersyteckiego jako wyznaczonych celem, którym jest prawda i wspólnota, wymagań stawianych nauczającym, słuchaczom i samej relacji nauczania. Tych wymagań nie określa arbitralna decyzja różnorodnych administracji, lecz sama prawdziwość przedmiotu badanej dziedziny. Rozważmy w tej perspektywie kolejne elementy relacji nauczania uniwersyteckiego: nauczający, nauczanie, słuchacz.

4.4.3.1. Nauczający

Jeżeli nauczanie jest procesem wrastania słuchacza w życie intelektualne, nawet duchowe nauczającego, to wszyscy nauczający, zarówno samodzielni, jak i niesamodzielni, to życie, dominowane prawdą, której słuchacz poszukuje, muszą posiadać. Ponieważ prawdy nie zastaje się w teoriach i w wiedzy, lecz w nieustannym jej poszukiwaniu na drodze, wyznaczonej badaniami, rejestrowanymi przez historię poznawanej dziedziny, właśnie poszukiwania, prowadzenie badań tworzy to życie intelektualne nauczającego. Teorie i wiedza są tylko narzędziami badań.

Nauczający to ktoś uprawiający badania naukowe w zakresie poznawanej przez siebie dziedziny, badania, które tworzą jego życie intelektualne. W to życie ma wrastać słuchacz, gdyż tylko w ten sposób, przez myślenie nauczającego i w tym myśleniu rozpozna prawdę. To życie intelektualne nauczającego musi więc mieć tę rozległość i miarę, a zarazem tak wyraźnie wytyczone drogi rozumowań, by słuchacz poczuł się w nim wolnym wędrowcem, zmierzającym do wyraźnego celu. W innych warunkach słuchacz czuje się przymuszony do powtarzania informacji, których nie czuje i nie rozumie, gdyż są martwymi pojęciami, a nie zespołem rozumowań, w które nauczający wprowadza słuchacza.

Miarą nauczającego nie zawsze więc jest zajmowane stanowisko uniwersyteckie, lecz - jak mówi już Jan z Salisbury - „zamiłowanie do poszukiwań” [20], właśnie pasja badawcza, realizowanie jej dzięki przygotowaniu i wrażliwej, uważnej inteligencji w warunkach budzenia zaufania słuchaczy oraz

umiejętnego wprowadzania ich w te badania z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań,

Nauczający na uniwersytecie to po prostu badacz, który naucza przez udział słuchacza w tych realizowanych badaniach. Są one poszukiwaniem i usamodzielnieniem w poszukiwaniu. Prawdy bowiem nie można przekazać, jak rzeczy. Znajduje się ją szukając. Słuchacz sam musi ją znaleźć, zrozumieć i przyjąć w obszarze poszukiwań i myślenia osób nauczających.

Zharmonizowano wysiłki badawcze profesorów i asystentów, samodzielnych i niesamodzielnych nauczających, udział w ich życiu intelektualnym słuchaczy, układ więc osobowych relacji, wyznaczanych poszukiwaniem prawdy, to uniwersytet w swej właściwej, osobowej strukturze. Wtórna jest struktura instytucjonalna.

Uniwersytet jako instytucja jest dla nauczających i dla nauczanych. Strzeże ich poszukiwań. Jest na to, aby swą administracją chronił i ułatwiał badania, wyznaczone pasjami i poszukiwaniami nauczających i nauczanych, aby scalał inicjatywy naukowe. Właściwe życie uniwersytetu dzieje się więc w dojrzewających badaniach i intelektach nauczających, inaczej mówiąc w seminariach naukowych, nie w jakiegokolwiek innej aktywności i nie w aktywności administracyjnej, często oderwanej od tego, czym żyją na swych seminariach nauczający i słuchacze. Powtórzmy, że administracja uniwersytecka jest potrzebna, wprost konieczna i pełni swą rolę, gdy jej program jest instytucjonalnym wyrazem życia intelektualnego nauczających i nauczanych, poszukujących prawdy w uprawianych przez siebie dziedzinach.

Nauczający więc to osoby, które poszukują coraz to trafniejszych ujęć, wierniejszych prawdzie, samej prawdy i w swe poszukiwania wprowadzają słuchaczy w ten sposób ich nauczając.

Badania, to dzięki erudycji zestawianej, konfrontowanej, wykrycie rozwijanym intelektem i tworzenie twierdzeń lub teorii, brakujących w poznawanej dziedzinie, zgodnie z przedmiotem badali i regułą prawdy.

4.4.3.2. Nauczanie

Realizowanie na co dzień tego osobowego nauczania jest pozornie trudne. Mieści się ono doskonale w stosowanych formach instytucjonalnych, takich jak wykład, seminarium, egzamin.

4.4.3.2.1. Wykład

Wykład jest prezentacją problemu w jego najnowszych wersjach i w wersjach klasycznych, najlepszych, najgłębszych, ujętych łącznie z przemyśleniami wykładającego, scalonych jego drogą ku rozwiązaniu problemu zgodnie z prawdą. Jest więc prezentacją doświadczonej refleksji, wprowadzeniem słuchacza w życie intelektualne nauczającego.

Wykład kursoryczny jest ukazywaniem historycznej kolejności rozwiązań, obrazem całej drogi myślowej ludzi w kierunku najtrafniejszych ujęć problemu, którym aktualnie żyją w poznawanej dziedzinie.

Wykład monograficzny jest wnikaniem intelektu nauczających w rejony problemu nie całkiem jasne, dopiero tropione, odkrywane. Jest formułowaniem problemu na nowo ze względu na stawiane pytania. Jest odbywaniem drogi myślowej ku temu, co w problemie prawdziwe.

Wykład więc jest propozycją drogi myślowej, którą ma odbyć słuchacz wraz z nauczającym. Jest wprowadzeniem słuchacza w dziedziny, których nie znał. Jest prezentacją rozumień i rozumowań, ukazywaniem argumentacji, modelem odkrywania prawdy.

4.4.3.2.2. Seminarium

Na seminarium już słuchacz prezentuje problem, ukazuje historyczną kolejność rozwiązań, identyfikuje formuły problemu, jego argumentację, stawia pytania, czyni czymś własnym ukazywane przez nauczającego zagadnienia. Czyni to na kolejnych etapach seminarium takich jak ćwiczenia, pro seminarium, seminarium problemowe i dyplomowe.

Seminarium jest ważnym zabiegiem dydaktycznym. Właśnie tu słuchacz nabywa samodzielności badawczej, tu pod okiem nauczającego odbywa jego drogę myślową. Tu powinien realizować dwa cele każdego etapu seminaryjnego; badawczy i dydaktyczny,

Najpierw ćwiczenia. Powinien je prowadzić najdojrzalszy z zespołu nauczającego, sam profesor, gdyż jest to kształtowanie myślenia, spotkanie z rozwiązaniami, które wytyczą przyszłe zainteresowania słuchaczy. Jest to wprowadzenie na drogi, z których niekiedy się nie wraca. A właśnie za realizowanie przez słuchaczy drogi ku prawdzie odpowiada profesor. I chodzi o to, aby szli oni najlepszymi drogami. Celem dydaktycznym ćwiczeń jest przyswojenie sobie języka poznawanej dziedziny, pierwszych identyfikacji problemów, granic badanego przedmiotu, pierwszych rozumowań, pozwalających odkrywać to, co prawdziwe. Pomocą jest wybrany tekst, w którym zapisane myślenie, odtwarzane przez uczestników ćwiczeń, jest okazją do realizowania celów dydaktycznych.

Celem badawczym powinno być wspólne z prowadzącym ćwiczenia poszukiwanie tego, co niezbadane. Od razu, zaraz na pierwszym roku, aby słuchacz wchodził w prace ważne, potrzebne, rozwijające naukę. Będą go wspomagały dodatkowe lektury i doświadczenia nauczającego.

Dla zilustrowania tych celów chciałbym wyznać, że na prowadzonych przeze mnie ćwiczeniach dla pierwszego roku historii filozofii celem badawczym jest sprawdzenie filozoficznej poprawności przekładu tekstu, którego lektura służy realizowaniu celów dydaktycznych.

Z kolei pro seminarium, którego tematem jest monografia problemu, zawartego w wybranym, studiowanym tekście,

Celem dydaktycznym, jest tu umiejętność sformułowania problemu, analiza argumentów, rozpoznawanie ich trafności, wiedza zebrana z opracowań i wybranie z niej tego, co stanowi rozwiązanie nieobalalne, wprost prawdziwe.

Celem badawczym jest recepcja, aktywność wewnętrzna, zetknięcie z treścią najdonioślejszych w danej dziedzinie tekstów, aby w kontakcie z

myśleniem autorów wybitnych słuchacz wchodził na szczyty rozwiązań i trudności, w rejon odpowiedzi o najwyższym pułapie.

Zwykle jest to drugi rok studiów i studenci historii filozofii dyskutują np. z Arystotelesem, Tomaszem z Akwinu, Maritainem, Gilsonem.

Ponadto seminarium problemowe. Jego tematem, podobnie jak na pro-seminarium, jest monograficznie ujęty problem, zawarty w wybranym, studiowanym tekście, lecz problem i tekst doniosłe dla poznawanej dziedziny i zarazem mało zbadane.

Celem dydaktycznym jest tu próba budowania rozwiązań nigdzie nie proponowanych, budowanych zgodnie z regułami postępowania naukowego w danej dziedzinie, kierowanych zasadą stosowania tej samej teorii wyjaśniającej w każdym elemencie problemu, właśnie rozwiązywanie tego, co jeszcze nie rozwiązane, na co czeka nauka i co jest konieczne, aby daną dziedzinę uczynić pełną odpowiedzią na dociekliwe pytania.

Celem badawczym jest zbudowanie brakujących analiz i odpowiedzi lub przyswojenie kulturze mało znanych i niezbadanych tekstów oraz zawartych tam zagadnień, właśnie aktywność zewnętrzna.

Seminarium problemowe jest zazwyczaj na trzecim roku studiów i studenci historii filozofii wraz z mną przyswoili polskiej kulturze filozoficznej zaniedbany w naszej mediewistyce tekst np. „Księgi o przyczynach”, jej problematykę ważną dla zrozumienia nurtów filozoficznych średniowiecza, czy np. tekst „Metafizyki Awicenny i głoszone przez niego teorie, bez zrozumienia których nie można pojąć i wyodrębnić metafizyki Tomasza z Akwinu. Dokonaliśmy przekładu tych tekstów, wydało je drukiem Wydawnictwo ATK. Aktualnie pracujemy nad zaniedbanym w metafizyce problemem przyczyn zewnętrznych, głównie przyczyn celowych, które od dawna utożsamiane z celem były traktowane raz jako byty, raz jako zlecane im zadania, co powodowało, że metafizyka stawiała się mieszaniną idealizmu i realizmu, dwu więc wykluczających się ujęć. Konsekwentne stosowanie w analizie tezy, że przyczyny celowe są bytami, czyni metafizykę bytu ujęciem zwartym, metodologicznie jednolitym. I w sposób zupełnie zwyczajny tworzymy w ATK ujęcia, które zaczynają nazywać się w Polsce tomizmem konsekwentnym.

Tematyka seminariów problemowych, to znaczy długi rok kontaktu z wybranym zagadnieniem, zwykle owocuje w danym pokoleniu studenckim tematami prac magisterskich. Jest to prawidłowe.

To pokolenie, tak rytmicznie nauczane, często właśnie już na trzecim roku osiągające sprawność filozofowania, lecz wciąż jeszcze z erudycją za małą, może właśnie z tego powodu zwykle przeżywa kryzys. Jest to także prawidłowe. Kryzys ten polega na budzeniu się nieufności wobec nauczających. Ich propozycje wydają się słuchaczom nie do przyjęcia. Sami bowiem już rozwiązują sobie problemy filozoficzne dość sprawnie, lecz w erudycji właśnie zbyt ubogiej, nie we wszystkich aspektach, gdyż nie wszystkie poznali, co powoduje, że odpowiedź jest inna niż to, co głosi nauczający. Pojawia się kryzys. Ma on także taką wersję, że danego problemu nie można rozwiązać, że propozycja nauczających jest dowolna. Kryzys dotyczy zaufania wobec nauczających i wobec poznawanej dziedziny. Ileż trzeba cierpliwości, wyjaśniania, aby wyprowadzić

studentów z tego kryzysu, aby nie porzucili dziedziny, którą tak świetnie studiują. Niektórych ratuje przyjaźń z nauczającym, tak więc jednak ważna w nauczaniu uniwersyteckim, podtrzymująca chorujące zaufanie. Niektórych znów ratuje autorytet przywódców koleżeńskich grup nieformalnych.

Może wykładający za mało cenią grupy koleżeńskie studentów. Jest w takiej grupie przywódca, spontanicznie uznany autorytet. To często on dyktuje odniesienie do przedmiotu, do problemu, do rozwiązania, do wykładowcy. On powoduje, że studenci się uczą, przychodzą na zajęcia lub właśnie poprzestają na minimach. Kilka razy taki studencki autorytet wielu moich studentów odsunął od filozofii. W jednym np. wypadku zasugerował jako jedyną rzecz cenną opiekę nad chorymi i muzykę, w drugim wypadku, ambitna studentka prowadziła swój rok na peryferie filozofii, ku problematyce światopoglądowej i egzystencjalistycznej. Aby ich ratować, nie kwestionując tych samych w sobie dobrych celów, lecz przecież mijających się z programem specjalizacji, wprowadziłem np. naukowo uprawianą filozofię Wschodu, także filozofię arabską, pozwoliłem na oddalające od filozofii myślenie ujęciami Kanta i Husserla ustępując potrzebnie mody i martwiąc się, że to, co miało być znajomością Kanta i Husserla, stało się wyznawaniem ich ujęć. Wiele jednak razy autorytet studenckiej grupy koleżeńskiej wyprowadził cały rok z kryzysu, nakazał uczenie się i trwanie przy filozofii. Ileż razy trzeba było tragicznie bronić tych aktywnych osobowości przed dziekanatem dla dobra studiów, dla uratowania osób, które kiedyś za późno zorientowałyby się, że brak filozofii niszczy ich życie. Trzeba więc zaprzyjaźniać z sobą koniecznie tych, którzy przewodzą grupie koleżeńskiej, aby dzięki przyjaźni znając dobrze nasze myślenie i szczerą wierność prawdzie ufali nam i to zaufanie przekazywali. Trzeba. Nauczający, jak dobry pasterz z Ewangelii, musi szukać owcy porwanej przez wrogie idee, nastroje, kryzysy.

Głównie dla trzeciego i czwartego roku studiów zlecam zajęcia młodszym pracownikom naukowym. Na swych proseminariach mają wypełniać erudycją kształtowane przez profesora myślenie filozoficzne. Przeglądam prace roczne, pisane przez studentów na proseminariach, prowadzonych przez pracowników pomocniczych. Kontroluję rozwój intelektualny studentów. Znam ich myślenie, ich intelektualne trudności, ich możliwości. Proporcjonalnie do uzyskanych efektów dydaktycznych razem ze współpracownikami naukowymi planujemy tematykę zajęć nowego roku akademickiego, aby tymi zajęciami, wyznaczonymi przez uzyskany poziom intelektualny studentów, przez potrzeby naukowe uprawianej dziedziny, zgodnie nawet z modnymi zagadnieniami, umocnić to, co uzyskane, lub osłabić to, co niszczy ich intelektualny rozwój, niekiedy w konsultacji także ze studentami. Dodatkowym sposobem mobilizowania intelektualnej aktywności studentów są opracowane przez nich wystąpienia na sympozjach studenckich, planowane przez nich, uzgodnione ze mną, wyrastające z ich działalności w Kole Naukowym. Na forum Koła Naukowego rozwija się inicjatywa naukowa studentów, przekształcająca myśl profesora, gdyż przecież nic nie powstaje z niczego, z pustki, z braku, zarazem często wzruszająca prezentacja tej myśli, już teraz wspólnie kontynuowanej z zachowaniem praw autorskich każdej z osób, wprowadzającej wypracowany przez siebie wątek we wspólne myślenie naukowe.

Wreszcie seminarium dyplomowe. Jego uczestnicy to przygotowujący prace magisterskie studenci piątego roku i doktoranci. Różnorodność tematów i wspólna, zespołowa konsultacja. Przedstawione informacje o treści badanych tekstów, propozycje rozwiązania niepodjętych w nauce, a tylko zgłoszonych problemów, to prawie posiedzenie młodego, dynamicznego Towarzystwa Naukowego. Tkanką łączną całorocznej pracy jest uświadamianie sobie, stosowana, precyzowana metodyka badań i prac naukowych. Tu i dopiero teraz uczestnicy seminarium dyplomowego rozpoznają i oceniają trafność i skuteczność metod, którymi od dawna operują. Tu nabywają przekonania, że w podobny sposób nadal trzeba pracować, że bez ich pracy, bez ich opieki, wprost bez nich, ważne problemy staną się martwą biblioteką. Może więc słusznie o takim seminarium napisał w „Kierunkach” jeden z uczestników tych spotkań, że prowadzone na posiedzeniach dyskusje „stwarzają atmosferę współodpowiedzialności za poprawność i jakość powstających rozpraw” [21] , może nawet za los studiowanej dziedziny.

Dodając tu kilka uwag o prowadzeniu prac dyplomowych zauważmy, że prowadzenie to zawsze ma dwie wersje.

Jest to więc najpierw zespołowa konsultacja. Uczestnicy seminarium dyplomowego wsłuchują się w zgłaszane trudności metodyczne, w omawianie budowanej formuły badanego problemu, porównują to z własnymi trudnościami metodycznymi i merytorycznymi, radzą, jak rozwiązać trudności, jak wyrazić badany problem, aby praca mogła wygrać etap recenzji, a przede wszystkim stanowić wkład naukowy w obszar studiowanej dziedziny,

Jest to ponadto także jednak konsultacja prywatna, spotkanie tylko z profesorem, aby zwierzyć mu bezradność, załamanie, brak siły i pomysłów. I nie zawsze student o tym mówi, z tym jednak przychodzi. Konsultacja ta bowiem ma charakter psychologiczny. Zawsze. Każdy piszący, nawet najbardziej samodzielny, przeżywa chwile wystraszenia, niewiary w sens swego wysiłku, zmęczenie długim okresem realizowania tematu, Trzeba mu pomóc przetrwać złe nastroje, na nowo zmobilizować, zachęcić, dodać siły. Potrzebę takiej konsultacji prowadzący prace rozpoznaje łatwo w obojętności słuchacza wobec żywej dyskusji na seminarium, w jego milczeniu, w unikaniu spotkania i w rysującym się w oczach oczekiwania, aby go przywołać, wyrwać z onieśmienia, zauważyć, pocieszyć. Najzwyczajniej pocieszyć. Konsultację prywatną trzeba więc powodować, wyznaczyć. Może na sali, na korytarzu trzeba podejść do słuchacza, do tego właśnie, który nie zbliżył się wraz z innymi, aby porozmawiać, który jednak wewnętrznie czeka na pytanie, pozwalające mu zwierzyć trudną do uniesienia sprawę. Te konsultacje, te spotkania są ważne. Tworzą postawę wierności nauce przez ciągłe przy niej trwanie, przez niedopuszczanie do długich okresów zniechęcenia i odejścia, przez przywoływanie łagodne i stanowcze do obecności w tym, co staje się życiem duchowym nauczającego i słuchacza.

4.4.3.2.3. Egzamin

Obok wykładów i wielostopniowych seminariów także egzamin jest instytucjonalną formą osobowego nauczania.

W klasycznej, instytucjonalnej formie egzamin roczny, a nawet dyplomowy, jest spotkaniem nauczającego i słuchacza, lub grupy nauczających i słuchacza, w celu zadowalającego zaprezentowania przez studenta wymaganej na danym etapie studiów wiedzy i sprawności w rozumowaniach, właściwych poznawanej dziedzinie. Winno się właśnie wymagać i erudycji, i przeprowadzenia rozumowań.

Dla nauczającego, który z egzaminowanymi studentami nie prowadzi seminarium, egzamin jest dydaktycznie ważnym i trudnym wydarzeniem. Musi „bowiem w krótkim czasie ocenić poziom wiadomości -i sprawności operowania nimi w rozumowaniach studenta, co nie zawsze jest łatwe, a zarazem musi rozstrzygnąć poprzez ocenę, czy student rokuje nadzieję ukończenia studiów (dostateczny), pożytecznego udziału w prowadzonych badaniach (dobry), twórczego uprawiania studiowanej dziedziny (bardzo dobry). Z tego względu egzamin jest ważnym spotkaniem i dla nauczającego i dla studenta.

Dla nauczającego, który z egzaminowanymi studentami prowadzi różnostopniowe seminaria, egzamin ma kilka etapów lub postaci. Jest nim wypowiedź na ćwiczeniach, praca seminaryjna, referat na sympozjum studenckim, każda konsultacja, wreszcie uroczyste spotkanie, odnotowywane w indeksie i w karcie egzaminacyjnej. To ostatnie bywa dosłownie tylko uroczystością akademicką, gdy egzaminator już zna dokładnie myślenie studenta i jego wiedzę z innych spotkań, ze wspólnych rozważań na zajęciach naukowych.

Dodajmy tylko, że inna jest psychologia egzaminu i inna spotkań na ćwiczeniach. Zawsze jednak egzamin powinien być radością, że wreszcie lub znowu rozmawiamy na umiłowany temat. Tę radość egzaminator powinien wyzwolić. Wtedy nawet potknięcia i nieudane są dla zdającego mniej przykre lub może bardziej bolesne, gdy poważnie traktuje studia.

4.4.3.3. Słuchacz

Słuchacz Uniwersytetu, student, uczeń, to ten młody człowiek, który dzięki obudzonemu w nim zaufaniu przez uczelnię, a z kolei przez nauczającego wybranej dziedziny, ma najpierw intencję poznania tego, co proponuje mu studiowana przez niego specjalizacja.

To z kolei zarazem właśnie żywy człowiek, który ufa i przeżywa zwątpienia, mobilizuje się i traci siły, fascynuje się i dosłownie podlega pokusie zaniechania wysiłku, chce poznać to, co wybrał, i zraża się trudnościami. To także przecież nadzieja nauczającego, lecz i wymagający subtelnych ingerencji złożony mechanizm psychiczny. Trzeba go wciąż, jak dziecko, zasilać bodźcami, wyzwalamy energię do efektywnego trwania na wybranej drodze i więcej, do wrastania w życie intelektualne nauczającego. To ostatecznie właśnie dziecko, kapryśne, oporne, często okrutne, nawet sprytne na swą naiwną miarę, niecierpliwe, wymuszające zabawkę w postaci nie oddania pracy na termin, przesunięcia egzaminu, i zawsze, jak każde dziecko, zamierające psychicznie, gdy nie jest zauważone, wybrane, obdarowane sprawiedliwą pochwałą jako zachętą, dziecko, gdyż przecież raczkujące i powoli uczące się chodzić po drogach myślenia profesora. Trzeba w nim podtrzymywać zaufanie, nie zlecać mu

nudnych zabaw w postaci prac ćwiczeniowych, lecz dopuścić go do udziału w badaniach profesora, tak jak w domu dopuszcza się dziecko do mycia naczyń. czy naprawy samochodu. Tak wychowuje się ludzi. Tak wychowuje się także uczonych. Porównanie z dzieckiem nie jest zbagatelizowaniem problemu, lecz zwróceniem uwagi, że obowiązuje nauczających bardzo poważne traktowanie studentów, aż takie jak dzieci, za których rodzice ponoszą pełną odpowiedzialność. Nauczający ponoszą odpowiedzialność za życie intelektualne słuchaczy, gdyż jest ono przejmowanym ich własnym życiem duchowym. Nie zawsze nam „i rodzicom to wychowanie się udaje. Pocieszmy się chociaż tym, że król Dawid, wielki w swej myśli i działaniu, nie umiał dobrze wychować swych synów. Płakał tylko wołając w bólu: Absalomie, Absalomie.

Słuchacz to wreszcie ten uczeń, wrastający w nasze życie intelektualne, który w tym naszym myśleniu nie może pozostać, który musi je minąć i dojść do ukazywanej mu przez nas prawdy. Tam jego miejsce. Tam może pozostać. I w tym dojściu aż do prawdy musimy mu pomóc. Musimy mu pomóc w odchodzeniu od nas ku prawdzie. Jesteśmy, jak wszyscy rodzice, tylko drogą uczniów do samodzielności, nie kresem drogi. Nasze przejęte życie intelektualne muszą zdystansować. Muszą długo powtarzać nasze ujęcia i ukształtowani naszym myśleniem muszą je porzucić. To jest zarazem tragedia nauczających: utracić, wychować i utracić. Tylko wtedy zresztą będziemy mieli udział w dojrzałym i samodzielnym działaniu uczniów. Gdy, oczywiście, nauczmy ich myślenia problemami studiowanej dziedziny, nie werbalnego i mechanicznego przekształcania wiadomości. Gdy nauczmy samodzielności myślenia zachęcając dość wcześnie, już nawet od trzeciego roku studiów, do kierowanych przez nas prób takiego wyrażania wiedzy, że zasługującego aż na opublikowanie w postaci recenzji, komunikatu naukowego, gdy temat i wykonanie na to zasługują. To bowiem jest przecież dosłownie udziałem studenta w naszej działalności intelektualnej, w tym, co robimy. Także publikujemy. I tym doznaniem musimy się dzielić: radością oglądania owoców pracy, własnych publikacji. Za coś zupełnie zwyczajnego uważam więc fakt, że wielu moich studentów przystępując do magisterium może dołączyć listę kilku swych publikacji.

4.4.4. Wyliczenie głównych cech nauczania uniwersyteckiego

Co tu jest główne, ważne, co drugorzędne, mniej ważne? Trudno rozstrzygnąć.

Wymieńmy więc tylko akcenty, hasła, przywołujące pełną problematykę. prawda jako pierwszy cel uniwersytetu i główna treść nauczania, zaufanie słuchaczy do nauczających, życzliwość i przyjaźń nauczających wobec uczniów, nauczanie jako osobowa relacja, gdyż stanowiąca wzajemny udział nauczających i słuchaczy w swym życiu intelektualnym, nieustanny rozwój duchowy przez wysiłek badawczy, wspólne badania, wspólne poszukiwania na drodze wprowadzania ucznia w myślenie nauczającego i wyjście z tego myślenia ku prawdzie, by odnaleźć się w niej po dydaktycznym rozstaniu, w kontynuowanym humanizmie,

Wprowadzając trochę inne kategorie możemy powiedzieć, że ta droga dydaktyczna, samo nauczanie, jest jakąś także odmianą kapłaństwa wspólnego, nie zatrzymywaniem niczego dla siebie, oddawaniem wszystkich i wszystkiego prawdzie, jeżeli to jest nauka. To ponadto jakaś odmiana spełniania przykazania miłości bliźniego,

Dzięki spotkaniu się ludzi w Bogu przez Chrystusa, tworzy się wspólnota Kościoła. Dzięki spotkaniu się ludzi w prawdzie - *toute proportion gardee* - przez nauczających, tworzy się wspólnota nauczających i nauczanych, właśnie uniwersytet.

Chrześcijaństwo nie jest ideologią, gdyż kieruje do osoby Chrystusa, nie do idei i teorii. Uniwersytet nie jest instytucją ideologiczną, gdyż uprawianych w nim nauk szuka się w osobistym życiu intelektualnym nauczających, nie w pojęciach, ideach, teoriach.

Nauczają i wychowują ludzie, nie idee i teorie, nie pojęcia i instytucje, właśnie ludzie, w których trwa prawda i mądrość. Nikt więc nigdy nie może zwolnić uniwersytetu jako wspólnoty osób, a głównie nauczających, z obowiązku wiedzy na poziomie merytorycznej i dydaktycznej mądrości, której poszukując w nauczających słuchacze odnajdują prawdę.

4.4.5. Dopowiedzenie: Uniwersytet a inne szkoły wyższe

Ustalmy najpierw roboczo, że przez szkołę wyższą będziemy rozumieli tę szkołę, której program zakłada ogólne przygotowanie intelektu w jego sprawnościach teoretycznych i praktycznych w stopniu, pozwalającym na poznanie (z racji uzdolnień i motywów) oraz twórcze uprawianie wybranej dziedziny, owocujące wewnętrznymi lub zewnętrznymi dziełami człowieka.

Sądzę, że takie określenia szkoły wyższej jest zgodne z tym rozumieniem kultury, według którego kultura, ujęta podmiotowo, jest życiem duchowym człowieka, w jego rozumieniach i proporcjonalnych do rozumień decyzjach, jako zgodnych z prawdą i dobrem dziełach wewnętrznych, a ujęta przedmiotowo jest zespołem dzieł zewnętrznych wyrażających ludzkie życie duchowe i wpływających na to życie.

Nauczanie w szkole wyższej, które jest zawsze wywoływaniem rozumienia związku studiowanych informacji z samą rzeczywistością, może mieć dwa cele:

Przygotowanie do produkowania wytworów użytecznych, zarówno wewnętrznych (np. cnoty), jak i zewnętrznych (np. dzieła sztuki, techniki, nauki), zgodnie z rozumieniem zależności między tworzywem, pracą i celem wytworu oraz proporcjonalnie do odkrywczości i przewidywania twórcy. Takie cele nauczania wyznaczają szkołę techniczną.

Przygotowanie do pogłębienia samego rozumienia tak dalece, by owocowało samodzielnym identyfikowaniem rzeczywistości, zarazem identyfikowaniem zgodności z nią wewnętrznych i zewnętrznych dzieł kultury oraz by owocowało proporcjonalnymi do tego rozumienia decyzjami sytuując człowieka w pełnej wierności prawdzie i dobru tego, co realnie istnieje. Takie cele nauczania wyznaczają uniwersytet. Wynika z tego najpierw, że mechaniczne

przyuczanie do wytwarzania, tresura, nawyki techniczne, wyłącznie erudycja i bierne naśladowanie, jednak nie są nauczaniem ani w wyższych szkołach technicznych, ani w uniwersytetach. Obu tym odmianom szkół mogą w każdym razie zagrażać.

Wynika też z kolei, że uniwersytety zawsze muszą być uczelniami humanistycznymi, gdyż wierność ich programu prawdzie i dobru sytuuje ludzi, stanowiących uniwersytet, właśnie w humanizmie. Ta wierność prawdzie i dobru powoduje humanizm tylko wtedy, gdy identyfikacja dobra i prawdy nie jest dowolna, lecz wyznaczona realnością bytów, a wśród nich człowieka. Samą realność w jej przyczynach wewnętrznych i zewnętrznych rozpoznaje metafizyka realnie istniejących bytów jednostkowych. Metafizyka więc, jako wyrażenie rozumienia i zidentyfikowania bytów realnych, w tym, że są i czym są, oraz teologia głównie dogmatyczna, jako podstawowe wyjaśnianie objawionej nam realnej rzeczywistości Boga, są koniecznymi sposobami realizowania humanizmu i uzyskiwania wykształcenia uniwersyteckiego.

Uniwersytet - którym jest scalona poszukiwaniem prawdy wspólnota słuchaczy i nauczających, powiązanych przyjaźnią, wierzeniem sobie, nadzieją, jako potrzebą trwania w dobru i prawdzie - przez realizowane nauczanie kształci i wychowuje w taki sposób, że absolwent uniwersytetu nie tworzy werbalnie i mechanicznie zadanych idei, narzędzi, tworów techniki i sztuki, lecz dzięki rozwiniętej rozumności dojrzałe identyfikuje i decyduje, gdyż umie rozpoznać prawdę i wybrać dobro, i umie tym żyć, tym, co rozpoznał i wybrał.

Dodajmy, że w świetle dokonanych rozróżnień seminaria duchowe są szkołami wyższymi o charakterze uniwersyteckim. Nie są szkołami technicznymi, gdyż ich celem nie jest produkowanie użytecznych wytworów, Mają charakter uniwersytecki, gdyż ich celem jest pogłębienie rozumienia i decyzji. Od uniwersytetu różni seminaria to, że są zarazem Kościołem, gdyż są wspólnotą, scaloną miłością do Chrystusa, Uniwersytet jest wspólnotą, scaloną poszukiwaniem prawdy. Stawia to uniwersytet w zasięgu Chrystusa, lecz nie czyni Kościołem.

PUBLIKACJE AUTORA KSIĄŻKI Z ZAKRESU ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

1. Filozoficzne podstawy personalizmów. Sprawozdanie z IW Tygodnia Filozoficznego KUL, „Zeszyty Naukowe KUL” 4(1961)2, 146-153.
2. Niektóre źródła teorii duszy ludzkiej u Marsilio Ficino, W: Sprawozdania TN KUL, 13(1963), 51-54.
3. Zagadnienie wolności woli w marksizmie, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964)1 y 65-75.
4. Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje, „Roczniki Filozoficzne” 13(1965)1, 21-32.
5. Quelques consequences de la theorie tihomiste de la nature de l'intellect, W: La filosofia della natura nel medioevo, Milano 1966, 148-155.
6. Próba teorii natury intelektu, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1967) 137-167.
7. Ontyczne wyznaczniki wolności woli ludzkiej według marksizmu, „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968)2, 5-20.
8. (Wypowiedź na temat poznawalności duszy ludzkiej) w artykule: bp B. Bejze, W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej, W: W nurcie zagadnień posoborowych, t. II, Warszawa 1968, 53~55.
9. Obrona intelektu, ATK, Warszawa 1969.
10. Na marginesie „Etyki” Abelarda, „Studia Philosophiae Christianae” 5(1969)1- 282-287.
11. Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej, „Collectanea Theologica” 39(1969)2, 85-90.
12. Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej, „Studia Philosophiae Christianae” 6(1970)2, 5-28.
13. Problem teorii osoby (Wstępny zarys trudności), „Studia Philosophiae Christianae” 7^1971)2, 4?-67.
14. Pokój jest konsekwencją mądrości, „Studia Filozoficzne” 5(1972) 28-35.
15. Problem środków masowego przekazu w religijnej kulturze rodziny, „Collectanea Ttheologica” 42(1972)3, 101-112.
16. Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa, „Collectanea Theologica” 42(1972)4, 39-51.
17. Godność pracy ludzkiej, „Chrześcijanin w świecie” 20/6(1972)20-26.
18. Zagadnienie wspólnoty, „Studia Theologica Warsaviensia” 1o(1972)2, 291-305.
19. Godność osoby ludzkiej, „Więź” 17(1974)6, 11-24.
20. Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka, W: O człowieku dziś (t. U dzieła pt. Aby poznać Boga i człowieka), Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, 127-142.

21. Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10(1974)2, 7-31.
22. Filozofia człowieka wobec teologii, „*Studia Theologica Warsaviensia*” 12(1974)1, 177-192.
23. Filozoficzne koncepcje wspólnoty osób, „*Studia Theologica Warsaviensia*” 12(1974)1, 224-228.
24. Różnica między relacją człowieka do człowieka i relacją człowieka do Boga, „*Studia Theologica Warsaviensia*” 12(1974)1, 258-203.
25. Wokół problemu osoby, PAX, Warszawa 1974.
26. Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka, „*Znak*” 252(1975) 782-794.
27. Zagadnienie osoby ludzkiej, „*Novum*” 7(1975) 35-111.
28. Filozofia i społeczeństwo, „*Myśl Społeczna*” 9(1976) z dn. 29.11.
29. Ku prawdzie o człowieku, „*Znak*” 259(1976) 108-113.
30. Człowiek, filozofia, przyroda, „*Życie i Myśl*” 26(1976)5, 17-32.
31. Istnieć i poznawać, ATK, Warszawa 19762 (rozdział Iii).
32. Zło i dobro, „*Studia Philosophiae Christianae*” 14(1978).
33. Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, ATK, Warszawa 1978, 120-148.
34. Proposition d'une theorie existentielle de la personne humaine. W: *Atti del Congresso Internazionale*, n. 7, t. I, Napoli (brw), 236-244.
35. Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich, W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, ATK, Warszawa 1979, 87-116.
36. L'humanisation de la culture, W: *The human person and philosophy in contemporary worid*, PTT, Kraków 1980, t. I, 45-53.
37. Kim jest osoba, W: *Kalendarz „Caritas”*, Warszawa 1981, 124-131.
38. Błaski i cienie etyki, „*Życie i Myśl*” 31(1981)2, 69-75.
39. Sens życia i wspólnota, „*Studia Filozoficzne*” 4(1981) 109-114.
40. Uwagi do tematu wartości, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981)1, 200-209.

MAN AND HIS RELATIONS (Summary)

The book is composed of a group of papers in which metaphysical and Thomistic line of identification of man is presented.

In the book there is also being developed a question of personal relations. They are different from relations of cognition and decision, as the latter are based on categorial properties of the man whereas personal relations are based on transcendental properties of the man as a being.

On account of using the theory of transcendental properties and developing the question of personal relations in metaphysics of man, it is necessary for us to reinterpretate the theory of values. Thus the value appears to be an effect of persistence of personal relations while we support them in persistence by the actions of intellect and will. The problems oblige us to think over the basis of ethics, isocology and theory of cognition once again.

These questions are treated of in the following parts of the book. The first part contains writings revealing metaphysical apprehension of man. The second part concerns the relation of behaviour. In the third one the relation of cognition is considered. The fourth one reveals personal relations following the example of community metaphysical grasp.

The fact that in the book the question of personal relations is being developed does not make the book happens to be a grasp of the man as a person. It is the grasp of the man as a man. The subject of person I took up in the book „On a problem of person” (Warsaw PAX 1974).

The book „Man and his relations”, which I put forward to Readers, is just to serve a building of Thomistic metaphysics of man as a man;

the metaphysics more simple and more consistent than suggestions we can reach, also stick to the man in this that is and what is as a being.

PRZYPISY

ROZDZIAŁ 1

- 1 B.Gilson, Tomizm, tłum. J.Rybałt, PAX, Warszawa 1960, 230-247.
- 3 Np. R.Ingarden, A.Paszewski, W.Granat. W związku z tym, a także na temat budowy ciała ludzkiego por. w tej książce rozdział pt. Aktualne w Polsce koncepcje człowieka.
- 4 E.Gilson, ibidem 242.
- 5 Por. M.Gogacz, Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia, „*Studia Philosophiae Christianae*” 18(1982)1, 129-151.
- 6 M.Gogacz, Filozofia jako wyrażone rozumienie realności, „*Roczniki Filozoficzne*” 27(1979)1, 113-120.
- 7 Por. M.Gogacz, Zawartość problemowa traktatu „*De ente et easentia*” Tomasza z Akwinu, W: *Opera philosophorum Medii Aevi*. t. 1; *Studia wokół problemu esse*, ATK, Warszawa 1976, 75-75.
- 8 Rozwijam to zagadnienie w rozdziale pt. „Prawdziwy świat człowieka”.
- 9 Opieram się na ujęciu M.A.Krapca, *Metafizyka*, KUL, Lublin 1978, 329-337.
- 10 Szerzej na temat urealniania przez stwarzanie i zapoczątkowanie o-raz na temat aktualizowania por. M.Gogacz, *Istnieć i poznawać*, PAX, Warszawa 1976, 92-112.
- 11 Por. M.Gogacz, Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej, W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, dzieło zbiorowe pod red. Bp B. Bejze, ATK, Warszawa 1978, 120-148.

ROZDZIAŁ 2

1. Nazwy wartości takie, jak jedność, prawda, dobro, piękno, są identyczne z nazwami własności transcendentálnych. Używając tych nazw, trzeba odróżniać ujęcia transcendentálne od ujęć aksjologicznych. Por. na ten temat rozdział o transcendentálnych i aksjologicznych przymiotach Boga w artykule pt. Filozoficzne koncepcje istoty Boga, W: *Y kierunku Boga*, ATK. Warszawa 1982, 21-49.
- 2 Pozwoliłem sobie na sformułowanie definicji wartości w języku łacińskim, aby ułatwić studentom porównanie z definicjami niektórych transcendentálników, jak np. *verum est adaequatio rei et intellectus*, *bonum est quod orania appetunt*, *pulchrum est quod visum placet*.
3. Informacje o poszerzaniu etyki tomistycznej przez refleks.1® nad działaniem oraz o budowaniu etyki opartej na doświadczeniu osobowej godności człowieka, ujętej w perspektywie Objawienia, powtarzam za aktualnymi sprawozdaniami, opublikowanymi w czasopiśmie „*Słowo Powszechne*” 33(1980) nr 27, wyd. A, s.5, z dn. 5.11.
4. Por. M.Gogacz, *Służyć człowiekowi i Bogu*, W: Jan Paweł II Papież *Pielgrzym*, Warszawa 1980, VI-VIII.

5. Ks, Arcyb J.Glemp, Droga Ewangelii do ludzi (homilia wygłoszona w Gnieźnie 13.09.1981); „Słowo Powszechne” 35(1901) nr 185, wyd. A, z dn. 15. IX.

ROZDZIAŁ 4

1.T.Czeżowski, Jak rozumieć „sens życia”. W: Odczyty filozoficzne, Toruń 1958, s.229-235.

2.J.Kuczyński, Filozofia życia, Warszawa 1965, s.18,

3 Na temat osoby por, M.Gogacz, Wokół problemu osoby, PAX, Warszawa 1974, passim.

4.Rozważania nad problemem kryzysu małżeństwa por, w książce: M.Gogacz, Błędy brata Ryszarda, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1975, 128-135. Religijne i ascetyczne ujęcie małżeństwa por, w książce: M.Gogacz, Idę śpiewając Ciebie, Wyd, Sióstr Loretanek, Warszawa 1977, 143-173.

5.Szersze ujęcie zagadnienia rodziców jako przyczyn celowych istoty ludzkiego ciała oraz psychiki dziecka por. w rozdziale pt. Rozwinięcie teorii wewnętrznych i zewnętrznych przyczyn człowieka.

6. B.Wytrykowska, Analiza ontycznej struktury rodziny na podstawie arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa, maszynopis z r, 1977. 6,

7 Tamże, 116.

8 Tamże, 119.

9 Tamże, 102.

10 Tamże, 113.

11 Tamże, 110.

12 Tamże, 118.

13 Tamże, 102.

14 Tamże. 111.

15. Inne akcenty w problemie rodziny por. w książce: M.Gogacz, On ma wzrastać, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1975 . 207-208 i 379-380.

16. Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse nanoś, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Joannis Saresberensis Metalogicus III, 4, PL 199, 900.

17.J.Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. Z.Włodkowska, Znak, Kraków 1966, 29.

18 J.Pieper, 76-78, por. także 39-30.

19. Cytuję za M.D. Chenu, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. H.Rosnerowa, ATK, Warszawa 1974, 78.

20. Cytuję za M.D. Chenu, Wstęp, 79.

21. K.Szempliński, Z życia ATK, „Kierunki” 23(1978) nr 51, z dn. 17. XII.