

MIECZYŚLAW GOGACZ

KU ETYCE CHRONIENIA OSÓB

(WOKÓŁ PODSTAW ETYKI)

Edycja internetowa wydania pierwszego

Warszawa 1991

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

WSTĘP	3
1. TEORIOPOZNAWCZA I METAFIZYCZNA IDENTYFIKACJA CZŁOWIEKA JAKO CZŁOWIEKA ORAZ JAKO OSOBY	8
2. OSOBA JAKO BYT JEDNOSTKOWY (ROZWINIĘCIE TEMATU OSOBY)	19
3. CZŁOWIEK – OSOBA – RELACJE (ROZWINIĘCIE TEMATU RELACJI OSOBOWYCH)	36
4. FILOZOFIA BYTU JAKO PODSTAWA MYŚLI I ETYKI SPOŁECZNEJ	47
5. PROBLEMY SPOŁECZNE	56
6. ZŁO I DOBRO	59
7. HUMANIZACJA KULTURY	76
8. WARTOŚCI OSOBOWE W KULTURZE	81
9. UWAGI DO TEMATU WARTOŚCI	94
10. OSOBA I KULTURA	106
11. ETYKA NIEPEŁNOSPRAWNYCH	122
12. PRACA DUSZPASTERSKA CZYNNIKIEM KSZTAŁTOWANIA ETYKI ZAWODOWEJ	129
13. SENS ŻYCIA I WSPÓLNOTA	139
14. FILOZOFICZNA IDENTYFIKACJA GODNOŚCI OSOBY	148
15. PRAWDA PODSTAWĄ ETYKI	171
16. STRUKTURA ETYKI	178
17. SUMIENIE, KONTEMPLACJA, MĄDROŚĆ	182
ZAKOŃCZENIE	188

WSTĘP

Niektóre zagadnienia moralne, jak na przykład problem odpowiedzialności, były przedmiotem moich ujęć filozoficznych i stały się nawet tematami osobnych artykułów. Rozważane z pozycji metafizyki, a więc z pozycji pytania, czym coś jest i że jest, na przykład, czym jest odpowiedzialność, kierowały do tematu relacji, a z kolei do podmiotu relacji - do człowieka. Identyfikacja bytowej struktury człowieka poprzez własności, przejawiające istnienie oraz przejawiające istotę, identyfikacja bytowej struktury relacji, uwybraźniły różnicę między pryncypiami bytowania a pryncypiami postępowania. Odpowiedzialność jest właśnie odmianą postępowania. Pryncypia bytowania jako wewnętrzne lub zewnętrzne przyczyny bytów ustanawiają byt w tym, że jest i czym jest. Ustanawiają też postępowanie w tym, że ono bytuje i w tym, czym jest, na przykład odpowiedzialnością. Jednak to zidentyfikowanie bytowej struktury odpowiedzialności nie dostarczało odpowiedzi na pytanie, dlaczego podejmuję działania odpowiedzialne, a wśród nich działania chroniące osoby i dobro. Samo postępowanie odpowiedzialne wymaga ponoszenia konsekwencji działań zarówno dobrych, jak i złych. Odpowiedzialność więc nie może być podstawą etyki, skłaniającej do działań tylko dobrych. Odpowiedzialność jest elementem sprawiedliwości, należącej do etyki. Podstawą etyki muszą być pryncypia lub normy, skłaniające do wyboru działań chroniących dobro i osoby. Nie mogą to być pryncypia bytowe, gdyż zawsze współstanowią one byt. Nie może to być na przykład natura człowieka lub własność godności, gdyż istota i człowieka, i godności w związkach z pryncypiami zewnętrznymi (natura) i przypadłość aksjologiczna, wynikająca z porównania dwóch bytów w ich pryncypiach wewnętrznych (godność), mogą być przyczynami bytowania relacji, a nie ich wyboru spośród wielu działań człowieka. Tym pryncypium lub normą wyboru postępowania chroniącego dobro i osoby może być raczej mądrość, wspierana kontemplacją i sumieniem. Rozważanie więc bytowej struktury relacji jako przypadłości człowieka, łączącej podmiot i kres, doprowadziło do tematu podstaw etyki: do norm lub pryncypiów wyboru działań chroniących dobro i osoby.

Po artykułach na niektóre tematy moralne, zacząłem ogłaszać publikacje, dotyczące już wprost podstaw etyki, w takich pracach jak „Blaski i cienie etyki”, „Uwagi do tematu wartości”, „Człowiek i jego relacje”. Temat podstaw etyki wzbogacało rozważanie problemu wartości, kultury, metanoi, sensu życia, humanizmu. Wszystkie te rozważania stanowią materiał, z którego można powoli budować wersję etyki, unikając trudności, wynikających z etyki eudajmonistycznej, deontonomicznej, czy personalistycznej. Do stworzenia tej wersji potrzeba jednak wielu jeszcze analiz.

Wersja etyki chronienia osób jest na etapie rozważania dopiero podstaw etyki. Już jednak w rozważaniu tych podstaw zarysowuje się struktura etyki chronienia osób. Celem książki pt. „Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)” jest właśnie ukazanie Czytelnikowi zarysowywania się etyki chronienia osób, poinformowanie Go, że można zbudować etykę prostą, przekonującą, wynikającą z metafizycznej identyfikacji człowieka, ukazującą postępowanie chroniące dobro, wprowadzające w humanizm i we właściwe środowisko osób, w sensowne życie, uszczęśliwiające więzią miłości i zaufania, nadzieją jako oczekiwaniem miłości i wiary.

Książka stanowi więc informację, że człowiek kieruje się do osób, że drogi naszego postępowania może wyprostować prawda, że kierując się prawdą i łącząc z nią dobro sami zdołamy wybrać postępowanie, chroniące osoby.

Dzielenie się z Czytelnikiem przemyśleniami z etapu badań, dzielenie się projektem, powoduje, że także autor książki uświadomi sobie perspektywy i sposoby pogłębienia rozważanych zagadnień, że w ogarnięciu myślowym zebranych materiałów nabędzie sił, potrzebnych do dalszego, konsekwentnego formułowania zarysowującej się etyki chronienia osób.

Książka jest zespołem w dużej części publikowanych już materiałów. Rozrzucone w postaci artykułów po różnych czasopismach nie gloszą z wystarczającą mocą piękna etyki i godności osób. Zebrane razem wspomagają nadzieję, że można poprzez formułę etyki odnaleźć drogę do osób, trwać w powiązaniach z nimi przez miłość, wiarę i nadzieję, znaleźć się w środowisku i domu, którym dla człowieka są osoby.

W niektórych rozdziałach powtarzają się pewne wątki. Zostawiam je, gdy uwyrażniają nowy aspekt tego samego tematu lub stanowią zasadę konstrukcji

rozdziału. Takim powtarzającym się wątkiem jest temat relacji osobowych, humanizmu, religii, mądrości. Jest to po prostu przedmiot rozważań w tej książce. Nic więc dziwnego, że pojawia się w różnych swych wersjach.

Stanowiące książkę materiały są tak ułożone, by przeprowadziły refleksję Czytelnika od metafizyki, identyfikującej człowieka, do zarysowującej się etyki chronienia osób. Najpierw więc rozważania dotyczą różnicy między teoriopoznawczym a metafizycznym ujęciem człowieka jako człowieka i jako osoby. Z kolei zostaje uwyraźniony i rozwinięty temat osoby, także temat wiążących osoby relacji. W refleksjach tych trzeba zaraz odróżnić relacje wiążące osoby od więzi społecznych, a przy okazji socjologię od etyki, by określić właściwe problemy społeczne, zawsze narażone na błędne lub złe ich rozwiązywanie. Temat zła i dobra wprowadza w problematykę kultury, jej humanizacji, i w problematykę wartości. Problematyka wartości uwyraźnia granice między kulturą i etyką oraz związki między osobą i kulturą. Szczegółowe postaci etyki, na przykład etyki niepełnosprawnych i etyki zawodowej, prowadzą do tematu struktury etyki. Temat godności osoby uwyraźnia w tej etyce inną jej wersję. Godność pozwala bowiem odkryć w naszym postępowaniu rolę mądrości, kontemplacji i sumienia jako pryncypiów (zasad), chroniących osoby, ich godność i relacje wiążące osoby.

Czytelnik sam osądzi, czy układ materiałów w książce osiągnął cel: przeprowadzenie refleksji od metafizyki człowieka do etyki chronienia osób.

Tę drogę myślową, wyznaczoną układem materiałów, można bliżej określić podając streszczenie rozwijanej w książce metafizyki człowieka i zarysowującej się etyki. A streszczenie to może ułatwić Czytelnikowi skupienie uwagi na wątkach, które w szerzej uprawianej analizie stanowią ważny dla etyki zespół problemów, uzasadniających wyznaczające etykę pryncypia i może ułatwić rozważenie proponowanej wersji etyki.

1. Streszczenie ważnych dla etyki twierdzeń metafizyki człowieka

Człowiek jest realnie istniejącym bytem jednostkowym, duchowo-cieleśnym, podmiotującym relacje, wyznaczone przez własności, które posiada on ze względu na swe istnienie i ze względu na swą istotę.

Własności istnieniowe: odrębność, jedność, realność, prawda, dobro, piękno, są podmiotami relacji osobowych. Cechą relacji osobowych jest upodobnienie dwu osób, otwartość, oczekiwanie. Upodobnienie, konstytuowane przez współzyczliwość, wyznaczoną przez spotkanie osób w ich realności, jest naturą relacji miłości. Otwartość, konstytuowana przez współprzebywanie, wyznaczone przez spotkanie osób w ich własności prawdy, jest naturą relacji wiary. Oczekiwanie, wyznaczone spotkaniem w dobru, jest nadzieją jako potrzebą trwania w miłości i wierze.

Własności istotowe: intelekt i wola w poziomie duszy, a rozciągłość, jakości, wymiary w poziomie ciała, są podmiotami relacji jako działań chroniących relacje osobowe w ich trwaniu.

Trwanie relacji, ich bytowy stan trwania, jest czymś, czego potrzebujemy, co cenimy. Jest wartością. Wartość więc jest trwaniem relacji osobowych. Jest tym, że trwają relacje osobowe, gdy chronimy je poznaniem i decyzją. Chronimy bezpośrednio relacje osobowe, a pośrednio przez chronienie tych relacji chronimy ich podmioty: realność, prawdę, dobro, istnienie.

2. Streszczenie etyki chronienia osób

W świetle tak ujętej metafizyki człowieka zadaniem i celem człowieka, jego sensownym życiem, jego etyką, staje się chronienie trwania relacji osobowych jako podstawowego środowiska osób.

Zadaniem i celem etyki staje się chronienie trwania relacji osobowych i osób.

Przedmiotem etyki są pryncypia (zasady, normy) wyboru działań chroniących relacje osobowe i osoby.

Etyka ze względu na swój przedmiot jest nauką o pryncypiach wyboru działań chroniących relacje osobowe i osoby.

Pryncypia wyboru postępowania, chroniącego osoby i ich powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję, to mądrość, kontemplacja i sumienie. Mądrość jako scalanie w nas prawdy i dobra wskazuje na działania chroniące osoby. Kontemplacja, która jest świadczeniem o trwaniu relacji osobowych, sprzyja namysłowi, potrzebnemu intelektowi, by określił w prawdzie i dobru działania chroniące osoby. Sumienie kieruje nas do dobra, które mądrość musi zidentyfikować i wybrać jako dobro dla nas. Tym

dobrem dla nas, a więc wartością, jest trwanie miłości, wiary i nadziei, a przede wszystkim trwanie osób.

Chronienie relacji osobowych i osób działaniami intelektu i woli wymaga najpierw właściwej kultury intelektu i woli, sprawności identyfikowania człowieka i jego pierwotnych relacji, z kolei sprawności podjęcia i realizowania przez decyzje ujęć prawdziwych. Uzyskiwanie tych sprawności to metanoia.

Intelekt, umiejący rozpoznawać prawdę, i wola, trafnie kierująca się do dobra, chronią prawdę i dobro, a zarazem ich podstawę, którą jest istnienie człowieka. Takie działania stanowią humanizm.

Metanoia i humanizm, kultura i sens życia są działaniami etyki.

Ta etyka sytuuje nas w środowisku osób. Ukazuje sposoby trwania w miłości, wierze i nadziei, które są właśnie pierwotnymi i wyjściowymi relacjami osobowymi. Dotyczy bezpośrednio nas powodując metanoję i humanizm. Ukazuje mądrość jako pryncypium podejmowania działań moralnych, to znaczy wiernych miłości, wierze i nadziei. Wprowadza nas we współobecność z osobami. Ta współobecność jest skutkiem podtrzymywania w trwaniu relacji osobowych. W naszej trosce o współobecność spełnia się ciekawy sens życia. Szerokim terenem jego realizowania jest kultura.

Dodajmy już tylko, że przedmiotem metafizyki jest zawsze istnieniowa strona substancji, przypadłości, relacji, działań; także działań chroniących, czyli postępowania, nawet wartości. Metafizyka identyfikuje pryncypia bytowania.

Przedmiotem etyki są pryncypia wyboru spośród wielu działań tych tylko działań, które chronią osoby, dobro, prawdę, istnienie. Etyka identyfikuje pryncypia postępowania.

1. TEORIOPOZNAWCZA I METAFIZYCZNA

IDENTYFIKACJA CZŁOWIEKA JAKO CZŁOWIEKA ORAZ JAKO OSOBY

1. Identyfikacja jest rozpoznaniem tego, czym coś jest i że jest. Przedmiotem takiej identyfikacji są realne byty jednostkowe, ich własności i wsparte na własnościach relacje.

Wynikiem takiej identyfikacji jest zespół zadań, stanowiących metafizykę jako filozofię bytu.

Metafizyka więc ustala, czym są realne byty jednostkowe, takie jak człowiek, zwierzę, rośliny, czym są na przykład w człowieku własności, takie jak realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, intelekt, wola, rozciągłość, jakości, wymiary, ponadto, czym są relacje, takie jak miłość, wiara, nadzieja, poznanie, decyzje, uczucia, emocje, doznania zmysłowe. Metafizyka ustala właśnie, czym to jest i że jest.

2. Poznanie, które nas tu interesuje, jest najpierw przedmiotem metafizyki, gdy ustalamy, czym ono jest i że jest. Identyfikujemy je właśnie jako realną relację, wspartą w człowieku na własności intelektu i władzach zmysłowych jako kresach relacji. Tę relację podmiotuje i nadaje władzom poznawczym, zmysłom i intelektowi, poznawany przedmiot.

Poznanie może być z kolei przedmiotem teorii poznania, gdy ustalamy, jak przebiega proces nabywanej wiedzy przez zmysły i intelekt o tym czymś, co istniejąc oddziałuje na nas i powoduje recepcję tego, czym jest i że jest.

Metafizyka bada wewnętrzną, bytową zawartość wszystkiego, co jest, zarówno bytów jednostkowych, jak i ich relacji, podmiotowanych przez własności, także relacji poznania.

Teoria poznania natomiast bada tylko relację poznania i tylko od tej strony, jak przebiega proces nabywania wiedzy. Okaże się, że wiedza może być wyliczeniem poznawanych „części” bytu, ujęciem jego podobieństw i różnic, a przede wszystkim rozumieniem.

Typowe dla teorii poznania pytanie o to, jak przebiega proces nabywania wiedzy poprzez relację poznania, nie uprawnia do identyfikacji poznania jako bytującej relacji. Uprawnia tylko do charakteryzowania przebiegu informacji od strony bytu poprzez władze zmysłowe do intelektu.

Teoria poznania nie jest i nie może stać się metafizyką. Nie identyfikuje poznania jako poznania. Bada proces nabywania wiedzy o bytach samodzielnych, także o niesamodzielnych bytowo własnościach i relacjach. Nie ustala nawet kierunku relacji poznania. To jeszcze w metafizyce rozstrzyga się budowę relacji. O budowie relacji decyduje jej podmiot i kres.

Relacja poznania jest podmiotowana, czyli wyznaczona przez poznawaną rzecz. Kresem tej relacji jest intelekt możliwościowy.

3. Teoria poznania bada samodzielnie, „jak” przebiega proces nabywania wiedzy, zależy jednak od wcześniejszych rozstrzygnięć metafizycznych.

Te rozstrzygnięcia decydują, że w problemie poznania funkcjonują dwie metafizyki:

a) Podmiotem relacji poznania są rzeczy poznawane, a kresem relacji są władze poznawcze.

b) Podmiotem relacji poznania są władze poznawcze, głównie intelekt, kresem tej relacji są rzeczy poznawane.

Te dwie metafizyczne identyfikacje struktury relacji poznania powodują, że teoria poznania jest albo realistyczna (poznanie ma źródło w rzeczach), albo idealistyczna (poznanie ma źródło we władzach poznawczych, głównie w intelekcie). Historia teorii poznania ukazuje odmiany tych dwu teorii struktury poznania. Wiemy także, dlaczego teoria poznania staje się realistyczna lub idealistyczna. Gdy bowiem ujmujemy istotę bytów tylko jako *quidditas*, powstaje idealizm. Gdy ujmujemy tę istotę jako *subsystencję*, powstaje realizm.

Quidditas to konieczne elementy istoty, na przykład forma i materia. Wśród tych koniecznych elementów istoty nie ma istnienia. Jeżeli więc rzecz poznawana istnieje, to wobec tego poznający intelekt uczynił *quidditas* czymś realnym. Taka odpowiedź jest idealizmem teoriopoznawczym. Według tej odpowiedzi intelekt tworzy realność tego,

co poznaje. To, co poznawane, urealnia się w trakcie procesu poznawania. Poznanie więc tworzy to, co poznaje. Poznanie staje się urealnieniem rzeczy, co jest absurdem.

Subsystencja to oprócz koniecznych elementów istoty także jej realność. Towarzyszy istocie, jest obok niej. Jako przejaw istnienia, wskazuje, że oprócz istoty jest w bycie istnienie. Rzeczy więc najpierw istnieją, a potem są. poznawane. Takie ujęcie jest realizmem teoriopoznawczym. Według tego ujęcia intelekt nie tworzy realności tego, co poznaje. Zastaje realność w poznawanej rzeczy.

Odróżnienie w poznawaniu *quidditas* i *subsystencji* wskazuje, że każdą analizę teoriopoznawczą, także zresztą metafizyczną, można uprawiać historycznie i heurystycznie.

Analiza historyczna teorii poznania, to ukazywanie w dziejach filozofii formułowania i przekształceń problemu poznania, by w tym tle usprawiedliwić dziś proponowaną formułę teorii poznania.

Analiza heurystyczna teorii poznania, to, w oparciu o dane historyczne, odtworzenie procesu nabywania wiedzy poprzez rację poznawania, zapoczątkowaną lub nadaną przez poznawaną rzecz.

4. W analizie historycznej zarysujmy krótko najpierw idealistyczną tradycję teorii poznania.

Platon uznał, że źródłem i początkiem procesu poznawania jest pamięć, tożsama z intelektem. W pamięci człowieka są zawarte recepcje kiedyś oglądanych idei. Otaczające nas, podobne do nas odbitki, oddziałując na nas powodują przypominanie sobie idei. Pamięć jest więc absolutem wiedzy, częściowo sobie przez nas przypominanej.

Neoplatonicy dopowiedzieli, że poznanie to swoista *reditio ad seipsum* wiedzy i tego, czym są rzeczy. To, co wiem, wnoszę w rzecz i odbierając to, co wniosłem, rozumiem treść rzeczy. Ponieważ człowiek nie ma wiedzy o całym wszechświecie, Malebranche przypisał Bogu pozycję absolutu wiedzy. W Bogu skupia się wiedza o wszystkim. Ujmując idee w Bogu poznajemy otaczające nas rzeczy. Bóg jest więc pośrednikiem między nami i rzeczą poznawaną. Arabowie uważali, że takim pośrednikiem, nawet autorem naszej wiedzy, jest inteligencja księżycy (*dator*

formarum) i że ta inteligencja jest zarazem kresem, nosicielem naszej wiedzy. Descartes przyznał pojęciu rolę pośrednika między nami i rzeczą poznawaną, odcinając nam kontakt poznawczy z rzeczami. W tradycji pozytywistycznej już tylko między rzeczami i filozofią ustawia się jako pośrednika naukę szczegółową. Kant wrócił do teorii *reditio* głosząc, że dane zmysłowe ujmują się w tkwiące w zmysłach i intelekcie kategorie poznawcze i dzięki temu wiemy, czym jest to, co poznajemy, mimo że nie poznajemy istot rzeczy. Husserl za Kantem przyjął, że poznanie to dostosowanie rzeczy do naszego poznania, upodobnienie przedmiotu i podmiotu, myląc tu poznanie z miłością. Heidegger za Parmenidesem utożsamiał poznawanie z tworzeniem się istot. Utożsamiał teorię poznania z metafizyką.

Taki jest na dzisiaj stan zagadnienia idealistycznej tradycji teorii poznania.

5. W tej samej analizie historycznej zarysujmy teraz także krótko realistyczną tradycję teorii poznania.

Arystoteles uważał, że jeżeli ujmujemy istotę rzeczy poznawanej zmysłowo, to wobec tego z danych zmysłowych - odebranych przez zmysły zewnętrzne i scalonych w *species* zmysłową przez wewnętrzny zmysł wspólny - wyobrażenia tworzy wyobrażenia, przechowywane w wewnętrznym zmyśle pamięci, a intelekt czynny wybiera to, co dotyczy istoty i scala to w *species* umysłową. Ta *species* umysłowa jest poznawczą postacią istoty, którą odbiera intelekt możnościowy. Dokonała się w ten sposób poznawcza recepcja istoty przez intelekt możnościowy, zachowujący się biernie wobec poznawanej rzeczy. Intelekt stał się kresem relacji poznania.

Tomasz z Akwinu powtarza pogląd Arystotelesa, lecz dopowiada, że intelekt możnościowy poprzez relację poznania ujmuje zarówno istotę, jak i istnienie bytu.

J. Maritain uwyrażniając dopowiedzenia Tomasza sądzi, że w czasie, gdy intelekt czynny przygotowuje *species* umysłową istoty, intelekt możnościowy doznaje istnienia poznawanej rzeczy.

E. Gilson uważa, że intelekt możnościowy ujmuje istotę i wyraża ją w pojęciu powszechnym oraz że ujmuje zarazem istnienie i wyraża je w sądzie egzystencjalnym.

M. A. Krąpiec nawiązując do zmysłu konkretnej oceny (*vis cogitativa*), pomijanego w analizie procesu poznania, formułuje teorię, że istota, ujęta poprzez

działanie zewnętrznych i wewnętrznych władz poznawczych, utworzenie *species* zmysłowej, wydobyć z niej przez intelekt czynny *species* umysłowej, że ta istota rozumiana przez intelekt możliwościowy jest w *vis cogitativa* połączona z istnieniem, ujętym przez intelekt możliwościowy. Dzieje się to w ten sposób, że w obrębie *vis cogitativa*, scalającej ujętą istotę z ujętym istnieniem, intelekt możliwościowy rozpoznaje jedność bytu, którego istotę i istnienie rozumie.

W tomizmie konsekwentnym, tworzonym w ATK przez historyków filozofii, wyraźniej korzystamy z tezy, że poszczególne władze poznawcze, jako własności człowieka, są przystosowane do odpowiedniego dla siebie przedmiotu.

a. Intelekt możliwościowy ujmuje więc tylko pryncypia bytów, ich wewnętrzne przyczyny, którymi są istnienie i istota. Gdy nie chwyta tych przedmiotów, nie działa.

b. Intelekt nie ujmuje relacji w ich funkcji łączenia dwu przedmiotów. To działanie łączenia jest właściwe zmysłowi konkretnego osądu (*vis cogitativa*). Zmysł konkretnego osądu ujmuje relacje jest w stanie łączyć to, co podobne (rodzaje) i niepodobne (gatunki identyfikujące rzeczy). Jest więc w stanie tworzyć rodzajowe i gatunkowe scalenia podobnych i niepodobnych elementów rzeczy poznawanych. Zachowuje się podobnie jak intelekt czynny. Nie daje jednak rozumień, lecz pojęcia powszechne.

c. Rozumienie jest ujęciem w poznawanym bycie jedności tego, co istotne i realne, zarazem umiłowaniem tego ujęcia jako *subsystemacji*, a przez zawartą w niej realność umiłowaniem jedności istnienia i istoty.

Rozumienie (*intellectio*) nie jest więc ujęciem (*acceptio*) wszystkiego w rzeczy. Jest ujęciem pryncypiów. Ujęcie wszystkiego wymaga działania także zmysłowych władz poznawczych. A ponieważ ujęcie wszystkiego to zarazem łączenie relacją różnych elementów, dominuje więc w *acceptio*, w tym ujęciu wszystkiego właśnie *vis cogitativa*. Ujęcie całej rzeczy lub pełne ujęcie rzeczy jest jej poznaniem w sensie *acceptio*, a nie w sensie *intellectio*.

d. Rozumienie nie może być, jak chce Heidegger, odnoszeniem rzeczy do celów w horyzoncie sensów. Jest bowiem wtedy tylko porównywaniem (apofatyką), która obok dialektyki stanowi metodę porządkowania wiedzy, a nie poznania. To rozumienie nie może też być aktualizowaniem przedwiedzy w obszarze między pytaniem a

odповідzią, jak chce Gadamer, właściwie prawie dosłownie powtarzający Platona, że poznanie to przypominanie sobie czegoś dzięki zewnętrznym bodźcom. Tym bodźcem jest pytanie. Rozumienie nie może być ponadto odkryciem ukrytego sensu tekstów dzięki kręgowi hermeneutycznemu dla uzyskania wiedzy o sobie, jak chce Ricoeur. Jest to bowiem znowu neoplatoński krąg *reditio*, upowszechniany także w poglądach Rahnera i jego zwolenników.

W tych propozycjach myli się rozumienie z pełnym ujęciem rzeczy i z wiedzą o nich. Myli się *intellectio* z *acceptio*.

e. Są też teorie poznania wykluczające rozumienie i działanie intelektu jako ujęcia pryncypiów. Najwyraźniejszym przykładem jest tu Kant.

Kant uważa poznanie za tworzenie syntez. Porównany z Arystotelesem, przypisuje więc centralną rolę w poznaniu zmysłowej władzy konkretnego osądu. Syntetyzowanie jest przecież łączeniem relacjami doznawanych wrażeń. Wykluczając poznawanie istot rzeczy, Kant usuwa właściwy przedmiot intelektu, właśnie istotę, która jest wewnętrznym pryncypium rzeczy. W jego teorii poznania intelekt, nie mając swego przedmiotu, nie może działać. Kant myli się więc nazywając intelektem ujmowanie wrażeń w kategorie, czyli łączenie wrażeń z kategoriami. To spełnia *vis cogitativa*.

Sam materiał poznawczy, właśnie tylko wrazeniowy, zmusza Kanta do wprowadzenia teorii ujmowania wrażeń w kategorie, pochodzące z władzy poznawczej. Taki jednak proces zachodzi w poznawaniu wytworów jako tworzonych przez człowieka scaleń wcześniej istniejących elementów. Dla tomisty wytwór jest właśnie sumą wcześniej istniejących tworzyw, scalonych wyznaczoną im funkcją. Tę funkcję wyraża u Kanta kategoria.

Poznanie wytworów nie daje rozumienia, wynikającego z ujęcia istoty, gdyż wytwór nie ma swych wewnętrznych pryncypiów. To poznanie daje pojęcie ogólne.

Gdy poznajemy na przykład posąg człowieka, uzyskujemy *species* zmysłową. Ta postać zmysłowa jest obrazem człowieka, podobnym do zawartego w pamięci rodzajowego i gatunkowego pojęcia człowieka. Wtwór, nie zawierający pryncypiów, scalonych w istotę przez jedność, przejawiającą w człowieku jego *esse*, wymaga dołączenia branych z pamięci pojęć. Wymaga użycia wcześniej posiadanych kategorii.

Kantowska teoria poznania, operująca kategoriami wobec addycyjnego zespołu danych poznawczych, czyli wobec *species* zmysłowej, jest jedynie teorią poznania wytworów. Do tego poznania wystarczy działanie *vis cogitativa*. Nie jest potrzebny intelekt. Kantowska teoria poznania jest więc teorią poznania zwierzęcego, a nie ludzkiego.

6. Analiza historyczna teorii poznania uprawnia do wniosku, że poznanie, które ujawnia, iż poznanie dokonuje człowiek, wymaga użycia intelektu. Intelekt ujmuje pryncypia (*esse et essentia*) oraz transcendentalia (np. realność, jedność, odrębność). Gdy człowiek nie ujmuje tych przedmiotów poznania, jego intelekt nie działa. Wynikiem ujęcia tych pryncypiów jest rozumienie.

Rozumienie wskazując, że ujęliśmy pryncypia, jest wobec tego zarazem mową serca. Słowem tej mowy, czyli rozumieniem, jest właśnie ujęcie i umiłowanie jedności pryncypiów: istoty i istnienia (*subsistentia et esse*).

Mowa serca jest podstawą mowy wewnętrznej, wzbogaconej pojęciami rodzajowymi i gatunkowymi. Do uzyskania tych pojęć potrzebne są zewnętrzne i wewnętrzne władze poznawcze zmysłowe, głównie ważna wśród nich *vis cogitativa*. Tę wewnętrzną mowę wyrażamy w mowie zewnętrznej, która polega na znalezieniu dla mowy wewnętrznej wyrażen branych z określonej kultury i czytelnych w tej kulturze.

Wynika z tego, że rozumienie nie jest podporządkowane mowie zewnętrznej i wewnętrznej, co głosił Jan Duns Szkot i co głosi dziś Lévy-Strauss oraz Gadamer.

7. Analiza historyczna realistycznej tradycji teorii poznania jako ujęcia pryncypiów i transcendentaliów doprowadza nas do heurezy rozumień i intelektu, a tym samym do identyfikacji człowieka jako człowieka.

Analiza historyczna ukazuje zarazem głęboką zależność teorii poznania od metafizyki. Nie jest to zależność metodologiczna w tym sensie, że tezy metafizyki są tezami teorii poznania. Zarówno metafizyka, jak i teoria poznania są metodologicznie niezależne i samodzielne. Zależność teorii poznania od metafizyki polega na tym, że teoria poznania rozważa, jak przebiega proces poznania, gdy ten proces jest już zidentyfikowany. Identyfikuje ten proces w tym, czym on jest i że jest, tylko

metafizyka. Temat „jak” nie daje bowiem odpowiedzi na pytanie, czym coś jest i że jest.

Teoria poznania zaczyna się od momentu badania sposobów nabywania wrażeń przez władze zmysłowe, by poprzez wyjaśnienie *species* i działania intelektu czynnego dojść do omówienia rozumienia, które jest w intelekcie możliwościovym skutkiem procesu poznania.

To wyjaśnianie procesu poznania dzieje się w obszarze metafizycznie zidentyfikowanego przedmiotu poznania (rzecz poznawana) i kresu poznania (intelekt możliwościovym). Poza tym obszarem analiza teoriopoznawcza dzieje się w bytowej próżni.

Raz jeszcze zauważmy, że proces poznania jest relacją. Relację identyfikuje się przez określenie jej podmiotu i kresu. Wszelkich identyfikacji dokonuje metafizyka. Teoria poznania ustalając przebieg procesu poznania, by wyjaśnić rozumienie, musi w swych analizach uwzględniać metafizycznie zidentyfikowany podmiot i kres relacji poznania.

Często bada się relację oderwaną od jej podmiotu i kresu, relację samą w sobie. Popełnia się wtedy błąd, który polega na traktowaniu przypadłościowej relacji jako samodzielnego bytu, jako substancji. Błąd ten jest zarazem zanegowaniem zasady nietożsamości dwóch bytów. Na tym błędzie bez oporów tworzą teorię poznania Kant i fenomenologowie, którzy ponadto w tezie, że jest tylko to, co jest czymś dla mnie, powtarzają neoplatońską teorię *reditio*.

Na tym samym błędzie tworzy się od dawna teorię postępowania czyniąc z etyki niedokładną teorię moralności. Staje się ona nauką oderwaną od teorii człowieka, którego postępowanie etyka ma wyjaśniać. Nie ma bowiem postępowania samego w sobie. Nie ma samodzielnie bytujących relacji. Etyka ponadto nie może stać się metafizyką, identyfikującą człowieka z pozycji relacji. Może być odwrotnie. Metafizyczna identyfikacja człowieka pozwala ustalić wiążące go z bytem relacje.

Stwierdźmy więc, że w analizie heurystycznej odtwarzamy proces nabywania wiedzy i głównie uzyskania rozumienia uwzględniając dane historyczne, to znaczy uświadamiając sobie formułowania i przekształcenia problemu poznania, by nie

popęłnić już popełnianych niedokładności lub błędów. Historia filozofii jest bowiem zespołem narzędzi badawczych filozofa.

Badając poznanie jako relację, której nie można oderwać od jej podmiotu i kresu, teoretyk poznania musi wziąć pod uwagę dokonaną w metafizyce identyfikację rzeczy poznawanej i poznającego człowieka.

8. W analizie heurystycznej zarysujmy więc krótko sposoby uzyskiwania twierdzeń o człowieku jako człowieku i jako osobie, by usprawiedliwić realistyczną teorię procesu poznania.

W tradycji platońskiej sposób uzyskiwania twierdzeń metafizycznych, na temat więc, czym coś jest, polegał na uznaniu tego, co bezpośrednio poznajemy za istotę rzeczy. Istotą rzeczy stawały się więc na przykład kształt, kompozycja, jedność.

W tradycji arystotelesowskiej szukano dla tych elementów, które poznajemy, bezpośredniego podłoża. Arystoteles w ten sposób odkrył możliwość i uczynił ją pierwszym tworzywem, które jest w substancji także źródłem form. Uwikłał się w problem wieczności materii i mało przekonującej zależności materii od formy.

Tomasz z Akwinu starannie skorzystał z poglądu, że to, co poznajemy, a raczej to, czego dowiadujemy się poznając byt, jest proporcjonalne do natury władz poznawczych, jest więc proporcjonalne do sposobów poznawania. Tezy o sposobie poznawania nie mogą być tezami o istocie bytów. Uważał zarazem, że poznanie dostarcza nam szerokich informacji o przedmiocie poznawanym. Trzeba tylko wiedzieć, które materiały uczynić pierwszym przedmiotem analizy metafizycznej. Ta wiedza i umiejętność charakteryzują właśnie filozofów. Analiza przypadłości fizycznych, nawet typowo metafizyczna, da w wyniku tylko nauki szczegółowe. Przedmiot bowiem decyduje o typie nauki, a nie wyłącznie metoda. Analiza własności transcendentnych, jak jedność, odrębność, realność, doprowadzi do metafizyki, co wiedział już Platon, a czego nie czuł dobrze Arystoteles. Jednak w analizie nie można wyjść od jedności, jak to zrobił Platon. Ten punkt wyjścia wprowadza w monizm. Trzeba uczynić punktem wyjścia analiz metafizycznych odrębność (*aliquid*) i tym samym ujmującą odrębność zasadę niesprzeczności. Sytuuje nas to w pluralizmie, ujawnianym przez odrębne byty

jednostkowe. Wyniki analiz odrębności trzeba połączyć z informacjami o bycie, dostarczonymi przez wszystkie cztery zasady.

Treść wszystkich pierwszych zasad, gdy zaczniemy analizę od zasady niesprzeczności, staje się zespołem informacji o bycie. By powstała metafizyka, wzbogacamy te informacje tezami, wynikającymi z analiz bardziej szczegółowych, na przykład z ujęcia istoty jako *quidditas* lub jako *subsystemy*.

Zasada niesprzeczności informuje o odrębności bytów. Zasada tożsamości ukazuje, że to, co odrębne, jest czymś w sobie, że wobec tego zawiera rację swej tożsamości, swoistą faktyczność, akt, który Arystoteles nazwał formą. Zasada racji dostatecznej ujawnia, że byt zawiera wszystko to, czym jest i że to wszystko będąc bytem jest realne. Zasada wyłączonego środka mówi o tym, że ta wewnętrzna zawartość bytu jest osobna, niepowtarzalna, że nie jest etapem procesu, lecz właśnie czymś w sobie, aktem w warunkach, które ten akt czynią czymś w jednostkowym bycie.

Pierwsze zasady informują nas więc, że byt jednostkowy jest odrębny, wewnętrznie ukonstituowany z tego, czym jest, że jest realny i niepowtarzalny. Taki jest każdy byt, ujmowany przez nas w naszym poznaniu, taki jest więc także człowiek.

Człowiek jest bytem odrębnym, wewnętrznie ukonstituowanym z tego, czym jest dzięki identyfikującemu go aktowi, jest realny, osobny, niepowtarzalny.

Porządkując te informacje, czerpane z pierwszych zasad, dzięki doświadczeniu nabytemu w studiowaniu historii filozofii, poddajemy szczegółowej analizie głównie realność i osobność.

Realność, towarzysząca *quidditas*, gdyż nie należąca do istoty człowieka, ujęta obok *quidditas* w *subsystemy* jako istocie konkretnej, wskazuje, że obok tej istoty znajduje się istnienie, z którym wiąże istotę realność jako przeciw własność transcendentalna bytu. Tam, gdzie jest realność, jest także akt istnienia, który w danym bycie udziela realności istocie.

Odkrywamy więc, że człowiek jest istnieniem i istotą.

Odkrywamy z kolei, że w tej istocie akt istnienia zaktualizował formę i materię pod wpływem zewnętrznych wobec człowieka przyczyn celowych. Posiadanie formy, którą jednostkuje sfera intelektualna, będąca możliwością, i posiadanie materii, czynią człowieka człowiekiem.

Osobność prowadzi do tezy o samowystarczalności w człowieku aktu istnienia i aktualizowanej w istocie intelektualności jako czynników, decydujących o nieprzekazywalności tego, co osobne. Samowystarczalna osobność, aktualizowana przez akt istnienia, wyrażająca się zarazem w intelektualności, czyni człowieka osobą.

Osoba to akt istnienia, aktualizujący w istocie intelektualność. Ta intelektualność jest w człowieku na sposób pryncypium i skutku. W Bogu jest ona na sposób tylko pryncypium.

Każda osoba, konstytuowana najpierw przez akt istnienia, przejawia to istnienie we własnościach transcendentalnych. Nawet szerzej, każdy byt przejawia swe istnienie we własnościach transcendentalnych. Te własności są podmiotem relacji. Wtedy jednak, gdy wspiera je w trwaniu działanie intelektu i woli, relacje te wiążą osoby miłością, wiarą i nadzieją. Wiążąc osoby ludzkie sytuują je w humanizmie. Wiążąc ludzi z Bogiem sytuują człowieka w religii.

9. Podsumowując rozważania stwierdźmy, że identyfikujemy człowieka jako człowieka odkrywając w samodzielnym bycie rozumienia, które ujawniają intelekt. Intelekt jako własność istoty człowieka jest władzą poznawczą, ujmującą pryncypia i transcendentalia. Własności transcendentalne pozwalają z kolei, wskazując na akt istnienia, zidentyfikować człowieka jako osobę, która nawiązuje relację miłości, wiary i nadziei z ludźmi i z Bogiem.

Stwierdzenie więc o danym bycie, że ukazuje rozumienia, że posiada intelekt, że ujmuje pryncypia i transcendentalia (zarazem je posiadając jako swe osobowe wyposażenie, urealnione przez współstanowiący go razem z istotą akt istnienia), stwierdzenie też, że ten byt zarazem kocha, wierzy i oczekuje trwania w miłości i wierze, że wiąże się z ludźmi w humanizmie, a z Bogiem w religii, jest teoriopoznawczym i metafizycznym zidentyfikowaniem człowieka jako człowieka i jako osoby.

2. OSOBA JAKO BYT JEDNOSTKOWY

(rozwinięcie tematu osoby)

1. Usprawiedliwienie postępowania badawczego w identyfikowaniu osoby jako bytu jednostkowego

1) Postępowanie badawcze historyka metafizyki.

Historyk filozofii jest zobowiązany do przedstawienia zawartych w tekstach poglądów zgodnie z tymi tekstami.

Nie jest to łatwe, gdy przedstawia on te poglądy ze swego punktu widzenia i w świetle przez siebie rozumianej rzeczywistości. Nie może zresztą inaczej pracować. Wtedy jednak nie jest wierny tekstom.

Stara szkoła historyczna, głównie niemiecka, radziła w tym wypadku posługiwanie się ekscerptami, co dawało w wyniku werbalne streszczenia.

Paryska szkoła *Annales* opierała swoje prezentacje badanych poglądów na szerszym niż tekst kontekście, co dawało w wyniku interpretację lub parafrazę treści tekstów.

E. Gilson polecał odszukanie punktu widzenia badanego autora i jego teorii bytu. Można było wtedy przedstawić treść tekstu zgodnie z tekstami. Pozostawała jednak trudność: prezentowane poglądy zgodnie z tekstami nie zawsze były zgodne z prawdą i zasadą niesprzeczności. Bez wyjaśnień podawano np., że według Descartes'a cała substancja jest rozciągłością, myśleniem albo nieskończonością. Znaczący to przecież, że atrybut lub przypadłość, wymagające podmiotu, są zarazem tym podmiotem, co narusza zasadę niesprzeczności. Nie podawało się też, że Kant w swym punkcie wyjścia także narusza zasadę niesprzeczności traktując podmiotowany proces poznania jako sam w sobie i głosząc zarazem, że rzecz w sobie jest niepoznawalna.

Silnie oddziałująca - nawet na wymienione szkoły historyczne - tendencja pozytywistyczna nie dopuszczała brania pod uwagę prawdziwości poglądów i ich zgodności z zasadą niesprzeczności, nazywając to niedopuszczalną oceną.

Historyk metafizyki, to znaczy historyk zapisów rozumienia rzeczywistości w tym, że ona jest i czym jest, zestawiając różne metafizyki lub je porównując widzi niezgodność zapisanych rozumień i ich niezgodność z tym, że coś jest i czym jest. Nabył bowiem w trakcie studiów przekonania, że przedmiotem metafizyki musi być sama rzeczywistość w jej prawdzie. Chodzi tu o to, że analiza przypadłości fizycznych daje odpowiedzi stanowiące nauki szczegółowe, analiza procesu poznania - teorię poznania i że dopiero analiza własności metafizycznych, takich jak odrębność (*aliquid*), realność (*res*), jedność (*unum*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*) tworzy metafizykę. Historyk metafizyki wie także, że tych własności nie można uznać za istotę bytu, co zrobił Platon, Plotyn, Pseudo-Dionizy. Uważali oni byt za jedność, prawdę, dobro. Własności jednak nie stają się zarazem dla siebie podmiotem. Arystoteles ten podmiot rozpoznał jako akt i możliwość, a Tomasz z Akwinu po dyskusjach z Awicenną, neoplatonikami i samym Arystotelesem, zidentyfikował akt jako istnienie, a możliwość jako istotę. Zwróciło to uwagę, że przedmiotem metafizyki może być tylko byt jednostkowy odrębny i realny, którego analiza polega na rozpoznaniu stanowiących go *archai*, będących przyczynami wewnętrznymi. Metafizyk więc rozpoczyna swe badania od przyczyn wewnętrznych bytu, a nie od zewnętrznych. Zawsze też szuka przyczyn lub pryncypiów tego, że coś jest i czym jest. Wie ponadto, że skupiwszy uwagę przede wszystkim na własności odrębności, odkryje pierwsze zasady bytowania i pluralizm bytów. Wie także, że rozpoczęcie analizy od jedności zmusi go do izolowania bytów jak w filozofii Leibniza, a rozpoczęcie tej analizy od realności nie doprowadzi go do istnienia, gdyż realność jako własność bytu, a zarazem własność istoty, stanowiącej właściwy przedmiot intelektu, może być uznana za skutek przyczynowania ze strony intelektu, co wprowadza w idealizm, a tym samym cały problem istnienia sytuuje w teorii poznania usuwając go z metafizyki. Dzieje się tak, gdy istotę ujmuje się jako *quidditas*, a nie jako *subsystencję*.

Quidditas to istota ujęta w tym, co ją stanowi. To, co ją stanowi, nie różni się od tego, co orzeka o niej intelekt. Wśród tego, co ją stanowi, nie zawiera się istnienie. Jej więc istnienie intelekt przypisuje swej mocy poznawczego rozświetlenia istoty.

Subsystencja to istota ujęta w tym, co ją stanowi, lecz zarazem łącznie ze śladami związanych z nią innych elementów bytu: są w niej ślady powiązań z

przypadłościami i jest w niej ślad, nazywany realnością, który nie musi wskazywać na intelekt, lecz na towarzyszące istocie istnienie, bez którego istota jest niebytem. Niebyt jest niepoznawalny. Jeżeli istota jest poznawalna, to jej realność ma przyczynę w istnieniu, a nie w intelekcie, który stwarzałby to, co poznaje. Inaczej mówiąc, *subsystemcja* to istota kompletna, obejmująca skutki swych wewnętrznych i zewnętrznych pryncypiów.

Do zidentyfikowania istnienia w bycie jednostkowym prowadzi więc *subsystemcja* i odczytana w bycie zasada racji bytu, nazywana zasadą, racji dostatecznej. Nauczywszy się tego wszystkiego historyk metafizyki musi to uwzględnić w odpowiedzialnym wykładzie. A uwzględniając tę wiedzę lub doświadczenie intelektualne, myśli już metafizyką. Tomasza z Akwinu, gdyż wszystkie te doprecyzowania zaproponował właśnie św. Tomasz.

Myślenie metafizyką św. Tomasza to identyfikowanie w bytach jednostkowych tego, że są i czym są, jako istnienia i istoty, pełniących w bycie rolę przyczyn wewnętrznych, od których należy zacząć analizę metafizyczną. Prowadzi do niej, do ujęcia wewnętrznej zawartości bytu, badanie odrębności, co pozwala rozpoznać pluralizm bytów i uznać za pierwsze zdanie metafizyki zasadę niesprzeczności, wspomaganej innymi pierwszymi zasadami. Treść pierwszych zasad wyznacza problematykę metafizyki: że byt jednostkowy nie jest drugim bytem, że wobec tego zawiera w sobie to, co go stanowi, że ta zawartość jest realna i że nie jest częścią, procesu.

Metafizyki więc nie wyczerpuje problematyka jedności i dobra, a taką problematyką wypełniał metafizykę Platon, Plotyn, Pseudo-Dionizy. Nie wyczerpuje też metafizyki problematyka kosmosu, a tę problematykę uważał za metafizykę głównie Awicenna i wszystkie monizmy. Do problemu procesów i relacji sprowadzają metafizykę za neoplatonizmem nauki przyrodnicze, egzystencjalizm (przeżycie), fenomenologia (poznanie). Według Awicenny, Henryka z Gandawy, strukturalizmu, metafizykę stanowi problematyka myślenia. Według Kanta i szkoły analitycznej zastępuje metafizykę etyka, a w mej problematyka postępowania.

I dodajmy, że historyk metafizyki jest więc zobowiązany do przedstawiania poglądów, zawartych w tekstach, zgodnie z tymi tekstami, to znaczy zgodnie z

dokonanymi już przemyśleniami lub w konsultacji z nimi, zarazem jednak zgodnie z prawdą i zasadą niesprzeczności, które strzegą ujęć zgodnych z rzeczywistością. Zgodnie więc z tekstami i zgodnie z rzeczywistością proponuje się tu identyfikowanie osoby jako bytu jednostkowego.

To identyfikowanie, wsparte na rozumieniu odrębności bytu, polega właśnie na ukazywaniu w bycie jednostkowym stanowiących go przyczyn wewnętrznych, a nie na podporządkowaniu bytu utworzonym wcześniej pojęciom. Identyfikowanie jest to więc ujęcie w bycie tego, dzięki czemu i czym jest ten byt, ujęcie od strony jego bytowania, a nie z pozycji przyczyn zewnętrznych, takich jak inny byt, cel lub poznanie.

Identyfikowanie bytu z pozycji analizy treści poznanych jest także analizowaniem go od strony przyczyn zewnętrznych, dostępnych przez relację, wiążącą tę przyczynę ze skutkiem, co czyni przedmiotem analizy tylko tę relację.

Identyfikowanie, właściwe metafizyce, to zgodnie z zasadą niesprzeczności wskazywanie na te *archai* bytu jednostkowego, które sprawiają, że on jest i czym jest. Uzyskujemy tę identyfikację wykluczając z metafizyki zdania, które negują istnienie lub naruszają zasadę niesprzeczności.

A rozumienie nie polega na wytworzeniu lub posiadaniu pojęcia, lecz na tym, że zgodnie z poznawanym bytem umiemy wskazać na treści stanowiące tylko ten byt, na te, które go stanowiąc właśnie w nim dominują i na te, które są do nich podobne w innych bytach. Inaczej mówiąc, jest to ujęcie przyczyn odrębności bytu jednostkowego, skutek zidentyfikowania *archai*, stanowiących ten byt.¹

2) Terminologia tematu osoby jako bytu

Rozumiejąc i identyfikując to, że byt jednostkowy jest i czym jest, musimy najpierw zauważyć, że bytem jest zawsze odrębna, o wewnętrznej jedności, realna kompozycja *archai*, stanowiących tylko ten byt. Ze względu na tę niepowtarzalność *archai* nazywamy go bytem w sobie (*ens in se*), a zarazem bytem dzięki sobie (*ens per se*). Znaczy to, że nie stanowi go żaden element innego bytu (*in se*) i że to, co go stanowi, jest wystarczającym powodem tego, że jest i czym jest (*per se*). Nie znaczy to,

¹ Sygnalizowane tu zagadnienia są szerzej ujęte w dwu artykułach: „Filozoficzne koncepcje istoty Boga” i „Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu”. Artykuły są opublikowane w pracy zbiorowej pt. „W kierunku Boga”, Warszawa 1982, 21-49 i 59-81.

oczywiście, że jest bytem bez przyczyn zewnętrznych (*a se*). Owszem, analiza relacji między przyczynami wewnętrznymi, między istnieniem i istotą bytu, kieruje metafizyka do przyczyn zewnętrznych. Wykrywa on pierwszą przyczynę sprawczą istnienia. Jest tą przyczyną sprawczą byt, który jest samym Istnieniem (*ens a se*). Wykrywa także przyczyny celowe, które są bytami przygodnymi i powodują ukonstytuowanie się możliwości, aktualizowanej przez istnienie stworzone, w tę niepowtarzalną istotę. Chodzi tylko o to, żeby metafizyk nie rozpoczynał analizy od przyczyn zewnętrznych, gdyż - powtórzmy - nie pozwala to na zidentyfikowanie przyczyn wewnętrznych bytu, a tylko na uznanie za byt jego relacji do przyczyny zewnętrznej.

Wyrażenia *ens in se* oraz *ens per se* wskazują na status wewnętrznej zawartości bytu, na status jego przyczyn wewnętrznych.

Według Tomasza z Akwinu ten status wewnętrznych przyczyn bytu określają też inne terminy, a mianowicie jednostkowość, osobność lub inność, pojedynczość (*individuum, particulare, singulare*).

Byt jednostkowy (*individuum*) to byt o wewnętrznej jedności, różny od innych bytów², odrębny.

Tę odrębność, jako znak bytu jednostkowego, św. Tomasz wielokrotnie akcentuje. Dodajmy, że wiąże się to z podkreśloną tu tezą o rozpoczęciu analizy metafizycznej od transcendentalnej własności odrębności (*aliquid*) i o wyrażającej tę odrębność zasadzie niesprzeczności.

Tomasz z Akwinu dodaje, że byt jednostkowy, a więc byt o wewnętrznej jedności, odrębny, jest tym samym nieprzekazywalny (*incommunicabile*).³

Gdy jest to byt, który w swej istocie zawiera materię, wtedy ta materia jest w nim racją jego jednostkowości. Gdy nie zawiera w swej istocie materii, a tylko formę, ta forma jest racją jednostkowości jako możność wobec aktu istnienia. Zawsze bowiem jednostkuje możność: materia jest możnością wobec formy jako aktu w obrębie istoty, forma jest możnością wobec istnienia jako aktu w obrębie bytu.

Byt jednostkowy jest więc zawsze bytem w akcie (*in actu*) i zarazem czymś w sobie (*in se*). Zawsze wobec tego musi być substancją.

² „Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum”. Tomasz z Akwinu I, 29, 4, c.

³ Por. Tomasz z Akwinu I, 13, 9, c.

Byt osobny, inny niż pozostałe byty (*particulare*) to byt skomponowany ze skutków pryncypiów wewnętrznych i zewnętrznych, determinujących tylko ten byt. Wśród tych pryncypiów są także przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne. Niepowtarzalność, gwarantowana osobnością istnienia i istoty, wskazuje, że ten byt jednostkowy jest osobny dzięki tylko jemu właściwym skutkom pryncypiów. Inaczej mówiąc, jest inny niż pozostałe byty, gdyż cały zespół determinujących go pryncypiów wywołał tylko te niepowtarzalne skutki, które go stanowią.

Byt pojedynczy (*singulare*) to byt jednostkowy i osobny, numerycznie różny od pozostałych bytów.

Jednostkowość, osobność lub inność i pojedynczość wiążą się z istotą i naturą.

Istota, ujęta w tym, czym jest, to wewnętrzne w bycie pryncypium tego, czym byt jest, pryncypium jego indywidualności. Ujęta jako możliwość w odniesieniu do aktualizującego ją istnienia to w tym akcie istnienia powód jego ograniczoności i nieabsolutności. Powodując takie skutki ta istota stanowi razem z urealnającym ją istnieniem byt właśnie jednostkowy, osobny, pojedynczy.

Natura to istota powiązana ze swymi pryncypiami, a wśród nich głównie z zewnętrznymi przyczynami celowymi, które są powodem i miarą konstytuowania się istoty na przykład w formę i materię. To zarazem istota podmiotująca przypadłości, wywołane w niej przyczynami celowymi, gdy zaktualizowało ją wewnątrzbytowe istnienie.

2. Identyfikacja osoby jako bytu jednostkowego

1) *Individuum* i *particulare*

(byt jednostkowy i byt osobny)

Identyfikować - przypomnijmy - to wskazywać na wewnętrzne przyczyny, stanowiące byt jednostkowy.

Byt jednostkowy to byt o wewnętrznej jedności, czyli niepodzielny w sobie, różny od innych bytów, odrębny, osobny i pojedynczy, byt nieprzekazywalny, gdyż będący czymś w sobie, co oznacza, że nie stanowi go żaden element innego bytu (*in se*) i że to, co go stanowi, jest wystarczającym powodem tego, że jest i czym jest (*per se*). To, że jest, czyni go bytem w akcie (*in actu*). Gdy w jego istocie znajduje się

rozumność, stanowi osobę. Gdy w jego istocie ponadto znajduje się materia, stanowi człowieka.

Byt jednostkowy więc ze względu na rozumną istotę jest osobą, a ze względu na znajdującą się w tej rozumnej istocie materię jest człowiekiem. Każdy człowiek jest osobą, nie każda jednak osoba jest człowiekiem. Osobą jest na przykład także anioł i Bóg. Inna więc jest zawartość bytowa człowieka, anioła i Boga. We wszystkich jednak tych bytach jednostkowych występuje rozumność czyniąca je osobami.

Droga do zidentyfikowania osoby jako bytu jednostkowego (*individuum*) jest rozumienie go jako bytu osobnego (*particulare*), to znaczy bytu rozważanego z pozycji determinujących go pryncypiów.

Byt osobny - znowu przypomnijmy - to byt, który jest jednością skutków, wywołanych przez właściwe mu pryncypia. Te pryncypia są wewnętrzne i zewnętrzne. Wywołały one tylko te niepowtarzalne skutki, które stanowiąc ten byt czynią go zarazem bytem nieprzekazywalnym, pojedynczym i jednostkowym.

Jeżeli byt osobny, inny, nieprzekazywalny jest bytem w relacji do determinujących go pryncypiów, to jest to byt rozważany w jego naturze. Natura bowiem to istota powiązana ze swymi pryncypiami i podmiotująca przypadłości.

Byt jednostkowy rozumny, a więc osoba, rozważana jako byt osobny, niepowtarzalny, wyznacza swą boecjańską definicję z dominującym w niej akcentem, postawionym na rozumności natury. Osobą jest wtedy „*rationalis naturae individua substantia* — jednostkowa substancja o rozumnej naturze”.

We wrześniu 1982 na sesji naukowej w Uniwersytecie Paris XII rozważając propozycję prof. B. de Margerie uznaliśmy, że w boecjańskiej definicji osoby termin „*rationalis*” należy zastąpić terminem „*intellectualis*”. Osoba jest wtedy „*intellectualis naturae individua substantia* - jednostkowa substancja o intelektualnej naturze”.

We wrześniu 1983 na podobnej sesji naukowej w Uniwersytecie Paris XII proponowaliśmy, aby termin „*natura*” zastąpić terminem „*subsistentia*”, a termin „*substantia*” terminem „*ens*”. Osobą jest bowiem „*intellectualis subsistentiae individuum ens* - byt jednostkowy o intelektualnej istocie powiązanej przez swą realność z aktem istnienia”.

Przypomnijmy, że św. Tomasz zaakceptował boecjańską definicję osoby⁴, lecz zarazem ją uzupełnił przyjmując obok rozumności także istnienie, jako drugi i podstawowy czynnik konstytutywny (*constitutivum*] osoby. Nie ma bowiem jednostkowej substancji o rozumnej naturze, jeżeli nie urealnia jej akt istnienia. Ta teza o istnieniu, dodanym do rozumnej natury, wynikała z wypracowanej przez św. Tomasza metafizyki bytu jako istniejącego. Nie wynikała jednak jasno z samej struktury osoby.

Dopowiedzmy więc, że termin „natura” w definicji osoby zmusza do identyfikowania osoby jako bytu osobnego (*particulare*) i przesuwania na drugi plan to, że osoba to „individua substantia”. Termin „natura” kieruje też uwagę na zewnętrzne pryncypia osoby. Każę więc odczytywać ją jako skutek przyczyn raczej zewnętrznych, co grozi stosowaniem neoplatońskiego postępowania badawczego.

To postępowanie badawcze - znowu przypomnijmy - polega na tym, że każdy byt traktuje się jako przyczynę zewnętrzną skutku. Skutek, ujęty w relacji do przyczyny zewnętrznej tylko tę relację wyraża. Przedmiotem analizy metafizycznej staje się faktycznie tylko ta relacja, której treść przypisuje się zarówno przyczynie, jak i skutkowi. W tych warunkach o bytach można powiedzieć tylko tyle, że jeden jest stwarzający, drugi stwarzany.

Rozważając osobę z pozycji natury, czyli jej związków z przyczynami zewnętrznymi, którymi dla istoty osoby są duchowe przyczyny celowe, trzeba by raczej mówić o rozumności jako pochodzącej z zewnątrz osoby, ze sfer nadksiężycowych, co podkreśla Arystoteles. Uważał bowiem, że intelekt, przychodzący z zewnątrz, a więc niezniszczalny, udziela tej samej własności duszy jako formie pochodzącej z możliwości materii. Ta forma, przejmując niezniszczalność intelektu, sama staje się niezniszczalna, nieśmiertelna. Trzeba by też mówić o osobie jako podmiotującej przypadłości, jako wykonującej więc działania, wchodzącej w relacje poznania i decyzji. Osobę rozumiałoby się wobec tego jako byt osobny, który poznaje i podejmuje decyzje.

„Rozumność” więc oddala nas od pierwszego i ważniejszego „constitutivum”, którym w osobie jest istnienie.

Korzystając z przemyśleń św. Tomasza, zwróćmy uwagę na to, że rozumność to czynność uzyskiwania rozumień, a intelekt to władza poznawcza w swej istocie.

⁴ Por. Tomasz z Akwinu I, 29, 1, c.

Odnosząc więc do osoby intelektualność, wskazujemy na jej wewnętrzną zawartość, a nie na zewnętrzne relacje. Jesteśmy wtedy bliżsi tezie, że metafizyk dokonuje identyfikacji najpierw pryncypiów wewnętrznych.

Zastępując termin „natura” terminem „subsistentia” podobnie kierujemy uwagę na istotę jako wewnętrzną przyczynę osoby i zarazem ukazujemy w tej istocie także realność jako ślad towarzyszącego istocie istnienia. *Subsystencja* bowiem to istota w tym, czym jest i zarazem nosząca ślad podmiotowania przypadłości oraz posiadająca realność jako ślad aktualizującego ją istnienia. To istnienie jest przyczyną realności osoby jako bytu, który z powodu intelektualności, stanowiącej w jego istocie możność jednostkującą formę, staje się bytem jednostkowym. Forma bowiem osoby, połączona z możnością intelektualną, jest istotą osoby, a istota jako możność jednostkuje istnienie, to znaczy czyni je istnieniem tylko tej istoty. *Subsystencja* więc ujawnia w strukturze osoby związek jej istoty z istnieniem. Czyni też czymś zrozumiałym uznanie istnienia za *constitutivum* osoby jako bytu, który dzięki jednostkującej go możności intelektualnej w istocie osoby staje się bytem jednostkowym.

Takie postępowanie badawcze uzasadnia użycie w definicji osoby terminu *individuum* i zarazem ukazuje osobę jako byt przede wszystkim jednostkowy, a wtórnie osobny i pojedynczy. Pozwala to na ujmowanie osoby nie tyle i nie tylko w jej związkach z przyczynami zewnętrznymi, ile raczej i także w jej przyczynach wewnętrznych (istnienie i możnościowa intelektualność), skomponowanych na sposób podporządkowania w strukturalną jedność, która czyni osobę bytem odrębnym, nieprzekazywalnym, czymś (*aliquid*) *in se* i *per se*, bytem więc niepodzielnym, posiadającym w sobie wszystko, co czyni ten byt osobą i jednostką, właśnie osobą jako bytem jednostkowym. Wszystko to pozwala też na zastąpienie terminu „substancja” terminem właśnie „byt”, co uwyrażnia prawdę, że osoba jest bytem jednostkowym.

Zgodnie z poglądami św. Tomasza, choć nie zawsze werbalnie go powtarzając, wciąż jednak myśląc jego ujęciami, rozwijając je i w ich świetle odczytując byty, możemy powiedzieć (nie zmieniając treści tekstów, lecz właśnie zgodnie z nimi i zarazem zgodnie z prawdą oraz z zasadą niesprzeczności i samym bytem jednostkowym, uwyrażniając w ten sposób nie erudycję, lecz metafizykę św. Tomasza),

że osoba to „*intellectualis subsistentiae individuum ens* — byt jednostkowy o intelektualnej istocie powiązanej przez swą realność z aktem istnienia”.

Dopowiedzmy tu lub może powtórzmy podkreślając problem, że drogą do rozpoznania istnienia w bycie jednostkowym jest istota jako *subsystemcja* i zarazem jest tą drogą zasada racji bytu, a nie sąd egzystencjalny, który jest zdaniem z teorii poznania i nie może stanowić zdania w obrębie metafizyki. Pierwszym zdaniem metafizyki jest zasada niesprzeczności, stanowiąca uwyrażnienie odrębności jako transcendentalnej własności bytu. Ta własność musi się stać wyjściowym przedmiotem analizy metafizycznej. W wyniku tej analizy, istnienie jawi się jako akt usprawiedliwiający realność tego, co poznajemy, zarazem jako akt ogarniający istotę bytu jednostkowego.

Istnienie stanowi więc *constitutivum* osoby nie dlatego, że łączy się z intelektualną istotą realną czyli *subsystemcja*, lecz dlatego, że jako pierwszy, wewnętrzny akt bytu sprawia lub aktualizuje, zarazem ogarnia, wyzwała w sobie i wiąże z sobą jednostkującą go istotę, która w osobie jest forma i możność intelektualna, ukształtowane przez wpływ przyczyn celowych, stanowiących substancje duchowe. Przyczyny bowiem celowe wpływają na ukonstytuowanie się istoty, a istnienie stwarza przyczyna sprawcza. To stworzone istnienie aktualizuje całą swą możliwościową zawartość czyli swą istotę, przekształcającą się w formę i możność intelektualną pod wpływem właśnie tylko jej właściwych przyczyn celowych jako zewnętrznych pryncypiów.⁵

Podobnie dusza ludzka jest nieśmiertelna nie dlatego, że intelekt wniósł w jej istotę własność niezniszczalności, lecz dlatego, że akt istnienia zawiera ją w sobie jako istotę, jako więc możność współstanowiącą z nim byt jednostkowy. To właśnie akt istnienia wiążąc z sobą istotę jako swą możność, nie pozwala jej oderwać się, odłączyć, zginąć. Czym ją czymś niezniszczalnym na miarę niezniszczalności duchowego bytu jednostkowego.⁶

Także więc nie dlatego człowiek jest człowiekiem, że dusza połączyła się z ciałem, lecz dlatego, że akt istnienia zaktualizował istotę jako zawartą w nim możność,

⁵ Szerzej na temat przyczyn celowych por. M. Gogacz, „Le probleme de la cause finalis dans le thomisme polonais contemporain”, w: *Studi Tomistici*, t. 14 (Atti dell VIII Congresso Tomistico Internazionale, t. 5: problem i metafisici). Città del Vaticano 1982, 342-350.

⁶ Taki akcent uwyrażniam w książce pt. „Wokół problemu osoby”, Warszawa 1974.

w której (swoiście „przymuszony” przez zewnętrzne wobec człowieka przyczyny celowe) powodował ukonstytuowanie się formy i jednostkującej ją możliwości intelektualnej oraz możliwości materialnej. Możliwość intelektualna jest w człowieku podmiotem przypadłości duchowych, takich jak intelekt czynny i wola. Możliwość materialna jest w człowieku podmiotem przypadłości fizycznych, takich jak rozciągłość, jakości, wymiary.

2) Terminologia problemu osoby i człowieka

Ujmując rozważaną tu problematykę na sposób wykazu terminów, stwierdźmy i powtórzmy pomijając już określone terminy, że:

Osoba to byt jednostkowy o intelektualnej istocie powiązanej przez swą realność z aktem istnienia.

„Constitutivum” osoby, tym więc, co osobę czyni osobą, jest akt istnienia i intelektualność jej istoty, ogarniętej przez istnienie jako sprawiona przez to istnienie możliwość, uwyrażniająca w sobie intelektualność pod wpływem zewnętrznych przyczyn celowych, wyzwających ten skutek.

Akt istnienia, stworzony przez przyczynę sprawczą, ogarnia i aktualizuje w sobie możliwość jako swą istotę, w której wiąże z formą możliwość intelektualną pod wpływem przyczyn celowych.

Człowiek to osoba, która jest bytem jednostkowym, ukonstytuowanym z aktu istnienia i istoty zaktualizowanej przez to istnienie, wyzwającej w istocie nie tylko formę i jednostkującą ją możliwość intelektualną, lecz także wnikającą w formę możliwość materialną. Takie skutki w istocie spowodowały tylko jej właściwe, zewnętrzne przyczyny celowe, gdy oczywiście przyczyna sprawcza stworzyła istnienie człowieka, aktualizujące swą istotę.

„Constitutivum” człowieka, tym więc, co człowieka czyni człowiekiem, jest akt istnienia i istota, którą stanowi dusza jako forma z wyzwoloną w niej możliwością intelektualną, podmiotującą poznanie i decyzje, wraz z wyzwoloną w niej możliwością materialną, podmiotującą rozciągłość, jakości, wymiary.

Akt istnienia stworzony przez przyczynę sprawczą, ogarnia i aktualizuje w sobie formę, a w niej możność intelektualną i możność materialną pod wpływem przyczyn celowych.

Dusza ludzka to aktualizowana przez stworzony akt istnienia forma, jednostkowana przez możność intelektualną. Jest wtedy, jako istotowa możność razem z aktem istnienia, substancją zupełną co do istnienia, a substancją niezupełną co do gatunku, gdyż bez swej roli ogarnięcia ciała, do którego jest przystosowana (*commensurata*).

Ciało ludzkie to aktualizowana w duszy jako formie z możnością intelektualną także możność materialna łącznie z zapodmiotowanymi w tej możności przypadłościami fizycznymi, skomponowanymi w organa cielesne pod wpływem przyczyn celowych. Ciałem jest tylko zespół przypadłości fizycznych łącznie z możnością materialną jako ich podłożem. Ta możność powoduje, że ciało nie jest substancją, gdyż brakuje mu jako ciała usamodzielniającego je aktu. Aktem jest właśnie forma, zewnętrzna wobec możliwości materialnej i przypadłości fizycznych. Te przypadłości spaja możność materialna, ale aktualizuje ją i usprawiedliwia jej rolę podmiotu właśnie forma jako akt już ograniczony możnością intelektualną, gdy całą tę kompozycję urealnia akt istnienia. Ciało ludzkie nie jest więc częścią przyrody, gdyż w każdym bycie, zawierającym w swej istocie materię, tę materię aktualizuje dopiero akt istnienia. A podobieństwo do innych ciał ma źródło w relacjach różnych substancji do tych samych przyczyn celowych.⁷

Przypadłości, wsparte na możliwości intelektualnej i materialnej, więc nasz intelekt wytwarzający dzieła kultury i techniki, wola usprawniająca się w wyborze tego, co dobre, także rozciągłość, jakości i wymiary, stanowiące podstawę tworzenia się organów ciała, same te organa, siła, zdrowie, podtrzymują w trwaniu istnienie bytów jednostkowych, także istnienie człowieka jako osoby. Teza, że przypadłości, a nie Bóg, podtrzymują w trwaniu istnienie bytu jednostkowego, wynika z faktu, że istnienie jest aktem, a więc arche bytu, jego współtworzywem. Nie jest relacją do Stwórcy. Tylko pojmowanie istnienia jako relacji wyznacza Bogu rolę podtrzymywania istnienia w

⁷ Na temat człowieka, jego duszy i ciała por. M. Gogacz, „Człowiek i jego relacje”, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 17(1981)2, 185-198.

trwaniu (*conservatio esse*). Tę rolę pełnią przypadłości. Bóg jedynie stwarza istnienie (*creatio esse*).

Anioł to byt jednostkowy, który jest osobą, gdyż w jego istocie zawiera się forma z zaktualizowaną w niej przez istnienie możliwością intelektualną i który zarazem jest duchem, gdyż całą jego istotę, aktualizowaną przez stworzony akt istnienia, stanowi tylko forma i możliwość intelektualna. Jest z tego względu substancją zupełną zarówno co do istnienia, jak i co do gatunku.⁸

Bóg jest samym Istnieniem *a se*, subsystującym w osobnej naturze, której wewnętrzne arche wyklucza przyczyny zewnętrzne. Tym arche jest bowiem właśnie istnienie, które, gdy nie jest z niczym strukturalnie powiązane, jest tym, co *a se* jest. Jako Istnienie czyste, samoistne, jest tym, co najdoskonalsze wśród wszystkich doskonałości. Nie ma więc w sobie ograniczającej je możliwości, nie ma wobec tego osobnej istoty i własności kategoryalnych. Ponieważ wypełnia całą naturę Boga, jest bytem. To istnienie dominuje w Bogu, a więc czyni Boga czymś odrębnym i właśnie subsystującym. Posiadając tę odrębność Bóg jest bytem jednostkowym. Z racji istnienia Bóg posiada też inne własności transcendentalne z Nim zamienne. Z racji istnienia, które jest „constitutivum” osoby, Bóg jest zarazem osobą.

3. Poznawcza heureza osoby

Historyk filozofii jako człowiek odbiera poprzez swe władze poznawcze to wszystko, czym oddziaływa na niego poznawany byt.

Zarazem jako historyk filozofii wie, że aby utworzyć metafizykę bytu musi rozpocząć analizę od transcendentalnej odrębności bytu. Poznając więc człowieka, każdy z nas przejmując w siebie idące ze strony tego człowieka bodźce, które władze poznawcze rejestrują i przetwarzają na poziomie zmysłów w postać zmysłową (*species sensibilis*), a na poziomie intelektu w postać umysłową (*species intelligibilis*). Postać zmysłowa, utworzona przez zmysł wspólny, jest podstawą wyobrażeń, wytworzonych przez władzę wyobraźni. Postać umysłowa, wytworzona przez intelekt czynny, jest podstawą rozumienia, uzyskanego przez intelekt możliwościowy. To rozumienie,

⁸ Metafizyczna identyfikację aniołów omówiłem w artykule pt. „Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich”, w: „Człowiek we wspólnocie Kościoła”, Warszawa 1979, 87-116.

stanowiące mowę serca, intelekt czynny wiąże ze znakami wewnętrznymi, stanowiącymi mowę wewnętrzną, a później szuka dla nich znaków w kulturze tworząc nazwy i mowę zewnętrzną. Wcześniej, intelekt możliwościowy na terenie zmysłowej władzy oceny (*vis cogitativa*) ujął relację zachodzącą między zrozumianą istotą człowieka a jego istnieniem, równocześnie doświadczanym przez intelekt możliwościowy przy uzyskiwaniu rozumienia istoty.

Zanim historyk filozofii tak opisz proces poznania, odbiera we władczych poznawczych zmysłowych, jak każdy człowiek, wrażenia kształtu, koloru, wymiarów. Jeżeli zatrzymałby na nich uwagę, mógłby twierdzić, że człowiek jest kształtem, kolorem, wymiarami. I często ludzie poprzestają na tym, że przypisują danym poznania zmysłowego pozycję metafizycznie ujętej natury człowieka, gdy poznanie zmysłowe uznają za całe poznanie ludzkie.

Uważniej jednak przypatrując się temu, co poznajemy, człowiek odkrywa, że kształt, kolor, wymiary stanowią odrębne całości. Stanowią człowieka, zwierzę, roślinę, swoistą jedność poznawanych elementów. Odrębność, jedność nie są elementami fizycznymi. Występują jednak w bycie materialnym i są w nim poznane. Jeżeli człowiek zafascynuje się faktem jedności, odrębności, całości, może te własności uznać za naturę człowieka. Gdy na tym poprzestanie, będzie głosił, że człowiek jest jednością tego, co go wypełnia, całością wszystkiego, co w nim poznajemy, numeryczną odrębnością. Gdy to, co wypełnia człowieka, potraktuje addycyjnie, nie odróżni człowieka od wytworów, a ponadto nie będzie mógł ustalić, co w człowieku istotne, a co drugorzędne. Człowiek pokonywał te trudności w ten sposób, że uważał odrębność i jedność albo za ideę człowieka, albo za przechowywaną w intelekcie kategorię, scalającą dane zmysłowe.

Przejęty jednak problemem tego, co istotne i przypadłościowe, tworzył teorię intelektualnego doświadczenia istot i teorię zmysłowego doświadczenia przypadłości. Już wtedy oddzielił poznanie umysłowe od poznania zmysłowego oraz uczynił duszę substancją, która nie stanowi istotowej jedności z osobną substancją ciała. Wiaże się ona z ciałem tylko przypadłościowe jak z kimś przyjaznym lub wrogim. Unicestwiło to człowieka jako substancjalną jedność podporządkowań.

Źródłem błędu w tych wszystkich ujęciach jest mianowanie bezpośrednio poznawanych treści na pozycję istoty bytu, na pozycję koniecznego tworzywa człowieka.

Aby uniknąć tego błędu, Arystoteles radził odróżnienie przyczyn od skutku, a analizę przyczyn uznał za postępowanie metafizyczne. Polecał jednak dochodzenie do przyczyn od strony skutku.

Wielu ludzi podjęło apel o badanie przyczyn. Zaczęto jednak właśnie od strony przyczyn dochodzić do skutków.

W metafizyce doprowadziło to do wyakcentowania przyczyn zewnętrznych, rozpoznawanych w ich relacji do skutku. Analizowanie tych relacji, a nie odrębności bytów jako punktu wyjścia w badaniach metafizycznych, zmusiło do uczynienia relacji naturą zarówno przyczyn, jak i skutków. Człowieka, nawet kosmos uznano za zespoły relacji, a różnicy poszukiwano w kategoriach całości i części.

W teorii poznania, zamiast odtwarzania drogi od rozumienia do wywołującego to rozumienie przedmiotu, zaczęto z pozycji przedmiotu ustalać możliwość wpływania tego przedmiotu na podmiot. Z pozycji więc zewnętrznej przyczyny poznania zaczęto wyjaśniać skutek. A należało wyjść od skutku, od rozumienia, gdyż tylko wtedy rozpoznaje się przyczyny zewnętrzne i te ich działania, które ten skutek sprawiły.

Arystoteles wyszedł w swych badaniach od skutków, takich jak przypadłości i relacje. Szukał dla nich przyczyn najpierw wewnątrz bytu, który te przypadłości i relacje podmiotował. Szukał przyczyn wewnętrznych stanowiących byt i usprawiedliwiających posiadanie przypadłości i relacji. Podjął prawidłową drogę badawczą, lecz błędnie obrał punkt wyjścia. Zaczął od analizy przypadłości fizycznych, najpierw ujętych w poznaniu zmysłowym, i znalazł wewnątrz bytu ich przyczynę. Jest nią możność materialna. Arystoteles uznał ją za pierwsze, podstawowe tworzywo bytu. Znowu stwierdzenie teoriopoznawcze uznał za stwierdzenie metafizyczne. Owszem, najpierw poznajemy przypadłości fizyczne i naprawdę ich bezpośrednim podmiotem jest w bycie materia. Z tego nie wynika, że jest ona pierwszym tworzywem bytu. Jest tylko tworzywem najpierw poznanym. Zgodnie z przyznaniem możności pierwszeństwa w bytowaniu, Arystoteles musiał wprowadzić formy z możności materii. Stały się one czymś drugim będąc zarazem czymś pierwszym, gdyż były racją identyczności

substancji. Arystoteles stanął też wobec problemu wieczności materii, gdyż przypisując jej wieczność zarazem twierdził, że nie bytuje ona poza jednostkową substancją.

Tomasz z Akwinu, aby uniknąć trudności Arystotelesa, pierwszeństwo w bytowaniu przyznał aktowi, a nie możliwości, i zidentyfikował ten akt jako istnienie, a jego możliwość jako istotę. W tej istocie rozpoznał formę jako akt, a materię jako możliwość. Wykrył też, że inaczej należy opisywać poznanie.

Ponieważ pierwszym wynikiem poznania, czyli treścią rozumienia, jest to, czym coś jest, na przykład że to jest człowiek, zaczął wyjaśniać, jak doszło do tego rozumienia istoty.

Odbierając wrażenia zmysłowe ujęliśmy też odrębność. Tę odrębność należy uczynić punktem wyjścia analizy. Jest ona skutkiem tego, że człowiek w ogóle jest. Zarazem jest on tym, czym jest, czymś właśnie odrębnym. Nie jest drugim bytem. Nie jest też etapem procesu od nieczłowieka do człowieka. Jest osobną strukturą, która ma w sobie to, czym jest i zarazem powód tego, że jest. Ten powód tego, że człowiek jest, przejawia się w jego realności i odrębności.

Powód realności człowieka to istnienie. Dzięki istnieniu odrębne jest to, czym człowiek jest. Odrębność więc, podobnie jak realność, są własnościami, które człowiek jako byt posiada z racji swego istnienia. Powód tego, czym człowiek jest, to istota. Istnienie, które urealnia i powoduje odrębność, wewnętrzną jedność człowieka, własność dobra i prawdy, ma pozycję aktu. Istota jest możliwością.

Człowiek jawi się najpierw władzom poznawczym w określonym kształcie, kolorze, wymiarach, w tym, że oddycha, żyje, cierpi, myśli. Możliwość, podmiotująca te własności, musi więc być materialna i niematerialna, gdyż kształt jest materialny, a myślenie niematerialne. Zarówno materialność, jak i niematerialność są związane z formą, która jako akt w obszarze istoty w połączeniu z możliwością niematerialną tworzy duszę.

Wyrozumowujemy istnienie duszy w człowieku, stwierdzając, że gdyby stanowiła nas tylko możliwość materialna, która jako możliwość jest nieokreślona bez formy, istnienie urealniałoby byty nieokreślone. Tymczasem poznajemy byty odrębne i wyraźnie identyczne z osobą, posiadające więc określoną istotę. To określenie wnosi forma. Podobnie, gdyby stanowiła nas tylko możliwość niematerialna, która jako

możność jest nieokreślona bez formy, istnienie urealniałoby byt nieokreślony. Gdy istnienie urealnia formę, obejmującą możliwość niematerialną, która jest intelektualna, właśnie powstaje dusza ludzka. Istnienie aktualizuje w niej ciało, z którym dusza tworzy istotę człowieka.

Człowiek więc, jak każdy byt, posiada własności z racji swego istnienia i z racji swej istoty. Własności istnieniowe to odrębność, realność, jedność, prawda, dobro. Własności istotowe to w obrębie duszy intelekt czynny i wola, a w obrębie ciała to rozciągłość, jakość, wymiary.

Własności istnieniowe są w człowieku bezpośrednimi podmiotami relacji osobowych, które tym się charakteryzują, że uobecniają dwie osoby, upodabniają je do siebie i wzajemnie na siebie otwierają.⁹

Własności istotowe są bezpośrednimi podmiotami relacji tworzenia. Tworzą coś różnego od siebie, jak na przykład wiedza dzięki poznaniu, podmiotowanemu przez intelekt lub jak sprawność wyboru dzięki decyzji podmiotowanej przez wolę. Poznanie i decyzje, wszystkie zresztą relacje istotowe mogą niszczyć lub wspierać w trwaniu relacje osobowe.

Osoba przejawia się przede wszystkim w relacjach osobowych. Gdy poznajemy te relacje, takie właśnie jak miłość, wiara i nadzieja, wsparte na realności, prawdzie i dobru dwu osób, odkrywamy te osoby, jako współobecne byty jednostkowe. A gdy te osoby chronią wiążące je relacje osobowe, gdy podtrzymują je w trwaniu, odkrywamy, że byty jednostkowe ujawniają swą intelektualność, tak jak realność, prawda i dobro ujawniły istnienie tych bytów.

⁹ Temat relacji osobowych podjąłem w następujących pracach: „Człowiek i jego relacje”, dz. cyt.; „Metafizyczne ujęcie rodziny”, w: „Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce”, Warszawa 1981, 307-325; „Kontemplacja czy działanie”, w: „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 14, Warszawa 1981, 164-195.

3. CZŁOWIEK – OSOBA – RELACJE

(rozwinięcie tematu relacji osobowych)

1) Doświadczamy tego, że otaczający nas ludzie nie są złudzeniem, poglądem, teoria, fikcja. Doświadczamy ich jako realnie istniejące byty. Ponieważ są realni, mają wobec tego w sobie współstanowiącą każdego człowieka przyczynę jego realności, która 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 możność, tym podmiotem działań nie jest istnienie, będące aktem, czymś faktycznym, zapoczątkowującym człowieka jako zrealizowanie go. Tym podmiotem działań jest w człowieku istota, różna od istnienia, współstanowiąca człowieka jako ważny, identyfikujący go zespół możności. Działania człowieka i to, że jest widzialny, że pracuje, myśli, decyduje, rozwija się, dorasta, zmienia, wskazują, że stanowiący istotę człowieka obok formy zespół możnościowy jest złożony. Jest więc istotą człowieka zarówno możność duchowa, podmiotująca myślenie i decyzje, jak i możność materialna, podmiotująca widzialność i fizyczne własności. Obie te możności są aktualizowane przez formę jako akt, który scalając te możności razem z nimi stanowi istotę, urealnianą przez akt istnienia. Gdyby nie było formy w istocie człowieka, jako zasady aktualizującej możność, istnienie musiałoby być aktem możności nieaktualnej i nieokreślonej, nie scalonej w typowo ludzki zespół możności. Musiałoby być aktem albo nicości, co jest absurdalne, albo aktem możności nieokreślonej, co wprowadziłoby w monizm, w tezę o wcześniejszym niż byty jednostkowe ich wspólnym tworzywie. Forma więc, jako akt w obrębie istoty człowieka, razem z możnością duchową, podmiotująca myślenie, i z możnością materialną, podmiotująca własności fizyczne, stanowią wewnętrzne przyczyny istoty człowieka. Istnienie jako akt urealniający

człowieka i istota jako możność 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, w aspekcie więc strukturalnym.

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

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

Możność materialna razem z własnościami fizycznymi, będąc ich możnościowym 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 możność duchową i możność 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, pracę, rozwój, dorastanie, zmiany, stwierdzamy też u zwierząt. Człowiek jest człowiekiem dzięki temu, że stanowi go istnienie i istota, w której forma scala możność duchową i możność materialną, podmiotując przypadłości.

2) Trzeba także 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 istnienie człowieka nie jest niezależne, nie związane, 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 rzeczywistości i tego, czym jest substancja.

Tomasz z Akwinu zauważył, że forma nie może być zarazem racją rzeczywistości i zawartości substancji, gdyż należąc do istoty substancji byłaby zarazem racją rzeczywistości siebie. Byłaby zarazem przyczyną i skutkiem. Aby uniknąć tego utożsamienia, Tomasz uznał istnienie za wewnętrzną w bycie przyczynę rzeczywistości, a formę, gdy jest przypisana tylko temu bytowi, za wewnętrzną przyczynę tożsamości. Odróżnił przyczynę rzeczywistości (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 rzeczywistości różnej od siebie istoty jako skutku, lecz należąc do wewnętrznego wyposażenia bytu byłoby także przyczyną rzeczywistości siebie. Aby uniknąć tego utożsamienia, Tomasz przyjął zewnętrzną przyczynę sprawczą wewnątrzbytowego istnienia. Tą przyczyną jest niezależne od przyczyn, nie sprawiające siebie, lecz samo z siebie bytujące Istnienie. 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 niektórzy tomiści przyjmują, że istota jako możliwość, gdy już jest realna, sama komponuje się, na przykład w człowieku, w formę i materię. Wynika z tego, że istota jest przyczyną tożsamości. Istota także musi być skutkiem różnych od siebie przyczyn, wyznaczających jej bytową kompozycję, jako właściwą na przykład człowiekowi, powodującą jego tożsamość. Tymi przyczynami zewnętrznymi ukomponowania się istoty, jako tożsamościującej byt jednostkowy, są przyczyny

celowe. Nie są to cele już istniejących bytów jako ich zadania. Są to byty przygodne, współpracujące z przyczyną sprawczą przy powstaniu 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.

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

a) Ciało ludzkie, rozważane w swej bytowej zawartości, w aspekcie więc strukturalnym, jest zespołem przypadłości fizycznych, scalonych w organa cielesne, zapodmiotowanych w materii, będącej możliwością. Ciało 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, ożywiona przez duszę, wytwarza te organa, które pozwalają całemu człowiekowi oddychać, odżywiać się, żyć. Odniesienie ciał ludzkich, jak i zwierząt, 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.

b) Dusza ludzka, rozważana w swej bytowej zawartości, w aspekcie więc strukturalnym, jest zaktualizowaną przez akt istnienia formą, która jako akt może komponować się z aktem istnienia tylko wtedy, gdy zawiera w sobie możliwość. Posiada

tę możliwość duchową, gdyż wskazują na nią działania w niej podmiotowane poznawcze i wolitywne: myślenie i decyzja.

Dusza ludzka, rozważana w aspekcie genetycznym, realna dzięki istnieniu, które ją aktualizuje jako formę i możliwość duchową, swą istotową kompozycję, nie realność, zawdzięcza 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 jej od bytu wyłącznie duchowego. Tylko więc aniołowie, jako również niezależne od ciał substancje duchowe, mogą wyznaczać istotowe ukonstytuowanie 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 osobę 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 możliwości, a więc z przynależnymi do tego bytu rozumnością i wolnością, jako podstawą czynności poznania i decyzji.

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

4) Osoby ludzkie, jako istniejące duchowo-cielesne byty jednostkowe, przejawiające swoje człowieczeństwo w rozumności i wolności, są wyposażone jak każdy byt w 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 możliwość duchową, rozpoznajemy intelekt i wolę, doznawanie i działanie. Gdy forma obejmuje możliwość 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 powoduje istnieniowe relacje osobowe. Kontaktując się z ludźmi swą istotową możliwością duchową powoduje istotowe relacje poznawania i decyzji, związane z przypadłościami, wyznaczonymi przez możliwość materialną. 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, teoria, nauki, bądź utrwalone w znakach fizycznych jak sztuka, technika.

Wśród relacji osobowych podstawowe są te, które wywołały osoby swym istnieniem, przejawiającym się jako realność, prawda i dobro.

5) Oddziałując na siebie swym istnieniem poprzez przejaw realności, dwie osoby wywołują w sobie relację życzliwości, akceptacji, którą św. Tomasz nazywa miłością. Jest to bowiem spotkanie wywołane wyłącznie istnieniem. Jest więc całkowicie bezinteresowne. Jest w pełni miłością.

Ta miłość, jako życzliwość, akceptacja, współodpowiedniość, współupodobnienie i 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 dla mnie, a nie do dobra jako dobra. Jest często nominacją czegokolwiek na pozycję dobra dla mnie. Gdy jest spotkaniem, wywołanym poznaniem głównie intelektualnym, identyfikującym dobro jako dobro, jest realizowana przez osoby (*dilectio*). 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 (*dilectio*) 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 przeżywają

miłość związaną z cierpieniem (*amor*). Jej 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 i 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 wspomagany wiarą i nadzieją pełnym *amor*.

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

Ta wiara, wiążąca dwie osoby ludzkie, jest w sensie podmiotowym, ze względu na człowieka, przystosowaniem także jego intelektu i woli do drugiego człowieka, odbieranego 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 odniesieniem 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 przecież kulturowej, jest słabe, narażone na zmyślenia teoriami i komentarzami. To odniesienie jest jednak 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 wnosi w intelekt i wolę, we władze człowieka, teologiczne cnoty wlane, czyli wniesione przez Boga, 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 intelekt i woli, jako wiedzę o prawdzie i decyzję jej uznawania dla prawdomówności Boga. 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 tylko wywołują cierpienie.

Ta wiara religijna 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, będący myśleniem w swej istocie, rzeczywiście byłby autorem wiary, pojmowanej zresztą jako relacja poznawcza. Gdy jednak zidentyfikujemy 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 osobę Boga, oddziałującego jako byt własnością prawdy. W tej sytuacji myślenie i decyzje dotyczą tylko skutków wiary, tego, czy człowiek z niej skorzysta. Może nie skorzystać ze skutków wiary w Boga. I tylko to odniesienie można nazwać ateizmem. Ateizm więc na ogół przytrafia się tym ludziom, którzy pojmują człowieka jako świadomość i wolność.

7) 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, którym 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.

8) Dopowiedzmy już tylko, że w tak identyfikowanych relacjach osobowych miłość nie jest emocją, choć towarzyszy jej emocji. Nie jest psychiczną czy fizyczną radością, mimo że ta radość może jej towarzyszyć. Nie jest zafascynowaniem 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, 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 ewentualne zniszczenie dobra, czynienie zła.

Dopowiedzmy też, że relacje osobowe powstają w całym kontekście, którym jest osoba, w powiązaniu z jej własnościami także kategorialnymi i 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 myślana 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 skonstruowane 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 racja samodzielności jest istnienie, aktualizujące możliwość w postaci formy, wyzwalać rozumność i materialność, wtedy poznanie nie jest samodzielne, jest podmiotujące. 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 rozumienie ich i wiedzę o nich. Nazywa się to realizmem.

Owszem, człowiek konstytuuje 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 nową 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 funkcją nadaną mu przez nasze myślenie. Człowiek to byt realnie istniejący. Samochód to wytwór, który powstaje przez scalenie 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.

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

Metanoia, 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 obroną także 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.

4. FILOZOFIA BYTU JAKO PODSTAWA MYŚLI I ETYKI SPOŁECZNEJ

1. Już zwykłe, intuicyjne ujęcie treści tematu lub tylko pobieżne uświadomienie sobie tej treści jest odczytaniem sugestii, by myśl i etykę społeczną oprzeć na realnych podstawach samej rzeczywistości, identyfikowanej w filozofii bytu.

Jest więc celowe określenie najpierw tego, co rzeczywiste i odróżnienie od tego, co nierzeczywiste, tylko myślane.

Rzeczywiste lub realne jest to, co zawiera w sobie wewnętrzne powody tego, że jest i czym jest. Te wewnętrzne powody są tak podstawowe, że bez nich nie ma danego bytu. Są one pryncypiami bytu. Te właśnie pryncypia ujmują filozofia bytu.

Nierzeczywiste lub tylko myślane jest to, co nie zawiera w sobie wewnętrznych powodów tego, że jest i czym jest. Wewnętrzne powody są tylko myślane przez człowieka, są pomysłem kompozycyjnym rzeczy. Według tego pomysłu człowiek łączy w całość już istniejące materiały. Utworzona całość jest sumą tych materiałów, a powód ich scalania znajduje się w myśli twórcy. Powód więc tego, że ta całość jest, pryncypia tego, że jest i czym jest, znajdują się w intelekcie twórcy. Sama wytworzona rzecz pełni tylko wyznaczoną jej funkcję. Ta funkcja ją spaja, jest w niej tym, czym rzecz jest. W wytworach jedynym pryncypium jest właśnie pełniona przez nie funkcja.

Przykładem rzeczywistych, realnych bytów jest na przykład człowiek, zwierzę, roślina, cząstka materii, anioł, Bóg. Te byty mają w sobie powód istnienia i powód tego, że są i czym są, powód więc tożsamości, stanowiący ich istotę. Istnienie i istota są pryncypiami bytów realnych, tkwiącymi w nich powodami ich realności i tożsamości.

Przykładem nierzeczywistych, myślanych rzeczy są wszystkie wytwory sztuki i techniki, także teorie naukowe, filozoficzne, teologiczne, społeczne. Wytwory są kompozycją albo realnych materiałów jak obraz, utwór muzyczny, samochód, albo kompozycją utworzonych przez nas pojęć, twierdzeń, idei jak właśnie teorie lub instytucje.

W świetle tego ważnego dla nas odróżnienia bytów realnych od wytworów, myśl społeczna jawi się jako zespół twierdzeń, idei lub jako projekt, po prostu teoria

utworzenia, przekształcenia, organizowania społeczeństwa i rozwiązywania jego problemów. Jako teoria jest wytworzona przez intelekt twórcy. Myśl społeczna znajduje się więc w grupie bytów nierzeczywistych, tylko myślanych. Jest sumą pojęć, twierdzeń, które pełnią w społeczeństwie wyznaczoną im funkcję. Ta funkcja zarazem spaja myśl społeczną, czyni ją tym, czym jest: propozycją komponowania społeczeństwa.

Samo społeczeństwo to objęty funkcjonującą myślą społeczną naród, zespół narodów lub zespół rodzin, nawet osób, nawiązujących - zgodnie z funkcjonującą myślą społeczną - relacje instytucjonalne, a więc myślane, dla osiągania wspólnych celów, które myśl społeczna ukazuje jako dobro wspólne. Jest więc społeczeństwo w swej naturze dość złożoną całością różnych relacji myślnych, ogarniających lub łączących różne realne byty, w tym wypadku osoby ludzkie, które ponadto są powiązane relacjami realnymi.

2. Po odróżnieniu rzeczywistych lub realnych bytów od nierzeczywistych, tylko myślnych kompozycji, należy teraz, przed podjęciem dalszych analiz, odróżnić relacje realne od relacji myślnych.

Rozważmy najpierw relacje myślnie. Relacje myślnie są to te związki, odniesienia, połączenia, procesy, które kontaktują albo człowieka z tym, co wytworzone, właśnie z teorią, dziełem sztuki lub techniki, albo łączą dwa wytwory. Tam więc, gdzie kresem lub podmiotem odniesienia jest byt myślny, cała relacja jest myślna. Nie bytuje, nie jest rzeczywista, jest właśnie tylko myślna. Także na przykład odniesienie do człowieka jako interesanta, pacjenta, penitenta, nawet słuchacza jest odniesieniem myślnym, gdyż nawiązujemy kontakt wtedy nie z człowiekiem jako człowiekiem, lecz z człowiekiem jako spełniającym funkcję interesanta, pacjenta, penitenta, słuchacza. Interesuje nas ta funkcja, a nie człowiek. Z tego względu wszelkie poznanie daje w wyniku skutki myślnie i nie powoduje spotkania. Wszystkie zarazem relacje wyznaczone myślą społeczną, są myślnie i nie powodują spotkania osób, rodzin, narodów.

Rozważmy z kolei relacje realne. Relacje realne są to te związki, odniesienia, połączenia, procesy, które kontaktują rzeczywiste, realne byty ze względu na to, że są i czym są, nie ze względu na to, jak funkcjonują w myśl określonych celów.

3. Dopowiedzmy tu, że rzeczywiste byty są realne dzięki współstanowiącemu je istnieniu, które jest w nich pryncypium realności. To istnienie we wszystkich bytach, poza Bogiem, jest stworzone, lecz samodzielnie wewnątrz danego bytu urealniające. To istnienie w bytach stworzonych poza urealnieniem także aktualizuje istotę, czyli to, czym byt jest, gdyż jest istnieniem tylko tej jednej, przez siebie zaktualizowanej istoty.

Aby trwać wśród innych bytów stworzonych, istnienie wyzwala w możliwościowej warstwie istoty różne własności, nazywane przypadłościami. W człowieku są to przypadłości duchowe jak intelekt i wola, zapodmiotowane w możliwości duchowej, oraz przypadłości fizyczne jak rozciągłość, jakości, wymiary, zapodmiotowane w możliwości materialnej. Te przypadłości są podstawą nawiązywania relacji, chroniących byt realny w jego istnieniu.

Samo istnienie wyzwala w całym bycie także własności takie jak realność, jedność, odrębność, prawda, dobro. Na tych własnościach wspierają się relacje, które właśnie kontaktują, łączą, odnoszą do siebie byty realne ze względu na to, że są.

Relacje, oparte na własnościach istoty, kontaktują byty ze względu na to, czym są. Relacje oparte na własnościach lub przejawach istnienia kontaktują właśnie ze względu na to, że byt jest.

To, że są byty, że istnieją, że jest w nich urealniający je akt istnienia, jest wynikiem stwórczej działalności Boga. Bóg stworzył ich akt istnienia, który stanowi w tych bytach wewnętrzne pryncypium realności. A relacja stwarzania, dzięki której byt został zapoczątkowany przez istnienie, współstanowiące byt z istotą, cała jest wewnątrz bytu stworzonego. Ta relacja charakteryzuje akt istnienia jako stworzony.

Natomiast relacje, wsparte na własnościach, które są przejawianiem się istnienia, powodują spotkanie się bytów.

Spotkanie jest bowiem kontaktowaniem się bytów w tym, że są i czym są.

Gdy to spotkanie łączy osoby, czyli byty wyposażone oprócz istnienia i istoty w intelekt, warunkujący rozumność i rozumienie, spotkanie staje się obecnością. Ma ono postać miłości, wiary i nadziei.

Realność bowiem, przejawiająca istnienie, jest w dwu osobach podstawą relacji upodobnienia, wzajemnej akceptacji, podstawowej życzliwości, co w sumie nazywamy miłością.

Prawda, przejawiająca istnienie jako otwartość osoby, jej dostępność, jest podstawą ufania sobie, właśnie otwartości na siebie dwu osób. Nazywamy to wiarą.

Dobro przejawiające istnienie jako wywołujące wybór, jest podstawą oczekiwania na trwanie w miłości i wierze.

Te trzy właśnie odniesienia: miłość, wiara, nadzieja, gdy łączą ludzi, wprowadzają w humanizm.

Humanizm to obecność osób ludzkich poprzez więzi miłości, wiary i nadziei, zarazem ochrona obecności oraz tych więzi przez obronę istnienia, realności, prawdy, dobra. Każda osoba wnosi w te więzi to, czym jest, także to, co myśli i wybiera. Tym, co myśli i wybiera, swymi wytworami, chroni humanizm.

Gdy człowiek zatrzyma swą uwagę i swą aktywność na wytworach, na teoriach, ideach, dochodach, na samym wytwarzaniu, nie licząc się z tym, czy chroni miłość, wiarę i nadzieję, jest poza humanizmem.

Te trzy odniesienia: miłość, wiara, nadzieja, gdy łączą osoby ludzkie z osobą Boga, są religią.

Religia to współobecność z Bogiem poprzez więzi miłości, wiary i nadziei. Więzy te chroni człowiek doskonaląc swe życie religijne w oczyszczeniu czynnym. Życie to chroni także Bóg przez powodowane w nas oczyszczenie bierne, przez cnoty wlane i dary Ducha Świętego. W więzi religijne człowiek wnosi to, czym jest, co myśli i co wybiera. Zarazem w te więzi wnosi Bóg to, kim jest: wnosi swe wewnętrzne życie Trójcy Osób.

Gdy człowiek zatrzyma swą uwagę na własnej aktywności religijnej, raczej więc na sobie, a nie na Bogu, przegrywa swe życie religijne: wprowadzi się w wygasanie tęsknoty do Boga, w swoisty ateizm jako odsunięcie się od Boga. Gdy człowiek będzie usiłował zdystansować swą fascynację życiem religijnym i sobą, gdy będzie bronił

poprzez tęsknotę obecności w sobie Boga, przeżyje tylko ciemną noc miłości, etap uzgadniania swej woli z wolą Boga i swej wiedzy z prawdami wiary. Będzie je w pełni rozumiał, a tym samym umiał swą wolą wybierać życzenia Boże, uczynić je swymi życzeniami.

4. Dopowiedzmy teraz z kolei, że samo społeczeństwo to objęty relacjami myślnymi naród, zespół narodów, rodzin, osób, zarazem powiązanych relacjami realnymi, które powodują współobecność. Myśl społeczna, określająca relacje myślnie, głównie instytucjonalne, dla osiągnięcia dobra wspólnego, nie może nie brać pod uwagę tego, że osoby, stanowiące rodziny i narody, są powiązane najpierw relacjami realnymi: miłością, wiarą i nadzieją, że wobec tego ich podstawowym i pierwszym środowiskiem są osoby powiązane relacjami realnymi, gdyż pierwotne i pierwsze jest ich istnienie, którego przejawy są podstawami tych relacji.

Powtórzmy: pierwotnym i podstawowym środowiskiem osób są ich powiązania z osobami przez miłość, wiarę i nadzieję. Postacią tego środowiska jest humanizm i religia.

Myśl społeczna powinna tak określać relacje myślnie, instytucjonalne, układy praw i autorytetów, by chroniły one wzajemne akceptowanie się ludzi, wzajemne ich zaufanie do siebie i oczekiwanie trwania w miłości i wierze, w humanizmie i religii, w realnych więc powiązaniach ze wszystkimi osobami. Te osoby powinny stać się dobrem wspólnym, zarazem ich ochrona, także ochrona istnienia, prawdy, dobra. Temu dobru wspólnemu muszą być podporządkowane działania, oparte na istotowych własnościach człowieka: działania poznawcze i decyzje, relacje myślnie i tworzone z nich wytwory, a wśród nich myśl społeczna.

5. Aby myśl społeczna pełniła swoją rolę chronienia osób, realnych relacji miłości, wiary i nadziei, humanizmu i religii, istnienia, prawdy i dobra, musi być głęboko związana z etyką społeczną, a raczej musi wypływać z etyki społecznej.

Przez etykę społeczną należy bowiem rozumieć teorię pryncypiów chronienia miłości, wiary, nadziei i chronienia osób. Z tak rozumianej etyki ma wynikać myśl społeczna. I nie może być inaczej.

Bywa inaczej, gdy płynie nie z rozpoznania pierwotnego środowiska osób, którym są realne relacje miłości, wiary i nadziei, lecz z rozpoznania tylko relacji myślnych, głównie tych, które stanowią ekonomikę, politykę społeczną, teorię społeczeństwa jako odniesień osób do wytworzonych rzeczy.

Owszem, etyka społeczna bierze pod uwagę to, że człowiek jest w relacjach myślnych do rzeczy, do wytworzonych instytucji, dzieł sztuki i techniki. Rozważa te relacje myślnie w perspektywie sprawiedliwości. Nie może jednak na tym poprzestać, gdyż nie rozwiąże w tej perspektywie wszystkich problemów społecznych. Musi wziąć pod uwagę perspektywę miłości, to, że człowiek żyje przede wszystkim dzięki obecności osób, które go kochają, wierzą mu i oczekują pozostania z nim w relacji miłości i wiary.

Nie ma jeszcze tak sformułowanej etyki społecznej i tak sformułowanej socjologii.

Socjologia współczesna, zresztą od czasów A. Comte'a, jest nauką o relacjach człowieka do rzeczy, poszukującą twierdzeń nie w tym, że człowiek jest i kim jest, lecz w statystyce używania wytworów, produkowanych według wskazań ekonomiki, która określa prawdopodobne, a więc umowne, fikcyjne, myślane tylko prawa i potrzeby rynku. Potrzeby człowieka nie są więc wykrywane w nim, lecz w funkcjonowaniu równowagi ekonomicznej. Temu funkcjonowaniu wytworów jest poddany człowiek.

Potrzebna jest socjologia jako nauka o relacjach wiążących człowieka z osobami i dopiero w następnej kolejności z wytworami.

I powiedzmy wyraźnie, że socjologia współczesna, nie badająca odniesień człowieka do osób, nie bada wspólnoty, którą stanowi powiązanie osób relacjami osobowymi. Ta socjologia, badając odniesienia osób do rzeczy, bada raczej stado, które jest powiązaniem ludzi z rzeczami. Trzeba wtedy spajać stado jakimś dobrem wspólnym.

W socjologii, która bada relacje wiążące człowieka z osobami, te osoby i te relacje osobowe są dobrem wspólnym, a sama wspólnota jest współobecnością osób, powiązanych miłością, wiarą i nadzieją.

Trzeba więc stwierdzić, że perspektywa społeczna to widzenie osób w ich współobecności.

A uzasadnieniem powstania społeczeństwa jest w nas niezbywalna potrzeba współobecności w rodzinach i narodach.

Podobnie etyka społeczna, i w ogóle etyka, jest wciąż nauką o celach człowieka, a nie o chroniących osobę relacjach.

Tak ustawił etykę Arystoteles, który każe człowiekowi dążyć do celu ostatecznego. Ten cel ostateczny nie jest przecież osiągalny przez etykę, która jest nauką filozoficzną. Jest osiągalny w religii jako realnej więzi człowieka z Bogiem. Etyka, która słusznie, jako filozofia, chce rozstrzygać problemy poza religią, musiała być dążeniem do ideałów i stawiała się perfekcjonizmem: polecała tylko dążenie, tylko nadzieję, co nie wystarcza ludziom pragnącym przecież spełnień. Uciekając od perfekcjonizmu, etyka stała się eudajmonizmem: polecała poszukiwanie własnego szczęścia, wklajającego człowieka w egoizm i subiektywizm.

Kant uciekł od takiej etyki w teorię prawa moralnego, zawartego w człowieku i wyrażającego się w wewnętrznym nakazie moralnym, by czynić to, co każdy może uznać za własny sposób postępowania. To prawo moralne Kant uczynił absolutem i umieścił go w człowieku, gdyż już w krytyce czystego rozumu odrzucił istnienie Boga, którego nie umiał swym intelektem rozpoznać w rzeczywistości. Nie umiając tego dokonać sugerował - i do dziś wmawia ludziom - że Bóg nie istnieje. Bóg według niego jest tylko postulatem myśli praktycznej, to znaczy potrzebą, której nic nie odpowiada w ujmowanej intelektem rzeczywistości.

Szukano też podstaw etyki w samej naturze człowieka, ujętej jednak za Boecjuszem gatunkowo. Znaczyło to, że jakiś abstrakcyjny model człowieka ma być normą ocen moralnych. Nikt nie spełnił takiej normy. Współcześni arystotelicy szukali wyjścia w indywidualnym stosowaniu norm, inaczej więc w odniesieniu do każdego człowieka.

Inni zdecydowali się na etykę sytuacyjną, to znaczy, że dobrem jest to, co aktualnie się czyni w danych warunkach i środowiskach.

6. Gdy jednak uzna się za wartość moralną trwanie relacji miłości, wiary i nadziei, etyka społeczna stanie się tym, czym jest, etyką chronienia realnych więzi łączących ludzi. Będzie określała zasady chronienia osób.

Jej dwa działy to metanoia i humanizm.

Metanoia jest takim ukształtowaniem intelektu, by w sposób wierny rzeczywistości rozpoznawał, czym są byty, że są i jakie naprawdę wiążą te byty relacje. Jest też metanoia takim ukształtowaniem woli, by wybierała jako dobro to, co intelekt ukaże jej jako prawdziwe. Dzięki metanoi człowiek uzyskuje umiejętność stałej wierności prawdzie i dobru, a tym samym umiejętność ciągłego nawrócenia, ciągłego przechodzenia od ujęć i wytworów niedoskonałych do prawdziwych i dobrych.

Połączenie w nas zachowań prawdziwych i dobrych jest mądrością. Mądrość to główna zasada, pryncypium chronienia relacji osobowych i osób.

Humanizm to chronienie istnienia, rzeczywistości, prawdy, dobra, zarazem miłości, wiary i nadziei.

Aby uchronić istnienie i rzeczywistość ludzi, trzeba chronić ich zdrowie, życie, zapewnić pożywienie, mieszkanie, lekarstwa. Aby uchronić prawdę, trzeba dbać o szkoły, uniwersytety, wydawnictwa, o kształcenie nauczycieli i profesorów. Aby uchronić dobro, trzeba wychowywać przez sztukę, która kształtuje w nas prawość. Trzeba otoczyć opieką twórców, muzea. Aby uchronić miłość, trzeba otoczyć ludzi ludźmi, którzy kochają. Aby uchronić wiarę, trzeba promieniować przykładem wiary. Aby uchronić nadzieję, trzeba trwać w miłości i wierze i tym oddziaływać.

Z metanoia i humanizmem wiąże się ascetyka jako pedagogika religijna, jako teoria sposobów utrwalania kontaktów z osobą Boga. Wymaga to troski o teologię, o powołanie kapłańskie, o kościoły, by były rozdawane sakramenty, by przez Chrystusa Bóg uobecniał się w osobie ludzkiej.

7. To, co referuję, to wnioski z filozofii bytu, jako nauki, która identyfikuje człowieka jako osobę, przejawiającą swe własności istnieniowe i istotowe. Filozofia bytu identyfikuje też relacje realne i ukazuje, które są tylko myślnie.

Na tych wnioskach filozofii bytu wspiera się propozycja przeformułowania myśli społecznej i etyki społecznej w kierunku teorii chronienia tego środowiska osób, którym są relacje miłości, wiary i nadziei oraz same osoby.

Propozycja ta wymaga określenia innej pozycji - wobec człowieka - ekonomiki, polityki społecznej, samej socjologii, teorii prawa i autorytetów. Nauki te lub teorie nie

powinny rozstrzygać spraw ludzkich, lecz tylko jako relacje myślnie wspierać osoby, ich miłość, wiarę i nadzieję. Nie powinny rozstrzygać o losie człowieka.

Podobnie teoria autorytetów wymaga innego określenia samej polityki, która rysuje się jako teoria regulowania w życiu codziennym wartości, konsultowanych z ekonomiką i eschatologią. Tę eschatologię zwykle wyznacza filozofia bytu i teologia dogmatyczna. Często jednak wypełnia ją ideologia jako zespół twierdzeń, które nie zawsze są wynikiem poszukiwania najlepszych dla człowieka rozstrzygnięć. Są często uzasadnieniem zmiennych racji stanu. W ogóle polityka nie jest poszukiwaniem najlepszych dla człowieka rozwiązań. Jest studiowaniem punktu widzenia polityków, którzy na ogół nie identyfikują rzeczywistości i człowieka, lecz formułują teorie, których źródłem jest ich myślenie, a nie identyfikowane byty, a wśród nich człowiek. Człowiek jako obywatel jest tylko ujęty w relację myślną. Jest ujęty funkcjonalnie. Jest dla polityków funkcją, a nie osobą, gdyż także politycy wiążą człowieka z rzeczami, a nie osobami.

Wiele ponadto zagadnień wymaga przeformułowania, choćby na przykład dominujący dziś problem pracy.

Praca jest też ujmowana jako tworzenie wytworów, a więc relacji rzeczowych, myślnych. Nie jest ujęta w perspektywie relacji osobowych. Trzeba ją jednak ująć w tej perspektywie, gdyż doskonaląca się technika niedługo już zastąpi człowieka w jego pracy fizycznej i człowiek nie będzie wytwarzał rzeczy. Zmieni to sytuację społeczną i musi zmienić myśl społeczną. Już trzeba myśleć o tym, jak określić i zaplanować pracę ludzką, gdy maszyny i roboty wyręczą nas w pracy fizycznej.

Owszem, w Ewangelii jest zawarta propozycja: „Nie troszczcie się zbytnio [...], o to, co macie jeść i pić; ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać [...] Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo Boga” (Mt 6, 25-34).

Naszą perspektywą jest filozofia bytu i teologia dogmatyczna, a więc ujmowana przez nas rzeczywistość, że jest i czym jest, oraz objawione nam królestwo Boga. Mamy je realizować chroniąc właśnie relacje miłości, wiary i nadziei, łączące nas z ludźmi w humanizmie i z Bogiem w religii. To jest konkretne zadanie na dzień dla myśli i etyki społecznej.

5. PROBLEMY SPOŁECZNE

Problem jest to pytanie i zarazem odpowiedź oraz sposób uzyskania odpowiedzi. Pytanie jest zawsze tematem, który domaga się ujawnienia poglądu, propozycji rozwiązania, tezy, twierdzenia. To pytanie może być sformułowane w ramach metafizyki, teorii poznania, etyki, logiki, religii, światopoglądu. Można nadać pytaniu charakter wskazujący na określony nurt w metafizyce, teorii poznania, etyce, logice, religii, światopoglądzie. Pytanie z określonej dziedziny i nurtu może skłaniać do odpowiedzi w określonej metodzie analizy: dialektyce (odróżnienie), apofatyce (porównywanie), analogii (podobieństwo), identyfikowaniu koniecznych czynników strukturalnych.

Odpowiedź jest zawsze ujawnieniem poglądu, to znaczy sumy poszukiwanych i sformułowanych rozwiązań, tez, twierdzeń, niezależnie od tego, czy wykrył je Arystoteles, Awicenna, neoplatonicy lub Tomasz z Akwinu. Ta odpowiedź, wskazująca na nurt, z którego pochodzi, może być sformułowana w innej dziedzinie niż pytanie. Pytanie na przykład mogło być sformułowane metafizycznie w nurcie arystotelizmu, a odpowiedź została dana w neoplatońskiej teorii poznania.

Nie dość ostre granice między tematem i poglądem, częsty brak odpowiedniości między dziedzinami i nurtami, zmiany metod analizy w obrębie tego samego poglądu (na przykład pytanie o konieczne czynniki strukturalne bytu, a odpowiedź wynikająca z porównywania), powodują, że precyzyjne określenia także problemów społecznych nie jest łatwe.

Próbując je jednak określić, możemy powiedzieć, że problemy społeczne są pytaniem o poglądy i rozwiązania, dotyczące społeczeństwa. Rozwiązania te zależą jednak przede wszystkim od rozumienia społeczeństwa.

Społeczeństwo to objęty myślą społeczną naród, zespół narodów, rodzin, osób, nawiązujących - zgodnie z funkcjonującą myślą społeczną - relacje instytucjonalne, a więc myślnie, dla osiągnięcia wspólnych celów, które myśl społeczna ukazuje jako dobro wspólne. Jest więc społeczeństwo dość złożoną całością różnych relacji myślnych, ogarniających lub łączących rzeczywiste byty, w tym wypadku osoby ludzkie, które

ponadto są powiązane relacjami realnymi. Myśl społeczna, określająca relacje instytucjonalne dla osiągnięcia dobra wspólnego, nie może nie brać pod uwagę tego, że osoby, stanowiące rodziny i narody, są powiązane najpierw realnymi relacjami miłości, wiary i nadziei, że wobec tego ich podstawowym i pierwotnym środowiskiem są osoby, powiązane relacjami realnymi, gdyż pierwotne jest w nich istnienie, którego przejawy są podstawami tych relacji.

Pierwotnym więc i podstawowym środowiskiem osób są powiązania z osobami przez miłość, wiarę i nadzieję. Postacią tego środowiska jest humanizm i religia.

Myśl społeczna powinna tak określać relacje myślnie, instytucjonalne, układy praw i autorytetów, by chroniły one wzajemne akceptowanie się ludzi, wzajemne ich zaufanie do siebie i oczekiwanie trwania w miłości i wierze, w humanizmie i religii, w realnych więc powiązaniach z wszystkimi osobami. Te osoby powinny stać się dobrem wspólnym, zarazem ich ochrona, także ochrona istnienia, prawdy, dobra. Temu dobru wspólnemu muszą być podporządkowane działania poznawcze i decyzje, relacje myślnie i tworzone nimi wytwory, a wśród nich myśl społeczna, gdyż właśnie ich zadaniem jest chronienie podstawowego środowiska osób.

Ujęcie społeczeństwa, wzięte z poprzedniego rozdziału tej książki, wyznacza w dużym stopniu zespół problemów społecznych i sposoby ich rozwiązywania.

To rozumienie społeczeństwa powoduje, że problemem społecznym stają się podstawowe potrzeby człowieka, które są jego miłością, wiarą i nadzieją, zespołem powiązań najpierw z osobami, a wtórnie z rzeczami i poglądami, by nimi chronić osoby i wiążące je relacje realne.

Problemem społecznym, dotyczącym wspólnot, staje się więc zrozumienie sensu życia, powiązań z ludźmi w humanizmie i powiązań ludzi z Bogiem w religii. Tym problemem staje się też prawidłowa postawa humanistyczna i religijna, odpowiedzialność za powiązania z ludźmi i z Bogiem, miejsce człowieka we wspólnocie, także w tej wspólnocie, która jest Kościołem. Problemem społecznym jest ponadto odnoszenie się do ludzi na poziomie miłosierdzia i złożony temat odchodzenia od Boga, nazywany ateizmem.

Problemem społecznym, dotyczącym osób, staje się stan lub sytuacja, w których człowiek się znajduje: jego starość, choroba, samotność, małżeństwo, rodzina,

kapłaństwo, życie zakonne, poziom wykształcenia i rozumień, poziom powiązań z ludźmi i z Bogiem, świętość człowieka.

To są podstawowe problemy społeczne. Wszystkie inne są wtórne, swoiście dodatkowe, nawet jeżeli są dotkliwe i bolesne.

Takie identyfikacje wynikają z filozoficznego ujęcia społeczeństwa, z rozpoznania więc, czym ono jest. Ukazują one humanistyczną i religijną perspektywę problemów społecznych.

Prawdziwym bowiem życiem człowieka i życiem wspólnot jest miłość, wiara, nadzieja, to, o czym człowiek myśli i to, co wybiera, zarazem to, co tworzy. Myśl skierowana do prawdy, prawe decyzje wyznaczone dobrem, tworzona sztuka, relacje z osobami, to repertuar ludzkich realnych problemów społecznych. W tym właśnie, co realnie łączy osoby, mają źródło problemy społeczne.

Pozytywizująca socjologia, nawet pozytywizująca etyka społeczna, uważają za problem społeczny głównie odniesienia ludzi do rzeczy. Socjologia relacji osobowych, wiążących więc osoby, wyznacza inny repertuar tych problemów. Należy je podjąć, rozważać, badać, opracowywać.

Ta refleksja o problemach społecznych jest tylko propozycją przemiany myślenia w zakresie ich identyfikowania, w zakresie więc socjologii, myśli i etyki społecznej. Jest też może zarazem propozycją kierunku poszukiwania problemów społecznych, zgodnie nie tylko z teorią socjologii, korzystającą z filozoficznej nauki o relacjach osobowych, lecz także z przekonaniem już Arystotelesa, że człowiek ze swej natury żyje myślą i sztuką.

6. ZŁO I DOBRO

1. Natura i geneza dobra i zła

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 sady - 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) Pierwsza 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 twierdzenie na temat zła i dobra 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 niesamodzielnych 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, aksjologiczne i teologiczne, aby potem móc identyfikować w obrębie kultury przejawy dobra i zła.

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 powodujących 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. 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 nie jest samoistne.

Jako mesamoistne wymaga uprzyczynowania sprawczego. Taki samoistny byt istnieje, gdyż są realne istnienia niesamoistne, współstanowiące z istotą bytu uprzyczynowane. Te byty są samodzielne, gdyż nie tkwią w innym bycie jako jego własność. Są niesamodzielne wtedy, gdy stanowią własność jakiegoś bytu lub powodowaną przez ten byt relację.

Rzeczywistość jest wobec tego zespołem niesamoistnych bytów samodzielnych, wskazujących na powodujący ich istnienie byt samoistny, oraz jest zespołem niesamoistnych 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 który działa. Jeżeli wybór powodowałby istnienie bytu, to ten sam sposób konstytuowania się bytów odnosiłby się także do jego podmiotu. Musielibyśmy wtedy przyjąć, że wybór wyprzedza istnienie bytu, że sam jest czymś samoistnym i przyczynującym. Wtedy jednak z kolei utożsamiamy czynność z jej podmiotem lub samej czynności, jako przecież własności podmiotu, przypisujemy samoistność, utożsamiając tę czynność już nie tylko z podmiotem, lecz także z istnieniem. Przyjmujemy więc, że wybór 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 więc czymś, co siebie wyklucza, czyli zarazem jest i nie jest.

Utożsamienie dobra z wewnętrzną zawartością bytu prowadzi więc do zanegowania nietożsamości bytu i niebytu. Tymczasem ta nietożsamość 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, albo jest tylko samo poznanie.

Dobro nie może więc 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 odrzucany. 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 byłoby z sobą tożsame.

Gdyby z kolei zło było tworywem 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 tworywem bytu,

ani bytem samodzielnym. Nie jest własnością kategoryalną, 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 względu własność dobra jest raczej funkcją lub swoistym działaniem bytu, jego zdolnością do nawiązywania relacji, gdy ten byt istnieje zapoczątkowany uprzączynowanym istnieniem, zjednostkowanym aktualizowaną 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 zdolnością lub gotowością bytu zachowującą się biernie, wprost będąca 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 jest przyczyną istnienia.

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 skutków, czyli nie ma zła jako bytu, jako jego własności lub jako wewnętrznego tworzywa stanowiącego byt.

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 przysługująca 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, na przykład 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 układem relacji, ostatecznie wyznaczonym przez najwyższy i najniższy kraniec rzeczywistości lub przez zabsolutyzowaną całość, w której przebiegają w dowolnych kierunkach przecinające się relacje. Każdy byt, jako układ relacji, jest nieustannie zmienny, gdyż zmieniające się otoczenie czyni go innym układem relacji. Nie można ponadto ustalić jego nawet względnej tożsamości, gdyż na przykład 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 na przykład Plotyna i Prokla 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 nie znanemu 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 nieuchwytne 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 nawiązując do tego, czym są byty, nie wiążące swych ustaleń z istniejącą

rzeczywistością samodzielnych bytów. Obserwujemy myślenie celami, co stanowi aksjologię, a nie myślenie przyczynami, co stanowi metafizykę bytu.

Myślenie celami i wartościami jest słuszne i potrzebne. Wymaga jednak rozpoznania, czym jest dany byt, gdyż od tego zależy trafne wyznaczenie mu celów. Jeżeli na przykład książkę 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 nieosiągnięcie go za coś złego. Następują pomyłki, gdyż na przykład dany byt lub dany człowiek będąc tym, czym jest, nie może danego celu zrealizować. Nie powinno się wtedy przypisywać mu wartości zła. Przesunięcie dobra i zła w porządek wyłącznie aksjologiczny może być źródłem wielu pomyłek i nieporozumień.

Zauważmy, że pojęcie dobra jest dziś rozumiane głównie jako wartość, niekiedy tylko jako własność realnego bytu. Pojęcie zła 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.

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 zbawiających 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 w osobie Chrystusa zbawić człowieka przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie, to znaczy postanowił nawiązać z nami trwałe, sakramentalne relacje, czyniące Boga kimś w nas obcym, 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. Braki te są stałą naszą kondycją, naszym losem. Do tej właśnie kondycji, do tej właściwej ludziom sytuacji bytowej Bóg nawiązuje wybierając w osobie Chrystusa 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 miłości, 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. 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 niedoskonałości odbitek. Dialektyka neoplatoników polegała na umieszczeniu dobra i zła na dwóch krańcach hierarchicznej drabiny hipostaz lub bytów i na tłumaczeniu tych bytów pośrednich 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 warunkowaniu się dwóch konstytuujących się bytów. Inaczej mówiąc, dobro warunkuje zło, zło warunkuje dobro.

Z pozycji metafizyki, wykrywającej samodzielny „obszar” realności, 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 zginać byt, a z nim jego własność. Powstaje wtedy brak, lecz tylko w sensie społecznym, wspólnotowym, kulturalnym, gdy jakiś człowiek nie dokonał dzieła, 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 rak możemy 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, na przykład liczenia, przenoszenia nas, zachwycania, 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 wytwarzana, 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 nie 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 granicę. 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 przekształcanie się w zło. Nie warunkują się wzajemnie. Można pomyśleć ludzkie życie, nawet kulturę, pedagogikę i społeczeństwa,

kierowane dobrem, realizujące tę wartość dobra. 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.

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 cel 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 zależy od trafnego rozpoznania ich natury, (że taki cel można 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 hierarchie 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, po-kojowość, 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, człowieka.

Może być jednak także zagubieniem tej szansy, gdy wartość dobra uznamy za zło i zaczniemy to zło realizować. Wtedy wartością staje się: 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 rodziny, narodów, próżność, pycha, kłamstwo, kradzież, lenistwo, gniew, kłótnie, oszustwo, zabójstwo, 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.

4. Druga refleksja metodologiczna i wnioski

Z analiz metafizycznych wynika, że zło nie jest ani bytem, ani tworzywem lub własnością bytu. Nie jest czymś realnym.

Ten wniosek metafizyki budzi zaufanie do rzeczywistości i pozwala prawidłowo odczytać fakty: zło ma źródło w człowieku i polega na wyznaczaniu bytom i wytworom funkcji lub celu zadawania bólu, cierpień duchowych, powodowania zniszczenia zarówno innych bytów, jak i wytworów. Samo bowiem cierpienie nie jest złem. Jest niekiedy przecież okazja refleksji i pogłębienia ludzkich rozumień. Podobnie ból fizyczny może być sygnałem organizmu, pozwalającym dość wcześnie zapobiec chorobom, a nawet śmierci. Śmierć w perspektywach biologicznych, a nawet psychologicznych, jest tragedią, pełnym zniszczeniem człowieka i wykluczeniem potrzebnych nam relacji obecności, kontaktu, rozmów, przyjaźni. Ujęta w perspektywach teologicznych, jest przecież oczekiwanym spotkaniem człowieka „twarzą w twarz” z Bogiem. Boli nas cierpienie, ból fizyczny i śmierć. To jednak nie jest zło. Cierpienie jest po prostu cierpieniem, ból jest bólem, a śmierć jest śmiercią. Nie są złem w swej strukturze.

Jeżeli zło polega na tym, że człowiek każe bytom i wytworom pełnić rolę, funkcję zniszczenia, i jeżeli ten cel jest zrealizowany, to tylko znaczy, że człowiek posłużył się aksjologią, w której dominują wartości negatywne. Człowiek tak operuje celami i takie wyznacza relacje, że w ich wyniku jakieś byty lub wytwory powodują zaniedbania, negacje, zagrożenia, cierpienie, mszczenie innych bytów i wytworów.

Ponieważ kierowane wartościami działania i relacje ludzkie należą do kultury, zła należy szukać w kulturze, a nie w realnych bytach. Powtórzmy, że kulturę stanowi to wszystko, co człowiek wytworzył wyrażając swoje rozumienie rzeczywistości i powodowane w niej swoje relacje z bytami oraz to, co w tej kulturze przejął jako swoje wyposażenie psychiczne, sposób ujmowania bytów i wytworów, wpływających na decyzje kierowania podjętymi wartościami.

Realne byty nie są wytworami człowieka. Ich obszar wyznacza stanowiące je wraz z istotą ich odrębne istnienie. To istnienie jest w nich powodem realności, istota jest w nich powodem tożsamości. Realne i tożsame z sobą byty powodują całą sieć

relacji, wiążących je z innymi bytami i wytworami, a także podlegają skutkom nawiązanych z nimi relacji.

W tym obszarze relacji konstytuuje się zło jako zadanie, funkcja, rola, cel, wyznaczane przez nas bytom i wytworom, gdy człowiek wiąże z nimi wartości negatywne. W obszarze więc aksjologii i kultury ma źródło wszelkie zło, które powoduje w bytach i wytworach ich zniszczenie.

Można przecież niszczyć ludzi i ich dzieła, takie jak teorie, światopoglądy, narzędzia, architekturę, plastykę, rzeźbę. Wszystko można zniszczyć i wszystko można obronić. To zależy od ludzi. I nie od ludzi jako realnych bytów, lecz od ludzi jako posługujących się aksjologią. Można zniszczyć człowieka odbierając mu zdrowie lub życie, a także jego dobre rozumienia, postawy moralne, przekonania filozoficzne i teologiczne.

Sama rzeczywistość nie jest wroga wobec człowieka, nie hodzi w sobie zła. Zło więc realnie nie istnieje. Jest ono tylko kategorią aksjologiczną, jest negatywnym sposobem naszego posługiwania się lub kierowania bytami i wytworami, stanowiącymi kulturę.

Traktowanie zła, jako czegoś realnego, a nie jako sposobu naszego wiązania z bytami i wytworami wartości negatywnych, aby wywoływały funkcję niszczenia, ma źródło w błędnej, mylącej metafizyce kosmosu, w której drabinę hipostaz stanowią zarówno byty, jak i wytwory. Do ludzkich wytworów należy aksjologia, a tym samym kategoria zła. Z tego względu uznano zło za coś obecnego w samym świecie, w kosmosie, w tak pojętej rzeczywistości.

Gdy jednak badamy w realnych bytach ich zawartość, nie stwierdzamy tam zła. Byty są tym, czym są. Są roślinami, zwierzętami, ludźmi, związkami chemicznymi, pierwiastkami, relacjami, własnościami. I to, czym są, jest podstawą ich działania. Jeżeli w wyniku swej struktury lub oddziaływania na inne byty, muszą zginąć, to zachodzi w tym wypadku konsekwencja ich budowy. Śmierć ludzi wywołuje faktyczne cierpienie. Ale nie śmierć i nie cierpienie są złem. Złem jest związana z tymi faktami kategoria zła. Tę kategorię możemy związać także z działaniami moralnymi. Ma to wszystko źródło właśnie w aksjologii, a nie w bytach, które podlegają czyjemuś wartościowaniu lub same zmuszają do realizowania aksjologicznie złych celów.

Gdy badamy byty w ten błędny sposób, że ustalamy czym są przez porównanie ich z innymi bytami, wtedy jeden z porównywanych bytów jest w gorszej sytuacji, gdyż nie ma czegoś, co posiada byt z nim porównany. Samo już porównanie dzieje się w obrębie aksjologii, to znaczy musi być porównywaniem z jakąś wartością. Jeżeli za wartość uznamy poznanie intelektualne, to w gorszej sytuacji niż ludzie są drzewa, rośliny, nawet zwierzęta. Rozpoznawanie bytów przez ich porównywanie zmusza więc do stosowania aksjologii, czyli do wprowadzenia w obręb metafizyki ustalającej wewnętrzną zawartość bytów, także ocen, zniekształcających obraz bytów naszą interwencją w to, czym są.

Nasze przyzwyczajenie do uznania zła za realny byt ma źródło w nieprecyzyjnie uprawianej metafizyce i w neoplatońskiej terminologii. Nie można bowiem powiedzieć, że braki w człowieku są złem. Człowiek właśnie jest taki, że nie stanowi pełni szans bytowych. Naruszenie jego bytowego wyposażenia czyniłoby go innym bytem, czyli stanowiłoby tym samym jego zniszczenie.

Inaczej mówiąc, metoda porównywania pełni z brakiem, całości z częścią, doskonałości z niedoskonałością nie nadaje się do ustalania, czym są byty i do rozstrzygania problemu zła. Byty nie są gorsze i lepsze, złe i dobre.

Zło jako wartość i dobro jako wartość (a nie jako własność bytów) są kategoriami aksjologii, a nie metafizyki. Twierdzenie, że realnie doświadczamy zła, wskazuje tylko na to, iż narzucamy bytom i wytworom cel, wyznaczony im ze względu na wybrane przez nas wartości negatywne. Realizowanie tego celu rzeczywiście powoduje ból, cierpienie, śmierć. Z kolei my, doznający tych skutków oddziaływania na nas innych bytów, także traktujemy te skutki aksjologicznie, widząc w nich zło lub dobro.

Zło więc jest skutkiem operowania przez nas aksjologia w obrębie kultury. Nie występuje w rzeczywistości. Tę rzeczywistość naruszają, nawet niszczą także byty, gdy człowiek wyznaczy im zadanie zniszczenia lub gdy same, tym czym są, uszkodzą jakiś byt lub wytwór. Jest to więc tylko uszkodzenie lub zniszczenie. Gdy zwiążemy z tym aksjologiczną kategorię zła, wziętą z kultury, nie znaczy to, że zło znalazło się w samej rzeczywistości. Znaczy tylko, że jakiś byt lub jego stan oceniamy według uznanych wartości. I mamy prawo uznać coś za zło, gdy posłużymy się oceną w obrębie

humanizmu. Nie ma jednak metodologicznych podstaw, aby tę ocenę uważać za realny element bytu. Mamy też prawo, kierując się humanizmem, uznać coś za dobro. Zawsze jednak obowiązuje nas w operowaniu aksjologią liczenie się z realnymi bytami. One rozstrzygają samą swą realnością i budową o tym, czy daną wartość jako cel lub funkcję są w stanie realizować. Realne byty korygują naszą aksjologię i kulturę.

7. HUMANIZACJA KULTURY

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

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

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, fizjologiczne, 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 na przykład 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 interioryzuje, 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 żyje, 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 na przykład 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 więc zespołem relacji pomyślanych i realnych, wśród których niektóre dominują. Czym to strukturę życia codziennego czymś podobnym do kultury. Dominowanie w życiu codziennym niektórych spraw i potrzeb, na przykład urządzeń technicznych, podróżowania (sprawy) lub zdobywania wykształcenia, spotkania życzliwych ludzi (potrzeb) 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 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 oraz operowania wartościami. Bez takiego pełnego obrazu świata nie bylibyśmy w stanie reagować na splot spraw i potrzeb życia codziennego. W tym obrazie świata także jednak dominują jakieś zespoły ujęć i powodują, że światopogląd staje się na przykład przyrodniczy, filozoficzny, teologiczny, ascetyczny, 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 zespół wytworów, lecz realne byty. Te realne byty muszą być czynnikiem korygującym filozofie i teologie, 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 dodanie elementów, stanowiących 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 wypełniło życie człowieka. Wydaje się, że zasługuje na to tylko to, co jest prawdziwe i dobre. Prawda i dobro, wyznaczające ponadto humanizm, polegające na zgodności działań z bytami, nie łatwo jednak dające się identyfikować, są ostatecznie zasadami weryfikowania kultury, światopoglądów i ludzkiego życia.

3. W sensie podmiotowym kultura jest tym, co zostało w nas uwewnętrznione, 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 korzystanie z prawa do jej poprawiania.

Ta kultura ujęta genetycznie, ze względu więc na swoje pochodzenie, podlega człowiekowi, gdyż jest przez ludzi wytwarzana. Ponieważ tworzy ją niedoskonały człowiek, musi być poprawiana, uzupełniana, doskonalona. 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 duchowe. Jest odpowiedzialny za samo uwewnętrznienie się 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 utrwalanego 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 decyzji wyboru i wierności temu, co wybrał.

Człowiek nie uwewnętrznia 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. Uwewnętrznienie w sobie 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 ludzkie sprawy 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.

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 poprawiać 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, otaczamy troską, pocieszamy, gdy jest smutny; dzielimy się z nim dochodami, gdy jest głodny; odwiedzamy go, gdy jest opuszczony i samotny, oskarżony i odrzucony; leczymy, 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.

8. WARTOŚCI OSOBOWE W KULTURZE

1. Aksjologiczne i metafizyczne ujęcie relacji między wartościami i kulturą

Temat rozdziału „wartości osobowe 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.

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.

a) 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 wierzano. 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, 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, wręcz 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 poprawiają 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.

b) Gdy z kolei na pytanie, czy są w kulturze wartości osobowe, odpowiemy negatywnie, że właśnie ich nie ma, że nie ceni się człowieka, to w naszej odpowiedzi zostanie on pominięty. Opowiemy się bowiem wtedy za Heglem, a wcześniej za Platonem, według których celem pierwszym nie jest jednostka, lecz ogół, społeczeństwo, naród. Przyjmiemy wówczas, że „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, roznoszącymi 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) 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 myślanymi 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 i wartościami, że

rzeczywistość wkomponowała się w ich systemy 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 odpowiadają, 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 podsuniętych jej masek. Pozostała na uboczu milcząca, otwarta, spokojna i daje się doznać tylko tym intelektom, które także w milczeniu, zdumione i zafascynowane, poprzestają na rozumieniu bytów, aż na ich rozumieniu, wyzwalamym 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. Bytowa pozycja wartości osobowych

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 ani 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 bytowania 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. 2 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 etap 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 warto 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. Niepotrzebna jest etyka i wychowanie. Jeżeli są doskonałościami, których 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) 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, przejawiająca się w decyzjach, a w obszarze ciała to na przykład fizyczność, wzrost, widzialność.

Człowiek oddziałuje na inne byty tak swym istnieniem i własnościami istnieniowymi, 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 mszczenie, 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 zadomowienia, 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, wspólnotowości, współzadomowienia, relacji, które powstają wtedy, gdy osoby oddziałują na siebie istnieniem, prawdą i dobrem, relacji bezwzględnie człowiekowi potrzebnych, stanowiących podstawowe środowisko osób.

Jeżeli tak jest, to ratując 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 mm obecność.

Decyzje 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 poznamy 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 postaci obecności, to trwanie obecności. Trwanie nie jest 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 rozpoznał wartości jako trwanie relacji osobowych, musi poprawiać swą wiedzę, poddać się oczyszczeniu przez recepcję wprost rzeczywistości, co stanowi już metanoię.

Wola, aby zdecydowała się na służenie wartościom osobowym przez swe decyzje, musi usprawniać się w wyborze działań, które wspomagają istnienie, prawdę, dobro, miłość, wiarę, nadzieję, co także stanowi metanoię.

Metanoia, 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.

3) Konsekwencje spełniania wartości osobowych Konsekwentnie realizowany humanizm, wzbogacony naszymi powiązaniem z Bogiem, skłania nas do dalszych starań.

Zobaczmy bowiem, że aby ochronić istnienie, musimy strzec zdrowie ludzi, ich wyżywienie, pokój 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 rozwinąć i usamodzielnąć 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 ochronić dobro i służyć mu, 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 wywoływaniem 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.

Miejscem 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 kres relacji osobowych. Relacje osobowe, a więc życzliwość w tej wersji miłości, która jest przyjaźnią, zaufaniem i nadzieją, 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 operującymi pojęciami, lecz żywych ludzi, rozumiejących prawdę i czyniących dobro na poziomie humanizmu i mądrości.

A przyjaźń i miłość wymagają rodzin, małżeństw, przyjaciół, 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 działań¹⁰, utrwalonych w wytworach, które są instytucjami, dziełami techniki, sztuki, teoriami naukowymi, filozofią i teologią, w sumie kulturą.

3. Posługiwanie się kulturą dla wspomagania w trwaniu relacji osobowych

Temat rozdziału, 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 kulturze jest tylko znak, zapis tego, że wiąże ludzi miłość, wiara, nadzieja, wyznaczone istnieniem, prawdą, dobrem istniejących osób. Znak, zapis, są ideą, 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

¹⁰ Por. M. Gogacz, „Służyć człowiekowi i Bogu”, w: „Jan Paweł II Papież Pielgrzym”, Warszawa 1980, VI-VIII.

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, a 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, 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, a postulując, gdy dominuje w niej humanizm, „poszanowanie osobowości człowieka - co uwyraźnił w swej homilii podczas ingresu w Gnieźnie Prymas Polski, ks. kardynał Józef Glemp - pozwala opanować odruchy, przemilczeć przykrości, stworzyć nową dziedzinę dialogu”.¹¹ 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.

¹¹ Ks. Arcybiskup J. Glemp, „Droga Ewangelii do ludzi” (homilia wygłoszona w Gnieźnie 13.09.1981), „Słowo Powszechne” 35(1981) nr 185, wyd. A, z dn. 15.IX.

Tę pochwałę metafizyki, która identyfikując byty staje się doniosłym sposobem służenia rzeczywistości, dopowiadam to 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 na przykład 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 światową kulturę, która wspomaga wartości osobowe: trwanie wiary, nadziei, miłości, wspartych na prawdzie, dobru i istnieniu.

9. UWAGI DO TEMATU WARTOŚCI

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 ich metafizyczne.

Ad 1) Aksjologiczne ujmowanie wartości polega na akceptowaniu jakichś wartości ze względu na inne, przyjęte przez nas wartości. Te inne wartości usprawiedliwiają akceptowanie jakiejś wartości, tłumaczą ich pojęcie, lecz nie rozstrzygają pytania o rację, dla której te z kolei uzasadniają 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 myślnie, 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 nieosiągalne. 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 formułowanej etyce podstawową tendencją rozwiązań musi stać się perfekcjonizm, tylko dążenie, a z racji subiektywnych i aksjologicznych źródeł etyki dominującym zagadnieniem musi stać się szczęście, a nie na przykład 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 zhipostazowaniem 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 na przykład 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 wartości 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 bytują obiektywnie poza człowiekiem i kulturą, to są albo samodzielnymi bytami, albo są strukturami tylko pomyślanymi. Stanowiąc byty samodzielne musiałyby mieć swoje własne, urealnijające je istnienie i identyfikującą je istotę. To czyniłoby je czymś nie 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 te 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 więc być nosicielem wartości. Tym nosicielem wartości, obszarem, w którym bytują, jest człowiek kulturalny, jego życie duchowe, powstające dzięki przejmowaniu rozumień ludzkich, przekazanych przez dzieła kultury. Ponieważ życie duchowe wynika z relacji człowieka do ludzi, posługujących się kulturą, te 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 transcendentálnymi, czyli przysługującymi każdemu bytowi ze względu na jego istnienie, gdyż ze względu na istotę bytu mają własności kategoriałne, jeżeli więc wartości są tym samym, co jedność, odrębność, realność, prawda, dobro, piękno bytu, to każdy byt, każdy człowiek, wyposażony z racji swego istnienia we własności transcendentálne, 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 wartości 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 transcendentálnymi jest nieuprawnione.¹²

d) Nawiązując do tego, że wartości dotyczą człowieka, że są mu 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 nic 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 spotkania, nie byłoby odniesienia ze względu na fakt istnienia. Tym istnieniem

¹² Nazwy wartości takie jak jedność, prawda, dobro, piękno, są identyczne z nazwami własności transcendentálnych. Używając tych nazw trzeba odróżnić ujęcia transcendentálne od ujęć aksjologicznych. Por. na ten temat artykuł: M. Gogacz, „Filozoficzne koncepcje istoty Boga”, w: „W kierunku Boga”, Warszawa 1982, 21-49.

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 zdefiniować wartość: wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z ludźmi, gdy swym rozumieniem i decyzją człowiek zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane trwa dalej, jest wartością: *quod intellectum et approbatum continuat*.¹³

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 nadziei. Trwanie nadziei 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, nadzieję. Ich nosicielem jest człowiek. Nie są one jednak własnościami transcendentalnymi. Te własności są podmiotami relacji, przyczynowanych przez człowieka ze względu właśnie na jego istnienie, prawdę i

¹³ Pozwoliłem sobie na sformułowanie definicji w języku łacińskim, aby ułatwić Czytelnikom porównanie jej z definicjami niektórych transcendentalistów, jak np. *verum est adaequatio rei et intellectus; bonum est quod omnino appetunt; pulchrum est quod visum placet*.

dobro. Relacje są z kolei przyczynami wartości. Same wartości są skutkiem relacji podstawowych, gdy zabiegamy o ich trwanie rozumiejąc i ceniąc ich obecność w osobie ludzkiej.

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

2. Trzeba dopowiedzieć, że wartości, jako trwanie w człowieku skutków relacji międzyosobowych, 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:

1) Zmienia się przede wszystkim pedagogika. Nie polega ona na zdążaniu 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 wzajemnej nadziei. Polega na budzeniu rozumienia i decyzji, aby na co dzień żyć nadzieją, wiarą i miłością, aby zadomowić się w tym klimacie, w tym środowisku, wyznaczonym istnieniem ludzi, darem ich osoby jako prawdy i ufnym oczekiwaniem tego, co wnoszą, jako darem dla nas. Taka pedagogika przestaje być teorią, staje się procesem trwania w miłości, wierze i nadziei. Nie wyrzywa 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, nadziei, jest właśnie pozorna. Realna jest tylko faktycznie doświadczana miłość i wiara, faktyczna nadzieja. 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) Zmienia się także etyka. Dominującą w mej tendencji rozwiązań i propozycji przestaje być perfekcjonizm, warunkowany idealistycznym wyakcentowaniem pierwszeństwa modelu, idei, teorii oraz neoplatońskim usankcjonowaniem dążenia do odległego celu, nigdy w pełni nie osiąganego. Przestaje być celem samo dążenie. Tym celem staje się umiejętność realizowania miłości, wiary, nadziei, trwanie w tych odniesieniach, wiążących z realnymi osobami, służenie dobru tych osób z pominięciem siebie i swoich wyłącznie celów.

Mniej ważne staje się moje tak zwane szczęście. Ważniejszy dla mnie staje się człowiek, związany ze mną nadzieją, wiara, miłością, wywołujący te odniesienia faktem swego istnienia, swej własności prawdy i dobra. A dla tego człowieka ważniejszy niż on staje się ja, wyróżniony jego nadzieją, wiarą i miłością. Skutkiem takich odniesień jest trwanie i dzięki istnieniu nieutrącalności prawdy, dobra, miłości, wiary, nadziei. 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, nadzieję, 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 nadziei. 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 powodowane przez osoby realne relacje miłości, wiary i nadziei, w których człowiek przebywa i które w imię swego rozumienia 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 etyce, 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 przyporządkujemy byty, czy też raczej wyznaczają 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 eudajmonistycznej staje się filozofią podmiotu i wikła się w psychologię, w teorię przeżyć i emocji, w teorię intencji, jako najgłębszego źródła działań. Niełatwo wtedy przejść z tej subiektywności do faktu powinności. Właśnie to przejście sprawia teoretyczną trudność wielu etykom, przejście z tego idealistycznego horyzontu do powinności i nie ułatwia im rozstrzygnięć teza, 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 samodzielniego, 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 na przykład 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 tożsame z istotą człowieka. Takie postępowanie badawcze: od relacji do jej podmiotu, uważa się za spójne wytlumaczenie powinności i bytowania. Tymczasem spójne i realistyczne postępowanie badawcze polega na drodze od podmiotu relacji, 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.

Studiując dzisiejsze publikacje z zakresu etyki, natrafia się ponadto na propozycje poszerzenia na przykład 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, samouświadamianie 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 ujęcia Dunsa Szkota, czy Awicenny, nawet Heideggera, zajmujących się tym, co uświadamiane, a nie tym, co bytuje.

I podobnie, jeżeli doświadczenie 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 teologia 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 działania, 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, nadzieja. Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających metanoi w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, które są transcendentalnymi własnościami osoby, wyzwalającymi wiarę i nadzieję, a z racji istnienia człowieka wyzwalającymi miłość, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi nadziei, 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 i decyzję 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, ani człowiek, lecz wyłącznie Chrystus.

3) Realistyczna aksjologia, jako teoria wartości, będących trwaniem realnych skutków podstawowych dla ludzi relacji międzyosobowych, nie wyrывая człowieka z powiązań z ludźmi, z kontaktu z ich istnieniem, prawdą, dobrem, sytuuje 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 tylko go szukać, do niego dążyć. Miłość, wiara, nadzieja, prawda, dobro, nie mogą być abstrakcyjnymi celami w sferze myślenia. Muszą być realizowanymi na co dzień 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, nadzieja, prawda i dobro, gdy trwają skutki podstawowych relacji międzyosobowych, właśnie wartości, to *quod intellectum et approbatum continuat*.

4) Mianowanie czegoś na pozycję wartości, jakiegoś realnego bytu, jego realnej własności, jakiejś relacji, czy pojęciowego ujęcia, jest podstawą dominacji wartości w kolejnych okresach historycznych. Powinny zawsze dominować podstawowe relacje i wartości, zawsze miłość, wiara w człowieka, nadzieja pokładana w człowieku, 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 kategorialem własnością urody. To, co piękne, było zarazem dobre. Piękno więc kwalifikowało i usprawiedliwiała człowieka. Drugą wartością dominującą, przyjmowaną także w kulturze rzymskiej jako wręcz pierwszą, było należenie do grupy ludzi wolnych. Nawet Cyceon zastanawiał się, czy niewolnik jest człowiekiem. W renesansie dominowała i kwalifikowała ludzi wartość wykształcenia. W naszych czasach wartością dominującą stała się praca. Strukturalizm w wersji M. Foucaulta te dominujące wartości, nazywane *epistème*, 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 na przykład 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.

5) Zważmy 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 utożsamianie wartości z własnościami transcendentalnymi. Wiemy przecież, jak funkcjonowało w Grecji piękno, zresztą do dziś uznawane za wartość, i 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 powodowanych przez ludzi międzyosobowych relacji, w których powstają wartości: miłość, wiara, nadzieja. 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.

10. OSOBA I KULTURA

1. Relacje do osób i relacje do wytworów

Temat osoby i kultury jest przede wszystkim pytaniem o związki między osobą i kulturą.

Odpowiedzmy zaraz, zanim bliżej określimy osobę i kulturę, że mają się one do siebie tak, jak przyczyna do skutku.

Można to określić w ten sposób, że osoba tworzy kulturę i nie odwrotnie. Kultura kształtuje tylko i aż osobowość, a nie osobę. Kultura więc, ujęta genetycznie, nie wyprzedza osoby, pochodzi od osób. Ujęta strukturalnie wyprzedza osoby jako zespół usprawnień intelektu i woli, usprawnień, stanowiących osobowość naszych nauczycieli oraz wyprzedza osoby jako zespół dzieł w postaci nauk, ideologii, światopoglądów, tworów sztuki i techniki, dzieł, w których utrwalamy naszą osobowość, myśl i decyzję. Z kolei te osobowości i wytwory nas kształcą, lecz pośrednio, gdyż bezpośrednim nauczycielem i wychowawcą jest osoba, posługująca się osobowością i wytworami. Kultura jest wobec tego czymś pośredniczącym między osobami, jest sferą wytworów w postaci usprawnień jako osobowości i w postaci dzieł, wyrażających działania osób. Jako coś pośredniczącego powinna kierować nas do osób. Zdarza się jednak, że na sobie, na wytworach, zatrzymuje naszą uwagę.

Kultura, ujęta strukturalnie, jako więc zespół sprawności w osobie i wytworów poza osobą, jako sfera pośrednicząca, ujawnia nam to, że gdy zatrzymamy swoją uwagę na sprawnościach - cnotach lub na wytworach i uczynimy je celem działań, wtedy nie kierujemy się do osób, lecz do rzeczy. Sytuuje nas to poza humanizmem i często nawet poza religią.

Humanizm bowiem polega na chronieniu osób i relacji osobowych, które są miłością, wiarą i nadzieją. Te relacje wspierają się na przejawiających istnienie osób własnościach transcendentalnych rzeczywistości, prawdy i dobra. Humanizm jest zarazem chronieniem istnienia, rzeczywistości, prawdy, dobra.

Chronimy osoby, relacje osobowe, istnienie, prawdę, dobro działaniami, podmiotowanymi przez własności istotowe, takie jak intelekt i wola oraz przez wytwory

tych działań, takie jak cnoty i dzieła w postaci nauk, ideologii, światopoglądów, sztuki, nawet techniki. Gdy właśnie te dzieła zatrzymują naszą uwagę, gdy uczynimy je celem, często ostatecznym, pomijamy osoby.

I podobnie, gdy celem działań uczynimy cnoty i teorie teologiczne, a tym samym tylko tworzone przez nas oczyszczenie czynne i uzyskiwane wytwory, Bóg zostaje pominięty. Nie wiążemy się z Nim relacjami osobowymi i sytuujemy się poza religią.

Religia bowiem jest najpierw i przede wszystkim trwaniem w relacjach osobowych z Bogiem. Jest wspartą - na przejawiających istnienie osób własnościach takich, jak realność, prawda, dobro - więzią miłości, wiary i nadziei, łączącą osobę ludzką z osobami Trójcy Świętej. Religia jest zarazem chronieniem tych więzi działaniami, które są oczyszczeniem biernym, przyczynowanym więc przez Boga.¹⁴

Uwyraźnijmy: oczyszczenie czynne, a więc przez nas powodowane działania, dają w wyniku kulturę, do której należy także zespół cnót. Cnoty naturalne nie informują o życiu religijnym. Oczyszczenie bierne, działania przyczynowane w nas przez Boga, ochronią życie religijne. Jest ono właśnie zespołem realnie istniejących relacji, łączących człowieka z Bogiem. Przejawem intensywności tych relacji jest modlitwa. Ona informuje o życiu religijnym. Badanie odmian modlitwy jest badaniem życia religijnego. Badanie odmian modlitwy wymaga jednak znajomości Objawienia chrześcijańskiego, wyjaśniających to Objawienie teorii teologicznych, teorii kultury i granicy między kulturą i realnymi bytami, co uwyraźnia potrzebę posługiwania się metafizyką bytu jako nauką, ustalającą pryncypia, decydujące o tym, że jest i czym jest byt, a tym samym osoba, jej własności i relacje, jej życie religijne, jej modlitwa.¹⁵

Odróżnianie osoby od kultury wprowadza nas więc w odróżnienie relacji osoby do osób i relacji osoby do wytworów, a więc do struktur, które są albo mechanicznym i skomplikowanym wyćwiczeniem intelektu w wierności tej prawdzie, która chroni osoby oraz wyćwiczeniem woli w kierowaniu się do tego dobra, któremu jako prawdzie jest wierny intelekt, albo są te struktury mechanicznym scalaniem istniejących tworzyw

¹⁴ Szerzej na temat kultury, humanizmu, religii por. artykuł: „Rola filozofii w kulturze”, „Życie i Myśl” 27(1977)10,13-25; Por. także w tej książce rozdział pt. „Wartości osobowe w kulturze”.

¹⁵ Oczyszczenie czynne i oczyszczenie bierne, życie religijne i modlitwę omawiam w książce pt. „Filozoficzne aspekty mistyki”, ATK, Warszawa 1985.

w całości, których forma jest nadana im przez intelekt kompozycja dla pełnienia określonych funkcji. Taka budowę mają nauki, teorie, twory sztuki i techniki. Osoba jest przyczyną tych wszystkich skutków.

2. Kultura jako zmysłowa i umysłowa postać wyrażonej wiedzy

Teza, że osoba i kultura mają się do siebie tak, jak przyczyna do skutku, wymaga dalszych odróżnień, które pozwalają na poszukiwanie, ustalenie i bliższe jeszcze określanie związków między osobą i kulturą.

W metafizyce św. Tomasza dochodzi się do przyczyn z pozycji skutków. Skutki wskazują na swoje przyczyny. Analizując skutki nie należy jednak wskazywać najpierw na przyczyny zewnętrzne, lecz na przyczyny wewnętrzne, na wszystkie pryncypia, stanowiące w tym wypadku kulturę. Kultura, jako skutek działań osoby, ma wskazać na osobę jako swą przyczynę zewnętrzną. Aby kultura spełniała to oczekiwanie, musimy określić stanowiące ją przyczyny wewnętrzne.

Kultura jako zespół usprawnień, stanowiących osobowość osoby i jako zespół dzieł, utrwalających poza osobą przejawy jej osobowości, myśli i decyzji, jest sumą struktur, których formą jest kompozycja, nadana przez władze poznawcze i aprobowana przez wolę dla pełnienia określonej funkcji. Ta funkcja jest zewnętrzną zasadą nabywania usprawnień i scalania bytów w określony wytwór. Daje to w wyniku addycyjną budowę sprawnościom i wytworom.

Sprawność bowiem na przykład mądrości, to w intelekcie umiejętność skonfrontowania prawdy z dobrem, to znaczy rozważania, czy poznana prawda jest dobrem, chroniącym osobę. Intellect identyfikuje jakiś byt i ustala, że jest to, przypuśćmy, trucizna. Wzbogaca naszą wiedzę tym ustaleniem. Gdy jednak rozważy prawdę o poznanej truciznie w aspekcie dobra, chroniącego osobę, gdy posłuży się sprawnością mądrości, nie przekaze woli informacji, że jest to prawda, do której wola może się skierować jako do dobra. Raczej ukaże ją jako coś, czego należy unikać. Sprawność mądrości jest więc w intelekcie naszą umiejętnością myślenia zarazem prawdą i dobrem. Jest ujęciem prawdy w relacji do dobra i dobra w relacji do prawdy.

Wytwór z kolei, na przykład samochód, jest sumą wcześniej istniejących substancji, scalonych poprzez własności relacjami w taki sposób, by jako utworzona kompozycja pełnił funkcję przewożenia osób do miejsc wskazanych przez człowieka.

Jest więc samochód ułożeniem substancji w takich relacjach, by pełniły wyznaczoną im przez człowieka funkcję.

Wszystkie więc wytwory, te wewnątrz osoby i te poza osobą, są połączeniem niesamodzielnych lub samodzielnych bytów, przypadłości lub substancji relacjami, których spontanicznie nie nawiązują, a które narzuciły im nasze władze poznawcze przymuszając te byty do stanowienia nowych, mechanicznie uzyskanych całości, często tak cennych jak mądrość lub tak użytecznych i tylko użytecznych jak samochód.

Wewnętrznymi pryncypiami wytworów są więc relacje, łączące przypadłości lub substancje, relacje wywołane mechanicznie, a więc siłą ćwiczeń lub katalizatorów dla pełnienia określonych funkcji.

Funkcja nie jest elementem bytowym wytworu. Jest zewnętrzną przyczyną wytworu, tworzeniem go dla zadania, obmyślanego przez człowieka. To zadanie to cel, który jest pomysłem, kompozycją pojęć, wprost motywem działań wytwarzających.

Funkcja więc, zadanie, cel, motyw, to postać wiedzy, zawartej w człowieku. Cele wobec tego są w nas, w pamięci zmysłowej lub umysłowej jako wiedza, jako scalenie pojęć, które intelekt, wyobrażenia lub *vis cogitativa* mogą ukazać woli jako zadanie, jako powód dążenia do bytów.

Po stronie bytów jest prawda, dobro, przypadłości, transcendentalia, substancje, osoby. Nie są one celami. Człowiek kieruje wolę do bytów, do dobra, do osób, do substancji.

A gdy swoiście łącząc substancje relacjami człowiek czyni je samochodem, to tylko manifestuje wiedzę i skłania do używania jej w postaci funkcji, zadań, celów, motywów jako zewnętrznych pryncypiów wytworu. Tworząc je nawet cieszy się, że pozoruje samodzielność wytworu. Zawsze jednak po stronie bytów są tylko substancje i przypadłości. Nie ma po tej stronie samochodów. One są obrazem wiedzy. A wiedza jest w nas i skłania wolę cło działań, komponujących mechanicznie i addycyjne z substancji wytwory tak miłe jak samochód lub tak monstrualne jak środki niszczenia ludzi.

Gdy człowiek posługuje się wiedzą, tylko tworzy. Gdy posługuje się mądrością, chroni osoby nawet przed swoją wiedzą.

Wewnętrzne przyczyny i pryncypia wytworów to relacje, łączące substancje i przypadłości. Zewnętrzne pryncypia wytworów to władze poznawcze w swej sprawności wiedzy.

Zewnętrzne pryncypia wytworów, a więc władze poznawcze i ich wiedza, nie udzielają wytworom aktu istnienia. Zgodnie z proporcjonalnością skutku i przyczyny, istnienia może udzielać tylko byt, który jest Istnieniem. Władze poznawcze tworzą wyłącznie wiedzę. Tworzą ją w sobie jako sumę pojęć, sądów i sprawności, a poza sobą jako wytwory.

Wytwory, ujęte strukturalnie, można określić w tym, czym są. Można wskazać na stanowiące je przyczyny wewnętrzne. Wśród tych przyczyn nie stwierdzamy jednak aktu istnienia, powodującego, że coś jest bytem samodzielnym i samowystarczalnym, czymś *in se* i *per se*. Wytwory, nie determinowane wewnętrznym aktem istnienia, są więc strukturami bytowo niesamodzielnymi. Nie są jednak przypadłościami osób. Jedynie trwają mocą osób, mocą ich wiedzy. Są jakby nieustannie tworzone przez wiedzę osób, jakby strukturalnie powiązane ze swymi przyczynami zewnętrznymi. Stają się czytelne, zrozumiałe i właśnie trwają, gdy są ujęte genetycznie. Trwają jako kompozycja *quasi* - istotowa, ujęta strukturalnie, dzięki stałej, ciągłej relacji do swych przyczyn zewnętrznych, wyznaczających genetyczne ich ujęcie.

Rozważania te uwyrażniają najpierw znany nam status wiedzy: wiedza może być nabyta i wtedy jest zawarta w człowieku, może też i być wyrażona - i wtedy zawarta jest w wytworach.

Aby jednak człowiek nabył wiedzę, na jego władze poznawcze musi oddziaływać byt poznawany. Pierwszym, tak się sądzi, skutkiem tego oddziaływania na nas bytu poznawanego jest konstruowana przez zmysł wspólny postać zmysłowa - *species sensibilis*. Nie jest ona czymś samodzielnym, nie jest też przypadłością bytu poznającego. Jest po prostu bytem w jego wpływie na zmysłowe władze poznawcze. Jest dosłownie bytem *quo ad nos*, bytem dla nas, jest ujętą przez władze zmysłowe postacią bytu, właśnie *species sensibilis*. Podkreślmy tu, że byt sam w sobie, w stanowiących go pryncypiach, nie jest *quo ad nos*. Jest *quo ad se*. Wpływa jednak na nas, gdy znajdzie się w zasięgu naszych władz poznawczych. I ten jego wpływ, on w

swym wpływie na nasze władze poznawcze jest *quo ad nos*. Jest w nas postacią zmysłową, a z kolei umysłową.

Można też powiedzieć, że podobnie, aby człowiek wyraził swą wiedzę, musi tą wiedzą oddziaływać na dostępne mu i poddające się temu wpływowi substancje. Skutkiem tego oddziaływania władz i ich wiedzy na zewnętrzne wobec nich substancje jest konstruowany wytwór, swoista postać zmysłowa, *species sensibilis* wyrażonej wiedzy. Wytwór nie jest czymś samodzielnym, nie jest też przypadłością osoby. Jest po prostu wiedzą człowieka w jego wpływie na poddające się mu byty. Wytwór jest dosłownie strukturą *quo ad nos*, czymś dla nas, wyrażoną postacią wiedzy, dosłownie *species sensibilis*, lecz po stronie scalonych relacjami substancji, spełniających cel człowieka. Podkreślmy tu, że wytwór sam w sobie, ujęty więc strukturalnie, jest zawsze tylko *quo ad nos*, jest naszą wiedzą, przymuszającą byty w zasięgu jej wpływu, do ukonstytuowania się w postać zmysłową, obrazującą i wyrażającą tę wiedzę.

Rozważając wytwory, a tym samym kulturę w jej przyczynach wewnętrznych, jako skutek, którego przyczyną jest osoba, możemy, a nawet musimy powiedzieć, że wytwory, cała kultura, jest zmysłową postacią - *species sensibilis* wyrażonej przez nas wiedzy, wiedzy w jej wpływie na otaczające nas substancje.

3. Neoplatonizm metafizyką wytworów i kultury

Metafizyk musi tu stwierdzić zaskakujący fakt, że wyjaśnianie kultury, wszystkich stanowiących ją wytworów, wymaga rozpoczęcia identyfikacji tych wytworów od ich przyczyn zewnętrznych, właśnie od osób i ich władz poznawczych. Te przyczyny zewnętrzne, a raczej ich moc lub wpływ na skutki, stają się wewnętrzną w wytworach zmysłową postacią przyczyn zewnętrznych. Swoicie utożsamia się tu przyczyna zewnętrzna z przyczyną wewnętrzną. Spełnia się metafizyka neoplatońska.¹⁶

Neoplatonizm jest metafizyką wytworów i kultury. Jednak neoplatonicy tę metafizykę wytworów i kultury zastosowali do tłumaczenia wszystkich bytów. Przyjęli ponadto teorię liniowego układu przyczyn, tylko więc przypadłościowego ich uporządkowania. Nie mogli z tego powodu dojść do początku układu przyczyn, do bytu

¹⁶ Na temat neoplatonizmu por. „Problem relacji w filozofii średniowiecznej”, „Studia Philosophiae Christianae” 20(1984)1, 223-231.

pierwszego, co słusznie uwyrażnia precyzyjniejszy neoplatonizm Kanta, egzystencjalizmu i fenomenologii. W zasięgu neoplatońskiej analizy znalazła się tylko moc pierwszej przyczyny, tylko relacja, nazywana stwarzaniem w neoplatonizmie średniowiecznym, a ewolucją lub teorią konstytucji w neoplatonizmach monistycznych. Dziś stwarzanie i ewolucję pod nazwą procesów współczesne neoplatonizmy uznały za pierwszy przedmiot analizy metafizycznej. Zupełnie arbitralnie kiedyś i u początku liniowego układu przyczyn klasyczni neoplatonicy umieścili Boga lub jednię. Podobnie arbitralnie dziś Lévy-Strauss umieścił tam przypadek. To przekazywanie sobie przez byty mocy niepoznawalnego bytu pierwszego lub skutków przypadku, sam więc proces, niektórzy filozofowie uznali za przedmiot filozofii.

Trzeba tu stwierdzić, że rozpoczynanie analizy metafizycznej od przyczyn zewnętrznych, a nie od przyczyn wewnętrznych, nie wyjaśnia i nie pozwala rozpoznać pryncypiów, stanowiących byty *in se* oraz *per se*, byty więc zapoczątkowane przez współstanowiący je akt istnienia i dzięki temu bytujące niezależnie od naszego poznania. Przyznanie poznaniu i intelektowi pozycji przyczyn zewnętrznych, czegoś wyprzedzającego byty, wikła filozofię w transcendentalizm i idealizm metafizyczny. Powoduje ponadto, że znika różnica między bytami i wytworami, że wszystko jest wtedy tylko kultura.

To prawda, że nie można zrozumieć kultury bez jej związku z osobą, że kultura jest czymś *quo ad nos*. Nie wynika jednak z tego, że także osoba jest bytem *quo ad nos*, bytującym tylko przez związek z innymi bytami. Trzeba podkreślić, że coś jest wtedy *quo ad nos*, gdy nie ma w sobie zasady realności, swego aktu istnienia, powodującego bytowanie *in se* i *per se*. Gdy ma w sobie usamodzielniający akt istnienia, jest czymś w sobie i daje się zrozumieć *quo ad se*, jako *ens simpliciter*.

Mylą się fenomenologowie, którzy wszystkie byty uważają za coś *quo ad nos*. Sądzą tak, gdyż samo istnienie jest dla nich tylko kompozycją momentów bytowych, tylko sposobem ich układu, sposobem istnienia, czyli bycia tak ukonstytuowaną całością. Tę całość traktują jako wytwór i poznają jak wytwór, jako coś *quo ad nos*, jako kompozycje bez wewnętrznego pryncypium istnienia. Związek poznawczy z tą kompozycją, a więc i z kulturą, nie różni się ponadto dla nich od relacji miłości, czyli od relacji upodobnienia. Nie można zresztą w fenomenologii odróżnić relacji do osób

od relacji do wytworów. Jest to więc teoria zbyt uboga, za mało precyzyjna, by można było stosować ją w metafizyce bytu, a przede wszystkim w metafizyce osoby.

4. Teoria *species* i teoria *verbum cordis*

Rozumiejąc kulturę jako wyrażoną wiedzę, jako wpływ wiedzy człowieka na otaczające byty, które przymusza on do stanowienia nowych, sztucznych kompozycji, rozważmy, czym jest osoba jako byt.

Wiemy już, że kultura jako skutek przyczynującej ją osoby, nie ukazuje wszystkich pryncypiów, stanowiących osobę. Ukazuje tylko władze poznawcze osoby. Trzeba sprawdzić, czy jest to jedyne *constitutivum* osoby. Gdyby było jedyne, osoba nie miałaby w sobie zasady, stanowiącej ją jako byt *in se*, byt samodzielny. Nie będąc bytem samodzielnym, nie mogłaby być przyczyną. Tą przyczyną byłby intelekt lub władze zmysłowe, lecz wtedy trzeba by przypisać im substancjalność. Przypisanie np. intelektowi substancjalności, to uznanie możliwości, gdy jest to intelekt możliwościowy, i uznanie przypadłości, gdy jest to intelekt czynny, za byt samodzielny. Jest to naruszenie zasady niesprzeczności: możliwość lub przypadłość są zarazem substancją. Są tym, czym nie są. Kamufluje się tę sprzeczność przyjmując teorię tak zwanego „ja transcendentalnego”, samego w sobie myślenia, poglądu typowego dla filozofii, pomijających w bytach ich istnienie. Filozofie, pomijające istnienie, są jedynie twórczością literacką, której materiałem są tematy filozoficzne. Filozofie te należy pominąć w odpowiedzialnym warsztacie badań filozoficznych. Zresztą już to się dzieje. W wielu ośrodkach naukowych studiuje się teraz nurty postfenomenologiczne, głównie myśli Levinasa jako drogę do metafizyki. Jest to pokrętna droga, karkołomna, wchodzenie do domu przez komin. A można przecież wejść po prostu drzwiami.

Drogę do tematu osoby jako bytu kształtuje historia filozofii.

Przypomnijmy więc, że w tradycji platońskiej za pryncypia bytu uznaje się to, co bezpośrednio poznane. Poznają własności fizyczne, wobec tego uznają materię lub ciało za pełną istotę człowieka. Poznają jedność źródeł poznania, twierdzą więc, że jedność jest istotą bytu.

W tradycji arystotelesowskiej ustalono, że istotą bytu jest podmiot bezpośrednio poznawanych własności. Tym podmiotem jest możliwość. Jest ona nieokreślona w swej

istocie. Określa ją pochodzący z niej akt o charakterze formy, a więc zasady determinującej i urealniającej wewnątrzbytową możność.

Św. Tomasz zauważył, że filozof nie może uczynić punktem wyjścia analiz dowolnej treści poznania. Ponadto treści te są proporcjonalne do danej władzy. Św. Tomasz więc z poszczególnymi treściami związał odpowiednie władze poznawcze, zarówno zmysłowe jak i umysłowe. Te treści są ujęciem lub wpływem bytu poznawanego na daną władzę. Nie można też dowolnie jakiegokolwiek władzy uczynić czymś rozstrzygającym o prawdziwości poznania. Treści, wywołane przez byt w zewnętrznych władzach poznawczych, zmysł wspólny scala w *species* zmysłową. Intelkt czynny tworzy z niej *species* umysłową, gromadzącą ujęcie pryncypiów istoty. Te ujęcia stanowią podstawę tworzenia pojęć gatunkowych i rodzajowych, a z kolei podstawę mowy wewnętrznej i zewnętrznej. Nie znaczy to jednak, że władze zmysłowe i *species* są jedynymi świadkami kontaktu z realnym bytem. Okazuje się bowiem, że wcześniej dokonała się w intelekcie możnościowym recepcja jedności *quidditas* bytu, jedności przyczynowanej w bycie poznawanym przez jego *esse*. Znakiem tej recepcji jest słowo serca - *verbum cordis*. Słowo serca jest wpływem *esse* i jedności istoty na intelekt w taki sposób, że ten wpływ nie stanowi materiału do tworzenia pojęć, których podstawą jest *species intelligibilis*, lecz jako ślad kontaktu z *esse* i jednością *quidditas* stanowi powód akceptującego zwracania się intelektu do ujętych pryncypiów jako do dobra.

Pierwszym więc skutkiem oddziaływania na nas bytu poznawanego nie jest konstruowana przez zmysł wspólny *species* zmysłowa, lecz tym pierwszym skutkiem jest *verbum cordis* jako recepcja pryncypiów bytu poznawanego.

Powtórzmy: *species intelligibilis* wyznacza proces tworzenia pojęć i mowy, *verbum cordis* jako wynik oddziałujących na intelekt pryncypiów powoduje życzliwe skierowanie się do nich intelektu jako do dobra. *Species*, pojęcia i mowa wymagają udziału władz poznawczych zmysłowych i intelektu czynnego. Prowadzą do wiedzy. Słowo serca uwyrażnia bierną poprzez zmysły recepcję intelektu możnościowego i prowadzi do nabycia przez intelekt sprawności mądrości.

Teorie poznania od czasów Kartezjusza zajęły się wyłącznie zagadnieniem genezy i tworzenia pojęć oraz wiedzy. Zagubiono teorię słowa serca, czyli teorię

adekwacji bytu i rozumienia oraz nabywania przez intelekt sprawności mądrości. Przy pomocy twierdzeń św. Tomasza należy wrócić w teorii poznania do wspaniałego zagadnienia słowa serca, problemu adekwacji bytu i poznania oraz mądrości.

Rozumienie jest właśnie odbiorem pryncypiów bytu, wywołaniem przez nie w intelekcie tego skutku wpływów, który jest słowem serca, czyli powodem życzliwego zwracania się intelektu do poznawczo doznanych pryncypiów jako dobra.

Intelekt swoiście obserwuje ten ruch oddziaływania na nas pryncypiów i z powodu wypełnienia się ich ujęciem obserwuje ruch kierowania się do nich. Tworzy odpowiednie pojęcia, określające ten ruch i zarazem kres ruchu oraz podmiot ruchu. Kresem oddziaływania pryncypiów jest on sam - intelekt. Podmiotem ruchu są oddziałujące pryncypia. Rejestrując to wszystko intelekt nabywa wiedzy.

Gdy tworzy pojęcia i zdania, określające wpływ pryncypiów bytu na intelekt i wpływ bytu na zmysłowe władze poznawcze, sam ruch między podmiotem i kresem poznania, rozważa relację poznania i uprawia teorię poznania. Dodajmy lub powtórzmy, że gdy tworzy pojęcia, określające wpływ wiedzy na otaczające nas substancje, które przymusza do utworzenia wytworu, uprawia teorię kultury.

Gdy intelekt tworzy pojęcia i zdania, określające podmioty wpływu na intelekt, same pryncypia bytu, uprawia teorię bytu. Tworzy pojęcie doznawanej odrębności pryncypiów, ich jedności jako skutku scalania pryncypiów w *quidditas*; aktu, który scala pryncypia istoto-we; realności sprawiającej, że pryncypia nie są niebytem, gdyż niebyt nie wywołuje ani skutków bytowych, ani poznawczych; prawdy jako zgodności słowa serca z doznanymi pryncypiami; dobra, do którego odsyła słowo serca. Gdy intelekt połączy te pojęcia w zdania, uzyskuje pierwsze zdania metafizyczne: to, co odrębne, nie jest drugą odrębnością; to, co odrębne, jest czymś w sobie, jest jednością, dzięki wywołującemu tę jedność pryncypium, które jest aktem; to, co jest czymś w sobie, jest osobne, nieprzekazywalne; to, co odrębne, tożsame, nieprzekazywalne jest realne, gdyż niebyt nie podlega żadnym określeniom.

Św. Tomasz uważa, że problematykę metafizyki stanowi treść pierwszych zasad, ujmujących to, że byty są odrębne, tożsame z sobą, nieprzekazywalne, realne. Uprawianie metafizyki polega na określeniu pryncypiów i skutków, gdy intelekt zastosuje rozumowania wobec treści pierwszych zasad. Aby te pryncypia

zidentyfikować, intelekt odróżnia *quidditas* od *subsystemencji*, transcendentalia od przypadłości.

Quidditas to istota w jej koniecznych elementach.

Subsystemencja to pełna istota, w której oprócz *quidditas* jest doskonałość podmiotowa przypadłości i realność. Ta realność nie należy do *quidditas*, choć występuje w *subsystemencji*. Realność jako własność transcendentálna wskazuje, że obok istoty znajduje się w bycie istnienie, przejawiające się we własności realności, ogarniającej istotę.

Zasada odrębności, jedności i realności bytu prowadzi przy pomocy odróżnienia *subsystemencji* od *quidditas* i przy pomocy teorii własności transcendentálnych do wykrycia w bycie aktu istnienia.

Zasada osobności lub nieprzekazywalności bytu, nazywana zasadą wyłącznego środka, prowadzi do zidentyfikowania człowieka jako osoby.

5. Osoba jako akt istnienia i intelektualność istoty

Człowiek, jak każdy byt, jest odrębny, realny, o wewnętrznej jedności, wskazującej na powodujący ją akt istnienia i na formę. Poznane własności fizyczne ukazują, że obok formy stanowi istotę człowieka także materia. Forma i materia to *quidditas*, którą ujmuje intelekt w jej jedności. Jedność i realność wskazują na akt istnienia, który czyni człowieka czymś samodzielnym, bytem *in se*. Akt istnienia, urealnający człowieka, aktualizuje w jego istocie duszę i ciało, na miarę przyczyn celowych. Aby stanowiąca istotę możność zaktualizowała się w duszę, przyczyną celową takiej aktualizacji musi być substancja wyłącznie duchowa. Aby stanowiąca istotę możność zaktualizowała się także w ciało, które jest sumą przypadłości fizycznych, związanych możliwością materialną, przyczynami celowymi takiej aktualizacji muszą być substancje, zbudowane z formy i materii. Tak ukształtowaną kompozycję urealnia i właśnie usamodzielnia akt istnienia. Aktualizując duszę wyzwala w jej formie możność intelektualną, która, jako intelekt możliwościowy, doznaje pryncypiów bytu i poprzez intelekt czynny tworzy pojęcia gatunkowe oraz rodzajowe, przez rozumowanie rozpoznaje wszystkie realne byty i wytwory. To czym człowieka czymś samowystarczalným, bytem *per se*. Samodzielność dzięki istnieniu i

samowystarczalność dzięki intelektowi czynią człowieka bytem wyjątkowym, różnym od innych substancji, osobnym, wprost osobą.

Powodem, pryncypiami konstytuującymi osobę jest więc istnienie i intelektualność.

Możemy krótko powiedzieć, że osobę stanowi akt istnienia, łącznie z aktualizowanym w bycie przez ten akt pryncypium intelektualności.¹⁷

Istnienie, wspinał się w tym, że aktualizuje w duszy intelektualność, razem z tą intelektualnością jest powodem wyjątkowości osoby w porównaniu z innymi substancjami. Tego porównania dokonuje intelekt, który wewnętrzne pryncypia osoby uważa za cenne dla niej dobro. Intelekt jest zewnętrzną przyczyną, ujawniającą w osobie jej wewnętrzne pryncypia wyjątkowości, różniące ją od innych substancji, stanowiące jej godność.

Godność osoby jest jej własnością, lecz aksjologiczną, to znaczy stanem osoby, jej pozycją wobec innych substancji, stanem rozpoznany przez intelekt, ujawnianym, głoszonym, brany pod uwagę w działaniach.¹⁸

Jeżeli ktoś odmawia osobie jej godności, to znaczy tylko, że nie rozpoznał w osobie jej wyróżniającego ją poznania intelektualnego, ujmuje pryncypia i nie rozpoznał istnienia, które przez swe własności transcendentalne podmiotuje miłość, że wobec tego nie odróżnia człowieka od roślin i zwierząt, które są wzajemnie dla siebie tylko pożywieniem. Tymczasem osoba jest dla drugiej osoby przedmiotem miłości, jest jej ludzkim środowiskiem, domem godnym człowieka, gdyż domem są osoby, wiążące się miłością, wiarą, nadzieją, dobrem i prawdą. Dzieje się to, gdy odnosimy się do osób tak, by wiązały nas relacje miłości, wiary i nadziei, a nie tylko relacje rzeczowe, które wtedy powstają, gdy traktujemy osoby jak wytwory, jak poddany wpływowi naszej wiedzy zespół substancji, przymuszony do stanowienia tylko instytucji, a nie wspólnot, gdy więc posługujemy się tylko wiedzą, a nie mądrością.

Drogę do wiedzy, tylko do wiedzy, wyznacza w nas analiza *species*, pojęć, mowy, zmysłowych władz poznawczych, intelektu czynnego, skupienie uwagi na pojęciach i teorii ich konstytucji.

¹⁷ Pełniejsze ujęcie problemu osoby por. w rozdziale pt.: „Osoba jako byt jednostkowy”.

¹⁸ Por. rozdział pt.: „Filozoficzna identyfikacja godności osoby”. Różną od teorii osoby teorię człowieka por. w artykule: „Człowiek i jego relacje”, „*Studia Philosophiae Christianae* 17(1981)2, 185-198.

Drogę do mądrości wyznacza w nas analiza *verbum cordis*, odebranie przez intelekt możliwościowy pryncypiów bytu jako prawdy o bycie i skierowanie się do tej prawdy jako dobra dla nas.

6. Pryncypia wyboru działań chroniących osoby

Jeżeli odróżniamy byty, a odróżniamy je nawet bez studiowania filozofii i zanim nauczymy się określania ich istoty, co podkreśla Arystoteles, to według św. Tomasza ujmujemy odrębność stanowiących te byty pryncypiów i zarazem te pryncypia w ich jedności, a ponadto realności. To ujęcie pryncypiów, ich doznanie jest w nas słowem serca. To słowo i każde słowo, nie termin filozoficzny lub kulturowy, tym się charakteryzuje, że wskazuje na ten oto byt i do mego odsyła jako do dobra, które wzbogaca nasz intelekt wpływem swych pryncypiów. Intelekt obserwuje ten wpływ, swoisty ruch między bytem i naszym, odbierającym go intelektem, który kieruje nas do oddziałującego na nas bytu jako dobra. Intelekt, który w tym samym czasie tworzy pojęcia, rejestrując doznane elementy bytu takie, jak odrębność, jedność, osobność, realność, prawda, dobro, akt, właśnie zarazem usprawnia się w ujmowaniu wpływu jedności pryncypiów na intelekt i wpływu słowa serca na pryncypia jako dobro. Usprawnia się w ujmowaniu pierwszych zasad bytowania i pierwszych zasad postępowania. Wpływ *esse* na intelekt wyraża w zdaniu: byt nie jest zarazem drugim bytem, ponadto jest tym, czym jest, jest odrębny, realny. Wpływ słowa serca na *esse* wyraża w zaskakującym zdaniu: kieruję się do dobra i unikam zła. Ten sąd intelektu nazywamy sumieniem. Odebrane, rysujące się w możliwości intelektu pryncypia kierują nas do siebie jako dobra.

Mógł twierdzić Sokrates, że to, co wiem, jest napędem i naturą działania, że wiedza jest cnotą. Stwierdźmy, że Sokrates odkrył sąd, który jest sumieniem. Stanowi ono pierwsze pryncypium działań moralnych. Dla Sokratesa była tu już cała etyka.

Sumienie, które jest sądem intelektu, by kierować się do ujętej prawdy jako do dobra, nie wystarcza do rozpoznania i wyboru działań moralnych. Sumienie każe kierować się do każdej prawdy. Łączy się więc z sądem intelektu w jego sprawności wiedzy. Owszem, intelekt ujmuje byty w ich prawdzie. Zgodnie z bytem, prawdziwie ustali, że dany płyn jest trucizną. Działając na poziomie sprawności wiedzy, intelekt

ukáže tę prawdę woli, która skieruje się do niej jako do dobra. To prawda, ten byt nie chroni człowieka. Może dlatego sięgamy po ; truciznę, narkotyki, że nasz intelekt działa tylko na poziomie wiedzy.

Aby intelekt ukazywał woli tylko te prawdy i byty, które chronią człowieka, musi usprawnić się w konfrontowaniu prawdy z dobrem dla nas. Takie usprawnienie jest mądrością.

Mądrość jest właściwym pryncypium wyboru działań, chroniących człowieka, a więc działań moralnych.

Aby intelekt rozważał daną prawdę w relacji z dobrem dla nas, i musi skorzystać z kontemplacji.

Kontemplacja jest zatrzymaniem procesu rozpoznawania pryncypiów w ich wpływie na intelekt. Jest świadczeniem, że wiążą nas z bytami, a głównie z osobami relacje życiowe. Kontemplacja pozwala intelektowi wybrać spośród wielu działań te działania, które będą chroniły osoby, działania wobec prawdy ukazanej jako dobro dla nas. Kontemplacja staje się pryncypium wyboru działań chroniących osoby.¹⁹

Mądrość, kontemplacja i prowadzące do mądrości sumienie są więc pryncypiami lub normami wyboru działań moralnych.

Aby uzasadnić, że te pryncypia wyznaczają etykę, trzeba odróżnić pryncypia bytowania do pryncypiów postępowania.

Pryncypia bytowania wywołują skutki bytowe. Natura ludzka jest wobec tego pryncypium bytowania działań. Podmiotuje każde działanie, gdy intelekt ukáže woli prawdę jako dobro. Natura udziela bytowania naszemu skierowaniu się do dobra. Czyni relację działania realną relacją, gdyż dobro zawsze jest realne. Zauważmy tu, że cele nie są realne. Natura kieruje nas do bytów i dobra, nie do celów, które są tylko myśleniem. Natura ludzka nie jest więc pryncypium lub normą wyboru działań. Jest pryncypium bytowania. Podobnie godność osoby jako własność, nawet jako własność aksjologiczna, wywołuje skutki bytowe. Także nie może być normą wyboru działań moralnych.

Wybór jest skutkiem rozpoznania bytu jako prawdy i uznania jej za dobro dla osób. Rozpoznanie jest intelektualnym ujęciem bytu w jego prawdzie. Intelekt tę

¹⁹ Metafizyczną strukturę kontemplacji omawiam w rozprawie pt.: „Kontemplacja czy działanie”, w: „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. 14, Warszawa 1981, 164-195.

prawdę musi skonfrontować z dobrem, by ukazać woli tylko prawdy chroniące osoby. Do tych prawd skieruje się wola. Wybór jest wobec tego skutkiem zestawienia prawdy z dobrem, jest skutkiem mądrości.

Pryncypiami działań moralnych są więc mądrość, kontemplacja, sumienie, a właściwie tym pryncypium jest intelekt najpierw w pierwszym sądzie, ujmującym działanie na nas bytu i nasze skierowanie się do tego bytu, następuje intelekt w swej bierności, recypującej miłość, wiarę i nadzieję, świadczący o trwaniu tych relacji między osobami, wreszcie intelekt ukazujący woli prawdę o tych relacjach jako dobru, intelekt posługujący się swą sprawnością mądrości.

Intelekt, posługujący się swą sprawnością wiedzy, tworzy przy współpracy władz zmysłowych właśnie wytwory, kulturę, dzieła, których można użyć w celach złych i dobrych, dla zniszczenia osób lub dla ich chronienia. Jest też autorem sądu, stanowiącego sumienie.

Kulturze potrzebne jest także kierujące się mądrością działanie intelektu. Wprowadza ono w zespół dzieł regułę chronienia osób oraz wszystkiego, co wspomaga działania chroniące i osoby. Aby przecież chronić osoby, trzeba strzec ich istnienia, zdrowia, mieszkań, lekarstw. Trzeba wspomagać wiedzę, studia, biblioteki, szkoły, uniwersytety. Trzeba nauczać i wychowywać, ułatwiać nabywanie usprawnień, głównie mądrości. Dzięki mądrości, także w kulturze każdy wytwór będzie uzgodniony z prawdą i dobrem.

Jeżeli stawiamy sobie pytanie, jakiej filozofii potrzebuje współczesna kultura, to trzeba odpowiedzieć, że zawsze prawdziwej, to znaczy identyfikującej byty w ich pryncypiach, wiernej realnym bytom i kierującej do nich jako do dobra, gdy tak ukaże te byty woli nasz intelekt w swej sprawności mądrości. Intelekt ze swej natury ujmuje pryncypia, stanowiące byty. Pryncypia są właściwym przedmiotem jego recepcji. Gdy ich nie odbiera, nie działa. Zastępuje go w nas wtedy *vis cogitativa*, która jest zmysłową władzą łączenia relacjami czegokolwiek. Z pozycji tworzenia relacji i konstytuowania pojęć głosimy, że człowieka wyróżnia ujmowanie relacji i tworzenie pojęć. Tak nie jest. Człowieka wyróżnia rozumienie pryncypiów bytu i poprzez własności transcendentalne łączenie się z osobami relacją miłości, wiary i nadziei, zgodnie z prawdą i dobrem, a więc na poziomie mądrości.

Filozofią, która to wszystko ukazuje, jest metafizyka. Stanowi więc ona dziedzinę, pilnie potrzebną dziś kulturze.

Powtórzmy, że metafizyka ponadto jest pięknem filozofii i kultury, szczęściem intelektu, jego biernym oczyszczeniem z fikcji, zbitek myślowych, dowolnych konstrukcji pojęciowych, jego biernym oczyszczeniem przez wpływ pryncypiów, do których zarazem odsyła nas *verbum cordis*, głównie do podmiotującego prawdę i dobro *esse* bytu.

Współczesna kultura potrzebuje metafizyki, ukazującej *esse* bytu, a wśród bytów osoby i ich zdolność uzyskania mądrości.

11. ETYKA NIEPEŁNOSPRAWNYCH

1) Odróżnia się etykę ogólną od etyki szczegółowej. W etyce ogólnej określa się reguły postępowania każdego człowieka. W etyce szczegółowej dodaje się wskazania wynikające z zestawienia tych reguł z zadaniami wiążącymi się z pełnieniem określonego zawodu, ponadto zależnie od tego, czy się jest w małżeństwie czy w kapłaństwie. Tworzy się więc etykę na przykład lekarską, życia małżeńskiego, czy etykę zawodową lub społeczną. W tej grupie społecznej można umieścić etykę niepełnosprawnych.

Aby uświadomić sobie zagadnienia specyficzne dla etyki niepełnosprawnych, trzeba najpierw przez chwilę rozważyć, czym jest etyka. Najczęściej w etyce ogólnej ustala się racje, dla których człowiek powinien postępować dobrze. W dziejach etyki sformułowano trzy takie powody:

- a) Szczęście człowieka wynikające z osiągnięcia celu ostatecznego przez zgodność działań z naturą człowieka (etyka eudajmonistyczna).
- b) Nakaz sumienia lub nakaz Boga. Etyczne jest to postępowanie, które polega na spełnianiu tego nakazu (etyka deontonomiczna).
- c) Godność człowieka (etyka personalistyczna).

W tych trzech typach etyki pełne uzasadnienie norm postępowania wymaga odwołania się do teologii lub religii. Etyka nie jest wtedy nauką samodzielną i nie bywa uznawana na przykład przez osoby niewierzące. Można jednak tak sformułować etykę, by przekonywała każdego człowieka. Oto najkrótsza próba takiej wersji.

Najbardziej pierwotne i podstawowe jest w człowieku jego istnienie. Jest dlatego fundamentalne, że pozwala żyć, rozwijać się, dorastać. Jest to istnienie określonego człowieka, który w swej istocie jest duszą i ciałem. Ze względu na swoje istnienie człowiek ma własność realności, cechę otwartości na innych, co nazywamy prawdą, i cechę wywoływania akceptacji, co nazywamy dobrem. Ponieważ istnienie jest podstawowe i pierwotne, także więc podstawowe i pierwotne są więzi oparte na własności realności, prawdy i dobra. Spotkanie osób w ich realności wyzwala więź miłości. Spotkanie we własności prawdy tworzy wiarę, wierzenie sobie. Spotkanie się

osób we własności dobra powoduje, że pragniemy trwania w miłości i wierze. To pragnienie nazywamy nadzieją.

Aby jednak łączyła ludzi miłość, wiara i nadzieja, trzeba uruchomić działania poznawcze i decyzje, których zadaniem jest podtrzymywanie w trwaniu chroniących człowieka więzi życzliwości (miłości), wzajemnego otwarcia na siebie i ufaniu sobie (wiara), potrzeby nieutrącalności miłości i wiary (nadzieja). Działania poznawcze i decyzje są oparte na własnościach istoty człowieka, na jego intelekcie i woli. Nie są one przyczyną miłości, wiary i nadziei, lecz źródłem czynności zabezpieczających podstawowe więzi oparte na najpierwotniejszej w człowieku realności. Atakowanie podstawowej życzliwości i miłości, wierzenia sobie i nadziei, jest naruszeniem warunków fizycznego i duchowego życia człowieka. To naruszenie jest zachowaniem nieetycznym i niemoralnym.

Etyka więc dotyczy norm ochrony podstawowego środowiska człowieka, którym są osoby powiązane miłością, wiarą i nadzieją. Także moralność ludzka polega na trwaniu w relacjach życzliwości i miłości, wierzenia sobie i zabezpieczenia trwania w miłości i wierze.

Etyka szczegółowa polega na wykryciu tych dodatkowych zachowań, którymi z racji zawodu lub stanu możemy służyć ludziom w taki sposób, by pełniej odnosili się do siebie w swej życzliwości i nadziei.

Etyka niepełnosprawnych jako etyka szczegółowa polegałaby więc na odnalezieniu tych dodatkowych zachowań, które w ich sytuacji chroniłyby i rozwijały wiążące ich z ludźmi więzi miłości, wiary i nadziei.

Wszystkie zachowania lub działania etyczne sprowadzają się teraz do dwu grup: do metanoi i humanizmu. Metanoia polega na takim rozwijaniu intelektu i woli jednostek, by były one zawsze gotowe do podjęcia działania zgodnego z prawdą i dobrem. Humanizm jest zawsze wiernością istnieniu człowieka, prawdzie i dobru, miłości, wierze i nadziei. Jest więc w kulturze nurtem społecznym, warunkującym postawę służby człowiekowi.

2) Ludzi różnią uzdolnienia, wyglądy, umiejętności, wykształcenie, wrażliwość. Ktoś niepełnosprawny, to osoba obdarowana niekonwencjonalnym wyglądem,

wrażliwością i zdolnością do rozwinięcia zastępczych sprawności, których w typowych programach edukacyjnych nie kształci się i nie rozwija. Na kogoś niepełnosprawnego patrzymy po prostu, jako na kogoś o innej, nietypowej urodzie. Przyciąga to uwagę. Często niepełnosprawni odbierają to negatywnie jako przypominanie im, że są, na przykład, społecznie nieprzydatni. Tymczasem nie można przecież nietypowości uznawać za coś nieprzydatnego. Odwrotnie, nietypowość jest szansą poszerzenia typowych zachowań, nawet zawodów, o coś nowego, odświeżającego, także więc odkrywczego. Z tych samych powodów osoby niepełnosprawne mogą coś wnieść do humanizmu i kultury, także więc do etyki, zachowania i działania wzbogacającego humanizm i kulturę.

Wiemy na przykład, że w Kanadzie stosuje się nowe metody leczenia niepełnosprawnych psychicznie, głównie chorujących na niedorozwój psychiczny. Terapeuci dostrzegają w nich osoby wołające o miłość, którą chorzy z ogromną siłą ofiarowują swym lekarzom. Zareagowanie na tę miłość jest podstawowym sposobem leczenia. Jest zarazem zwróceniem uwagi na społeczną wartość miłości, wyprowadzającej z nieufności, kryzysów i odniesień wyznaczonych techniką. Zmienia to nie tylko organizację powiązań między ludźmi, lecz także pozycję na przykład leków chemicznych.

Niepełnosprawni w poziomie fizycznym podobnie budzą, a tym samym rozwijają pomysłowość ludzką w kierunku innego organizowania wspólnot, miejsc pracy, które mogą dać wytwory ciekawsze niż stereotypowa produkcja. Wyrwywają myślenie ze zmechanizowania i schematów. Zmuszają do odkrywczości i z konieczności do liczenia się z człowiekiem, a nie z szablonową produkcją. To zaskakuje, że niepełnosprawni kierują zdrowych do przestrzegania i rozwijania humanizmu. Chciałoby się nawet powiedzieć, że niepełnosprawni są w kulturze powodem nieustannego powrotu do humanizmu, który jest odwrotnością zmechanizowania i szablonu. Wynika z tego, że niepełnosprawni nie są ludźmi „drugiej klasy”, kimś nieużytecznym, utrudniającym życie społeczne. Byłoby tak tylko przy ideałach wyłącznie technicznych. Nie jest tak w prawdziwym humanizmie. Nawet więcej, niepełnosprawni są wciąż potrzebnym apelem o wierność podstawowej

życzliwości międzyludzkiej, wierzeniu człowiekowi i o wierność związanym z człowiekiem nadziejom. Oni wprost strzegą naszej wierności etyce.

Uwyraźnijmy więc pierwszy wniosek: niepełnosprawni przypominają nam i powinni przypominać, że czymś podstawowym dla ludzi jest kierowanie się życzliwością i miłością, wiarą i nadzieją. Przypominają więc, że powinniśmy trwać w humanizmie, do którego drogą jest nieustanna metanoia.

3) Najpierw stwierdźmy, że etyka i moralność wyrażają się w relacjach miłości, wiary i nadziei. Dotyczą więc zarówno oddziaływania na innych, jak i przekształcania siebie. Jeżeli wiemy mniej więcej, co zawdzięczamy niepełnosprawnym, to pośrednio wiemy także, co w nich powinno się zmienić. Myślę, że pierwsza sprawa jest przebudowa ich samoświadomości, która także wymaga metanoi, a więc przede wszystkim wierności prawdzie. Muszą zobaczyć siebie jako osoby wezwane do służenia ludziom wartościami swej sytuacji. Muszą nauczyć się widzenia siebie poza odróżniającą ich niepełnosprawnością i traktowania tej niepełnosprawności jako powołania do wyznaczonych nią działań. Muszą więc zdecydować się na służenie innym i na zrezygnowanie z egoistycznych izolacji.

Przełamanie nawyku sytuowania się na uboczu społeczeństwa wymaga naprawdę odwagi i wierności prawdzie. Ta wierność prawdzie jest z jednej strony pełną pogodą pokorą, a z drugiej strony jest wejściem w relację wierzenia sobie, w prawidłową postawę etyczną. Zwróćmy uwagę na to, że sytuując się w prawidłowych zachowaniach etycznych niepełnosprawni muszą ukształtować w sobie postawę pokory i związane z nią wierności prawdzie o sobie, która zmusza do odwagi widzenia się takim, jakim się jest. Zmusza, także do uwierzenia w siebie, a zarazem wywoływania w ludziach tej życzliwości, która pozwoli obu stronom na odczytywanie siebie w kategorii powołania, realizowanego zawsze przecież poprzez nasze zdolności, umiejętności i usprawnienia. Podkreślmy, że działania etyczne są odniesieniami, które doskonalą obie osoby odnoszące się do siebie.

Etyka nie polega na gromadzeniu w sobie zalet i doskonałości, lecz na wzajemnym służeniu sobie, dzięki czemu obie osoby sytuują się pełniej w życzliwości,

wierzeniu sobie i chronieniu istnienia, prawdy i dobra, co wprowadza i pogłębia humanizm.

Kojarzy się tu porównanie. Czasem w telewizji widzimy przekład informacji dziennika na język głuchoniemych. Czy nie powinno być niekiedy odwrotnie? Postawmy problem szerzej: może należy zmienić język, inaczej nazywając osoby niepełnosprawne, aby uchylić negatywny sens takich terminów jak „ułomny”, „kaleki”, „głuchy”.

Czy wobec tego nie jest tak, że język, określający różne odmiany niepełnosprawności, jest oparty na rozumieniu człowieka jako wyłącznie ciała? W związku z tym brak jakiegoś zmysłu lub części ciała, nawet niepełnosprawność systemu nerwowego uważa się za swoistą utratę człowieczeństwa. Nie wiem, jak zmienić ten język. Wiem, że drogą do poszukiwań musi stać się rozumienie człowieka jako osoby, którą stanowi w jej istocie zarówno dusza, jak i ciało.

I zwróćmy uwagę na coś, co może umyka społecznej wymowie. Myślę o trapistach. Ci zakonnicy, jako sposób umartwienia, a zarazem służenia tym ludziom i Bogu, wybrali stałe milczenie. Funkcjonują więc społecznie jako osoby pozbawione mowy. Nie nazywamy ich przecież „niemymi”. Wiemy ponadto, że między sobą porozumiewają się językiem migowym. Nikt nie uważa, że są osobami kalekimi. Jest to nawet potwierdzenie poglądu, że w odniesieniu do nich posłużyliśmy się koncepcją człowieka jako duszy i ciała. Zwróćmy uwagę na inny przykład: zakonnice klauzurowe. Nigdy nie opuszczają one terenu domu. Czym różni się ta sytuacja od sytuacji osób kalekich, skazanych na posługiwanie się wózkiem inwalidzkim i obszarem często tylko własnego mieszkania? Chciałbym wyprowadzić taki wniosek: jakże pilne jest sformułowanie etyki niepełnosprawnych i ich roli w humanizmie.

4) Przypomnijmy, że więzi miłości, wiary i nadziei łączą osoby. Te więzi są wypełnione taką treścią, jaką te osoby wniosą. Jeżeli to są osoby ludzkie, miłość, wiara i nadzieja są ludzkie. Jeżeli więzi te łączą człowieka z Bogiem, Bóg wnosi w miłość, wiarę i nadzieję swoją Boską, nadprzyrodzoną rzeczywistość. Stanowi to właśnie religię, to znaczy więzi łączące człowieka z Bogiem. Więzi międzyludzkie wyznaczają, jak wiemy, tylko humanizm. Etyka, która ma określić normy wspomagania w trwaniu

relacji międzyludzkich, nie wymaga odwołania się do religii, gdyż sytuuje człowieka we właściwym mu środowisku osób. Jest ono samowystarczalne. Nie znaczy to, że osoby ludzkie są jedynym światem człowieka.

Ta etyka, rozwijając prawidłowo ludzi, nie wyklucza ich powiązań z osobą Boga. Te powiązania jednak wymagają innych sposobów podtrzymywania ich w trwaniu. Potrzebna jest łaska, dary Ducha Świętego, cnoty wlane. Chodzi tylko o to, że etyka tak zarysowana jest samodzielna. I co więcej: uwyrażnia nam odrębność religii i ukazuje ją jako zrozumiałą i potrzebną człowiekowi sytuację, utrwalającą nieutralnie więzi miłości, wiary i nadziei. Życie religijne w tej perspektywie rysuje się jako potrzebna nam rzeczywistość realnych relacji z Bogiem. Nie jest więc ona tylko teorią, tradycją, ideologią. Stanowi obok humanizmu potrzebne człowiekowi jego osobowe środowisko.

Realizując etykę zachowujemy się moralnie wobec ludzi. Nie wyklucza to naszych zarazem odniesień do Boga. Jesteśmy równocześnie we wspólnotach ludzkich i we wspólnocie, którą jest Kościół. We wszystkich wspólnotach chcemy postępować moralnie. Konfrontujemy więc naszą etykę także z religią. Dodajmy, że Kościół uczy wiary i moralności. Sadzę, że proponowana tu etyka wyraźnie zgodna jest z głoszoną przez Kościół moralnością. W swych uzasadnieniach nie wymaga jednak uzupełnień religijnych.

Myślę, że w wypowiedziach Ojca Świętego Jana Pawła II, który często przemawia do niepełnosprawnych, znajdują się wskazania zarówno z zakresu etyki, jak i teologii moralnej, czy także wprost z objawionej nauki o moralności. Trzeba by pod tym kątem przestudiować wypowiedzi Ojca Świętego, który akcentuje w swych wypowiedziach prawdy dogmatyczne, jak na przykład ukazywanie chorym ich głębokiego związku z cierpieniem i męką Chrystusa. Ta męka była sposobem Odkupienia i Zbawienia świata. Cierpienie i męka chorych jest więc ich udziałem w zbawczej misji Chrystusa. W tym cierpieniu właśnie wyraża się ich udział w misji Kościoła. Udział zdrowych wyraża się może w zespole innych działań. Wiemy bowiem, że uczestniczymy w królewskiej, kapłańskiej i prorockiej misji Chrystusa. Naszą służbę Kościołowi, a więc wspólnocie ludzi i Bogu, określają charyzmaty, stanowiące powołanie do określonych posług duchowych. Duch Święty wyznacza nam różne

zadania. Zdarza się, że nie wyznacza nam posług, które zarezerwował dla niepełnosprawnych.

5) Z tego, co wiemy na podstawie prasy i sprawozdań o domach opieki, o domach dziecka, o zakładach specjalnych, wynika, że na ogół stosuje się tam mechanizmy głównie administracyjne i leczenie, któremu często brakuje perspektywy humanistycznej. Jeżeli tak jest, to należy głęboko zmienić postawy opiekunów i wręcz całego personelu tych zakładów w kierunku nauczania się traktowania niepełnosprawnych jako osób, a nie grupy ludzi, znajdującej się na uboczu życia społecznego. Wiemy, że wiele pielęgniarek, w dużej mierze zakonnic, przyjmuje postawę czci wobec chorych. Wydaje się, że za mało też podejmuje się starań o zmianę samoświadomości niepełnosprawnych. Myślę, że w tym kierunku powinno pójść poszukiwanie realizowania humanizmu w domach opieki. Spowoduje to potrzebę przebudowy etyki, to znaczy realizowania tych odniesień, które są życzliwością, wiarą i nadzieją, spełnianych w pełnej prawdzie o człowieku, zgodnie z pokładaną w nim nadzieją, zgodnie też z tym wszystkim, co wyznacza istnienie, kierujące do prawdziwie ludzkiego życia. Jest ono przecież przede wszystkim kontaktem z osobami, wtórnie z tym, co wytwarzają. Zmiana perspektywy z widzenia ludzi, jako użytecznych, na widzenie ich jako osób, jest może najważniejszym i najtrudniejszym punktem przekształcania dotychczasowej praktyki i programów.

12. PRACA DUSZPASTERSKA CZYNNIKIEM KSZTAŁTOWANIA ETYKI ZAWODOWEJ

1. Ustalenie problematyki

Podstawowym problemem w temacie tego rozdziału jest relacja między pracą duszpasterską a etyką zawodową. Relacja ta wyraża przyczynową zależność między działalnością duszpasterską i etyką zawodową. Rodzaj przyczynowania, czyli wpływu duszpasterstwa na etykę zawodową, zależy od sposobów działalności duszpasterskiej. Wyjaśnienie więc przyczynowego wpływu duszpasterstwa na etykę zawodową polega głównie na analizie koncepcji duszpasterstwa. Rozwiązanie problemu podstawowego wiąże się wobec tego z analizą dwóch zagadnień, mianowicie duszpasterstwa i etyki zawodowej.

Zauważmy ponadto, że formuła tematu stanowi nie tylko pytanie-problem, lecz że zawiera, a przynajmniej sugeruje odpowiedź. Odpowiedź ta polega na tym, że działanie duszpasterskie rzeczywiście kształtuje etykę zawodową. Wynika to z samej konstrukcji zdania, w którym termin „kształtowanie” wyznacza duszpasterstwu rolę przyczyny sprawczej wobec cech specyfikujących etykę zawodową. Rozważmy, czy ta sugestia tematu jest słuszna.

2. Koncepcja duszpasterstwa

Podjmując najpierw wymienione dwa dalsze zagadnienia, objęte tematem, rozważmy problem duszpasterstwa.

Zakres problemu duszpasterstwa mogą wyznaczać na przykład następujące pytania: 1) Czym jest duszpasterstwo? 2) Czy praca duszpasterska kształtuje bezpośrednio etykę zawodową człowieka, czy raczej wpływa na osobę ludzką, która doskonaląc swoje działania wprowadza wartości etyczne w pracę zawodową? 3) Jakie więc sprawności należy wywołać w osobie ludzkiej, aby mogła pojawić się i doskonalić działalność zawodową? 4) Jaka jest zależność możliwości ludzkich od wpływu tradycji

kulturowych? 5) Czy duszpasterstwo już z definicji jest pozytywnym wpływem na działalność zawodową?

Ad 1) Określenie duszpasterstwa

Przez duszpasterstwo można rozumieć oddziaływanie wartościami religijnymi danego kapłana na innych ludzi. Jest to oddziaływanie zarówno własnym poziomem religijnego wyrobienia, jak i czynnikami sakramentalnymi, które duszpasterz ma do dyspozycji. Daje mu to szansę dotarcia do głębszych warstw ludzkich przeżyć i niepokojów, a jednocześnie komplikuje jego działalność. Skomplikowanie to polega na tym, że działalność danego duszpasterza traktuje się jako propozycję samego Chrystusa. Informacje duszpasterskie z zakresu psychologii, ascetyki, wkładu dogmatyki lub dziejów Kościoła mogą być płytkie i niekompetentne, co spowoduje przegraną działalności duszpasterskiej. Pociąga to za sobą odsunięcie się ludzi od Chrystusa. Duszpasterstwo więc jest z jednej strony porozumieniem się ludzi na temat Chrystusa i z drugiej - jest poddawaniem osób ludzkich pod bezpośredni wpływ Chrystusa. Znakiem i miarą tego wpływu jest wciąż dany człowiek pełniący służbę sakramentalną. Nic więc dziwnego, że w „Konstrukcji Dogmatycznej o Kościele” Sobór poleca, aby ukazywać światu Chrystusa i moc Jego Ewangelii przykładem swego życia, przenikniętego wiarą, nadzieją i miłością.

Zauważmy, że tak pojmowane duszpasterstwo zbiega się z podkreślanym przez dokumenty soborowe apostołstwem. Pojawia się pytanie, czy można odróżnić duszpasterstwo od apostołstwa? Jeżeli nie da się ich odróżnić, to z racji obowiązującego wszystkich apostołstwa ludzie świeccy, ukazujący Chrystusa przykładem życia, są także duszpasterzami. Odróżnienie apostołstwa od duszpasterstwa byłoby możliwe - wydaje się - wyłącznie przy związaniu duszpasterstwa z działalnością ściśle sakramentalną i nauczaniem wiary. Nauczanie nie jest jednak tylko przekazywaniem erudycji. Jest nauczaniem zaufania Bogu. Tego zaufania uczymy nie poprzez informację, lecz poprzez świadczenie o Bogu dobrym życiem. Duszpasterstwo więc jako wypadkowa apostołstwa i posługi sakramentalnej jest tylko pomaganiem człowiekowi w pogłębianiu nawiązanych przez niego kontaktów z Bogiem.

Wynika z tego, że owszem, licząc się z psychologią, kulturą danych czasów, duszpasterstwo polega na przekraczaniu psychologii i kultury, ponieważ jego celem są

sprawy Boga w duszy ludzkiej. Wynika z tego także, że skuteczność duszpasterstwa zależy od prawidłowej, dobrej teologii, dobrej asceetyki, które winny być tłumaczeniem życzeń Bożych, zgodnie z myślą Boga, odczytywaną przez znaki czasu w dziejach zbawienia.

Ad 2) Duszpasterstwo i osoba ludzka

Jeżeli duszpasterstwo polega na zetknięciu człowieka z osobą Chrystusa, to podstawowym zadaniem duszpasterskim jest najpierw kształtowanie i sakramentalne powodowanie osobowych relacji człowieka z Bogiem. Relacje te, jako rzeczywisty byt nadprzyrodzony, kształtuje sam Bóg. Stanowią one nasze życie religijne, które nie jest poglądem, myśleniem, erudycją religijną, lecz faktyczną rzeczywistością. Rzeczywistości tej nie wykrywamy na drodze obserwacji, lecz na drodze zaufania objawionej informacji Boga. Jesteśmy jednak w stanie poznać dalsze przejawy rzeczywistości religijnej. Te przejawy stanowi modlitwa i świętość. Modlitwa i świętość stanowią także nasz sposób odbioru obecności Boga w duszy, podlegają psychologii i formom kultury. Ze względu na te psychologiczne i kulturowe aspekty, poddają się zabiegom duszpasterskim. Zmniejszając więc opory człowieka wobec Boga, wyjaśniając mu modlitwę oraz istotę i tajemnicę świętości, działalność duszpasterska sprowadza się ostatecznie do propozycji zabiegów ascetycznych i umożliwienia sakramentalnej więzi człowieka z Bogiem.

Na tym ascetycznym poziomie życia ludzkiego działalność duszpasterska może spowodować przekształcenia w pozytywnych postawach wobec pracy zawodowej, czyli w etyce zawodowej.

Wydaje się na razie, że duszpasterstwo pojęte teologicznie jest kształtowaniem przede wszystkim osoby ludzkiej w kierunku jej zgody na rozwijanie osobowych relacji z Bogiem.

Duszpasterstwo pojęte jako działalność psychologiczna, socjologiczna, pedagogicznocharakterologiczna lub wprost kulturalna w sensie kształtowania zalety szlachetności, łagodności, dobroci, delikatności, elegancji, umiaru i innych, ma więcej szans bezpośredniego oddziaływania na etykę zawodową.

Należy odróżnić tu zalety charakteru, dobrego wychowania i naturalną dobroć człowieka od tak zwanych cnót wlnych czyli spowodowanych w nas przez Boga

sposobów naszego kierowania się ku Niemu, i odróżnić od darów Ducha Świętego, które mając nazwy, podobne do nazw zalet charakteru, oznaczają sposoby naszego odbioru obecności mieszkającego w naszej duszy Boga. Duszpasterstwo pojęte teologicznie dotyczy tych właśnie wydarzeń religijnych. Inne rodzaje duszpasterstwa, te właśnie z poziomu psychologii, socjologii, pedagogiki i kultury obyczajów, wspomagają duszpasterstwo teologiczne uzyskując efekty kulturowe. Ważnym tu efektem kulturowym jest także umiejętność kontemplacji, która umożliwia uprawianie filozofii, a także interpretacji teologicznych przy dominacji nastawień technicystycznych i wyłącznie praktycznych. Umiejętność skupienia i dociekliwej, odpowiedzialnej analizy faktów jest korzystna zarówno w życiu religijnym jak i w pracy zawodowej.

Ad 3) Sprawności osoby ludzkiej

Dla działalności zawodowej korzystne są sprawności zarówno naturalne jak i religijne.

Wymieniona już kontemplacja, jako umiejętność skupienia, właściwego rozpoznania natury spraw i rzeczy, przydaje się tak w życiu religijnym jak i zawodowym. Wiąże się z nią zdolność uwagi, przewidywania, roztropnych decyzji i inne. Służą one wysiłkowi psychicznemu przy wyborze Boga. Wspomagają także odpowiedzialnie wykonywaną pracę.

Nadprzyrodzony dar męstwa, wytrwałości w trudach i prześladowaniach, dar wierności dobru, dar miłosierdzia, pozwalający dostrzec i podjąć najpilniejsze sprawy ludzkie, w niemniejszym stopniu nadają pracy zawodowej wymiar efektywnie i trafnie podjętych oraz spełnionych zadań. Te właśnie aspekty wyznaczają etykę zawodową. Ad

Ad 4) Człowiek i kultura

Rozważając zależność możliwości ludzkich od tradycji kulturowych, trzeba najpierw odróżnić samą rzeczywistość i w niej człowieka, od tego, co nazywamy kulturą.

Rzeczywistością jest to wszystko, co istnieje niezależnie od myślenia, pracy i twórczości człowieka. Są to więc - ogólnie biorąc - rośliny, zwierzęta, ludzie, Bóg, jako byty samodzielne, oraz relacje wiążące osoby ludzkie, a także ludzi z Bogiem.

Kulturą możemy nazywać to wszystko, co jest właśnie ujęciem i wyrażeniem tej rzeczywistości w dziełach ludzkich. Dzieła te, wyrażające głównie wiedzę o rzeczywistości, były kolejno najpierw artystyczne (plastyczno-techniczne, literackie, muzyczne), teologiczne, z czasem filozoficzne.

Dodajmy, że przy tych rozróżnieniach religia nie jest ideologią, wiedzą, życiem umysłowym. Jest zespołem osobowych relacji wiążących ludzi z Bogiem. Jest rzeczywistością, a z tego względu, że jest rzeczywistością, podlega poznaniu i wyrażeniu w takich dziełach, jak teorie teologiczne, sztuka, a częściowo nawet liturgia. Co więcej, pozostając wciąż rzeczywistością, oczywiście niedostępną naszemu poznaniu bez pomocy Objawienia, dopuszcza nabudowanie na sobie interpretacyjnych tradycji kulturowych.

Podobnym zależnościom podlega także człowiek. Jest niepowątpiewalną rzeczywistością, lecz samo ujęcie człowieka, zrozumienie - kim jest i wyrażenie tego, zależy od tradycji kulturowej i jest wyrażane w danej kulturze. Nic więc dziwnego, że zjawiają się różnorodne koncepcje człowieka i że one wyznaczają nasze postawy i zachowania wobec rzeczywistości, którą jest człowiek, wciąż przez tę rzeczywistość sprawdzane i poprawiane, gdy mniej wiernie ją przekazują.

Możliwości działań mają więc źródło w człowieku, lecz są realizowane na miarę tego, co wiemy o człowieku, i zależnie od opartych na tej wiedzy teoriach społecznych, ekonomicznych, pedagogicznych, psychologicznych i innych. Znajomość struktury kultury w jej bieżącej wersji może pomóc w odkrywaniu nie tylko ontycznie uwarunkowanych możliwości człowieka, lecz także dających się faktycznie realizować. Dla przykładu podajmy, że zawsze człowiek winien spełniać określone w Ewangelii dobre uczynki, a więc zabiegać dla innych o chleb, ubranie, pracę, zdrowie, wiedzę, wewnętrzny pokój, spotkania z ludźmi, a w sposobie spełnienia tych dobrych działań nie może pominąć wiedzy psychologicznej, dobrej pedagogiki, delikatności, uprzejmości, wprost przyjętego dziś *savoir vivre*'u, stopy życiowej i wrażliwości tych ludzi, dla których winniśmy być dobrzy, zgodnie z poleceniem Ewangelii.

Wynika z tych ujęć przynajmniej tyle, że możliwością człowieka, przede wszystkim podstawową, jest dobroć, stanowiąca motyw i uzasadnienie szczegółowych zachowań, działań.

Ad 5) Duszpasterstwo i praca zawodowa

Duszpasterstwo jest pozytywnym wpływem na pracę zawodową przy uwzględnieniu tych wszystkich rozróżnień.

Pojęte jako religijna działalność, sakramentalnie kontaktująca człowieka z Bogiem, a poprzez świadczenie o Bogu dobrym życiem -budząca zaufanie do Ewangelii, która przekazuje Objawienie, duszpasterstwo kształtuje w człowieku prawdziwie ludzkie wartości osobowe. Te z kolei dosłownie i bezpośrednio liczą się w pracy zawodowej, ujmowanej od strony problemu odpowiedzialności, skuteczności i waloru wykonywanego dzieła.

Podsumowując pierwszy problem objęty tematem, a mianowicie samo zagadnienie duszpasterstwa, możemy powiedzieć, że działalność i skuteczność duszpasterstwa zależą przede wszystkim od funkcjonującej w danej kulturze, czy w danym okresie historycznym, koncepcji człowieka i od koncepcji celów dydaktyki duszpasterskiej.

Zawsze tym celem jest, oczywiście, świętość. Zależnie jednak od modelu świętości, w dużym stopniu wyznaczonego ideałami i potrzebami danych czasów, kształtuje się w człowieku kulturowy aspekt, na przykład ideał umartwienia i pokuty, ideał monastyczny, ideał obecności w świecie, ideał ekumeniczności, wzór pustelnika, kapłana, ojca, uczonego itp.

Modelując możliwości ludzkie i konkretne działania człowieka dla realizowania celów podstawowych, duszpasterstwo kształtuje przy okazji cały szereg postaw szczegółowych. Wszyscy przecież wiemy, że na przykład dzisiaj akcentuje się w wychowaniu społecznym i duszpasterskim umiejętność bycia w świecie, który podaje w wątpliwość niewidzialna rzeczywistość Boga. Zachęca się do opanowania społecznej wady pijaństwa i do poszanowania własności społecznej itp.

Wynika z tego, że duszpasterstwo jest pojmowane szeroko, jako działalność teologiczna, ascetycznopedagogiczna, psychologiczna, społeczna, i że w tej wersji ma, oczywiście, wpływ na kształtowanie się etyki zawodowej.

3) Zagadnienie etyki zawodowej

Dalszy problem, pozwalający odpowiedzieć na pytanie, stanowiące temat tego rozdziału, to etyka zawodowa jako fakt i koncepcja.

Etyka zawodowa rozważana jako fakt, to zespół usprawnień moralnych człowieka, potrzebnych do wykonywania danej pracy. Kształcenie tych usprawnień zależy od koncepcji pracy i od związanych z tą koncepcją teorii usprawnień, czyli właśnie etyki zawodowej. Mówiąc inaczej, etyka zawodowa jest teorią odpowiedzialnej, moralnie dobrze realizowanej pracy, to znaczy wykonywanej dzięki sprawnościom, warunkującym efektywną pracę. Sam zespół jednak tych sprawności kształtuje się proporcjonalnie do tego, jak pojmie się pracę.

Rozważmy więc kolejno: 1) koncepcję pracy, 2) koncepcję sprawności moralnych, 3) problem odpowiedzialności za pracę. Suma tych odpowiedzi wskaże na 4) koncepcję etyki zawodowej i w związku z tym na fakt wykonywania zawodu w warunkach sprawności moralnych.

Ad 1) Koncepcja pracy

Dla potrzeb tej wypowiedzi zreferujemy trzy szerzej znane koncepcje pracy, mianowicie ujęcie Marksa, Foucaulta i Chenu. Marks jest autorem szeroko dziś stosowanej koncepcji pracy; Foucault prezentuje wciąż aktualne stanowisko strukturalizmu; Chenu prezentuje chrześcijańską teorię pracy.

a) Ujęcie K. Marksa

Według Marksa praca jest istotną w człowieku potrzebą samo-afirmacji życia, uzewnętrznienia się człowieka przez twórczość w dziedzinie wytwarzania narzędzi pracy, przekształcania przyrody, w dziedzinie kontaktów i więzi z innymi ludźmi. Praca przekreśla egoizm i pozwala nawiązać kontakty z ludźmi. Czyni jednostkę osobą ludzką. Ograniczenie możliwości pracy jest naruszeniem samo-afirmacji. Jest więc czynnikiem depersonalizacji. Praca więc po prostu uczłowiecza czyli personalizuje.

b) Ujęcie M. Foucaulta

Według Foucaulta niezorganizowanym faktom historii nadają sens sposoby myślenia. W XIX w. ten sens, a jednocześnie wartość, nadawała faktom, rzeczom i ludziom praca. Jest ona więc zasadą artykułowania się człowieka i struktur społecznych, wyrażających się w danym światopoglądzie.

c) Ujęcie M. D. Chenu

Według Chenu nie wystarczy podniesienie rangi pracy. Należy traktować pracę jako nową dziedzinę o własnych funkcjach, celu i strukturze. Praca jest siłą, która wyzwala człowieka z kolektywizmu i wprowadza go we wspólnotę, co potęguje wartość osoby ludzkiej. Praca więc jest zasadą tej wspólnoty, wyzwalającą poczucie solidarności.

d) Podsumowanie tych trzech koncepcji pracy

Zauważmy, że czymś wspólnym w tych trzech ujęciach jest aksjologiczne rozwiązanie problemu pracy. Praca ta jako samodzielna wartość przeobraża człowieka i wspólnotę. Jest ona wprost odrębnym bytem, stanowiącym przyczynę procesu samotworzenia się osoby ludzkiej według Marksa, wyodrębniania się lub artykułowania człowieka według Foucaulta, albo przyczyną doskonalenia się osoby według Chenu.

Dodajmy, że rozwiązanie problemu pracy zależy od koncepcji osoby ludzkiej. Tych koncepcji osoby jest wiele. W związku z tym wiele jest koncepcji pracy.

e) Ujęcie według Tomasza z Akwinu

Według Tomasza z Akwinu, osoba ludzka jest samodzielnym bytem rozumnym, powiązany ze światem swoimi działaniami. Wszystkie te działania mają źródło w intelekcie człowieka i w jego wolności. Działania, których przyczyną jest człowiek, charakteryzują się momentem twórczości. W sensie tomistycznym przez pracę można rozumieć ten właśnie twórczy charakter wszystkich działań ludzkich. Dzięki tym działaniom doskonalili się człowiek i powstaje kultura.

Ad 2) Sprawności moralne

Powyższe ujęcia prowadzi nas do zagadnienia sprawności moralnych, czyli do uzyskiwanych przez pracę wartości doskonalących człowieka. Właśnie praca pozwala nam uzyskać potrzebną w pracy roztropność, wytrwałość, umiar, sprawiedliwe i rozsądne planowanie. Bez tych usprawnień człowiek nie jest moralnie dobry i nie ma warunków dobrego wykonywania dzieła.

Ad 3) Pojęcie odpowiedzialności

Te wszystkie warunki stanowią elementy odpowiedzialności. Odpowiedzialności bowiem nie można oderwać od problemu sprawiedliwości, czyli od umiejętności sensownego obliczania sił, celów, czyli planu i możliwości wykonania. Odpowiedzialność bowiem jest przecież wzięciem na siebie skutków tego, co czynimy.

Tymi skutkami są zarówno wykonywane dzieła jak i wewnętrzne doskonalenie człowieka.

Ad 4) Warunki etycznego wykonywania pracy zawodowej

Etyka zawodowa, ujmowana od strony jej koncepcji, jawi się jako odpowiedzialność za wyniki pracy, podjętej w warunkach dobrego przygotowania, czyli posiadania sprawności zarówno moralnych, jak i intelektualnych, a więc w warunkach proporcjonalnej doskonałości człowieka.

Etyka zawodowa jako fakt, to po prostu suma usprawnień, uzyskanych przez osobę ludzką. Właśnie te usprawnienia warunkują efektywność naszej pracy, realizowanej na miarę umiejętności, czyli w ramach opanowanego zawodu.

4) Relacja między duszpasterstwem a etyką zawodową

Podstawowy problem, wyznaczony tematem, a mianowicie relację między pracą duszpasterską a etyką zawodową można rozwiązać podkreślając, że etyka zawodowa jest rzeczywiście kształtowana przez pracę duszpasterską. Ten przyczynowy wpływ duszpasterstwa na etykę zawodową jest, oczywiście, inny w duszpasterstwie tzw. teologicznym i inny w duszpasterstwie z poziomu psychologii, socjologii, pedagogiki i kultury obyczajów. Stanowiąc jednak oddziaływanie tak szerokie, a jednocześnie o możliwości wpływu na najgłębsze warstwy osobowe człowieka, duszpasterstwo nie tylko stanowi przyczynę kształtu etyki zawodowej, lecz także całej bieżącej kultury, formowanej przez pracę w ramach umiejętności zawodowych.

5) Uwagi końcowe

Dodajmy w zakończeniu, że drogę do uzyskania odpowiedzi na pytanie objęte tematem stanowiło sprobematyzowanie elementów tytułu rozdziału. Zobaczenie wieloaspektowości problemu jest jednak jednocześnie uświadomieniem sobie kierunku poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zależność etyki zawodowej od pracy duszpasterskiej. Wiedząc to, w jakim właśnie kierunku szukać odpowiedzi, dojdziemy do własnych rozwiązań. Ostatecznie bowiem każdy z nas sam rozstrzyga, co zrobić w

danej chwili, gdy jawi się apostolskie zadanie podjęcia trosk i wątpliwości człowieka, który kieruje do nas swoje pytania.

13. SENS ŻYCIA I WSPÓLNOTA

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 tradycję tych filozofii lub jakiejś ich 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 lub konsekwentnych 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 odróżnienia znaczenia od oznaczenia.

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”, daje do myślenia oraz tekst, którym są zastane i wybrane filozofie lub samo życie, daje do myślenia. Znaczy to, że chcemy uzyskać

rozumienia, które uporządkują bezładne fakty, jakąś nieczytelną historię w coś skonstruowanego wniesioną *epistème*, 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 do tego, co uznamy za cel, i od tego, czy chcemy ten cel realizować.²⁰

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.²¹

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.

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 osiągnięcie przez człowieka celów, wybranych przez niego i uznanych za najdonioślejsze.

²⁰ T. Czeżowski, „Jak rozumieć ‘sens życia’”, w: „Odczyty Filozoficzne”, Toruń 1958, 229-235.

²¹ J. Kuczyński, „Filozofia życia”, Warszawa 1965, 18.

Zgodnie z tymi celami człowiek organizuje swoje działania, gdyż wybierając te cele i realizując je jako najdonioślejsze, uważa je za najważniejsze 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, realizowanych przez pracę osiągnięciem tego, co spełnia plan życiowy i uszczęśliwia. Będąc procesem, dążeniem, osiągnięciem, 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 osiągniętego je człowieka, co zarazem likwidowałoby sensowne życie i samo osiągnięcie celów - wymaga precyzyjnej identyfikacji człowieka i celów w tym, kim jest człowiek, czy 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 osiągnięcia 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.

3. Podejmując z kolei problem filozofii człowieka, ponieważ ustalanie 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, znajduje się koncepcja człowieka, pojętego jako myślenie. Tę koncepcję uzasadnia ponadto

wiązanie określonych cech z idealnym lub realnym przedmiotem abstrakcyjnym, na podstawie skonstruowania rozumień, które uczynią czymś dla nas wielość życiowych wydarzeń. Wydarzenia te interpretują cele i przystosowują do nich świat i człowieka.

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.

Stanowisko, według którego relacja jest działaniem i zarazem podmiotem działania, prowadzi do tezy, że jest ona czymś i zarazem tym czymś nie jest. Głosi się tu tożsamość przyczyny i skutku.

Określenie człowieka jako świadomości, jako więc sumy poznawczych i wolitywnych relacji, uznanych za samodzielny podmiot, ma źródło w tradycji platońskiej i neoplatońskiej, tym samym kartezjańskiej. Według tych koncepcji człowiek jest albo stałym odniesieniem do swego idealnego modelu, albo miejscem na linii odległości między krańcami kosmosu, sumą jedności i wielości mierzoną podobieństwem do dobra lub do bezpośredniego kontekstu społeczno-ekologicznego, samym tym podobieństwem, będącym przecież relacją. Filozof zajmuje się tymi właśnie relacjami. Model, skalający relacje, pozostawia badaniom logików. Zartykułowany obiekt materialny, skalający relacje, pozostawia badaniom przyrodników. Uznanie człowieka za świadomość z przewagą aktywności poznawczej jest w tej tradycji wynikiem dominacji racjonalizmu. Uznanie człowieka za świadomość z przewagą aktywności wolitywnej jest w tej tradycji wynikiem dominacji woluntaryzmu.

Koncepcja człowieka jako świadomości wynika więc 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. 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 od 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 i łącząc je, nie może być podstawą identyfikowania tych bytów. Raczej odwrotnie: byty jednostkowe jako podmioty relacji są podstawą identyfikowania działań.

Stanowisko, według którego działanie jest relacją różną od podmiotu i ma się do podmiotu jak przypadłość do istoty, jak coś wtórnego, konsekwentnego, niekoniecznego wobec czegoś podstawowego, konstytutywnego, koniecznego, prowadzi do tezy, że relacje będąc czymś, nie są zarazem czymś innym. Głosi się tu nietożsamość skutków i przyczyny.

Określenie człowieka jako samodzielnego podmiotu pochodzących od niego i niesamodzielných relacji, jako więc istniejącego duchowo-cielesnego bytu jednostkowego, który przejawia swoje człowieczeństwo w rozumnym myśleniu i wyznaczonej wolnością aktywności wolitywnej, 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 duchowej i materialnej arche, które dla Arystotelesa są realne bez aktu istnienia.

Powiedzmy dokładniej, że tomizmem jest ta filozofia, w której identyfikuje się byty jako posiadające w sobie, niezależnie od naszego ich poznania, wewnętrzne przyczyny ich realności i tożsamości. Przyczynę realności bytu jednostkowego, pojętego więc dystrybutywnie, a nie kolektywnie, w wyniku rozumienia identyfikuje się jako istnienie, będące powodem realności, jako własności transcendentalnej, obok jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna, przysługujących wszystkiemu, co jest bytem. Przyczynę tożsamości bytu jednostkowego w wyniku rozumowania identyfikuje się jako istotę będącą podmiotem własności kategoryalnych, takich jak np.: intelekt, wola, fizyczność, widzialność, działanie, doznawanie, rozwój, praca.

Takie zidentyfikowanie bytów wyklucza monizm jako tezę o wspólnym tworzywie bytów i stanowi odczytanie ujawnianego przez byty pluralizmu jako tezy o niepowtarzalnym w bycie zespole stanowiących go arche (istnienie i istota), komponujących się właśnie w jednostkowy byt o wewnętrznej jedności, która polega na współzależności arche, a nie na dowolnej ich addycji. Wszystkie te fakty prowadzą do mniej czytelnego, lecz dającego się wyrozumować układu przyczyn zewnętrznych bytu jednostkowego, do jego relacji z innymi bytami, do jego własności właśnie transcendentalnych i kategoryalnych, przede wszystkim jednak do jego istnienia, scalającego zespół przyczyn wewnętrznych i własności w jeden byt jednostkowy.

Scala i urealnia także człowieka przez zapoczątkowanie go jako bytu jednostkowego wewnętrzny w tym bycie właśnie 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 urealniającym 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 arche w jednostkowego człowieka.

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.

Kategorialna relacja poznawania jest zapoczątkowana przez byt w jego transcendentalnej własności prawdy i odbierana przez intelekt jako własność lub przypadłość istoty. Kategorialna 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 oddziałują na siebie swym istnieniem, powstanie łącząca je relacja akceptacji, współodpowiedniości, współżyczliwości, 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 nadziei, 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 trafiać na dobro. Tymczasem relacje osobowe nie są sprawcze. Są sposobem uobecnienia się sobie osób. Są wzajemnym udostępnieniem się osób na sposób miłości, wiary, nadziei. Relacje kategorialne 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 arche. Natomiast relacje osobowe są spełnianiem się obecności.

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 współ-obecnością osób, udostępniających się sobie przez miłość, wiarę, nadzieję.

Trzeba więc zabiegać o to, aby trwały relacje osobowe, wiążące ludzi miłością, wiarą, nadzieją, aby trwała wspólnota osób, właściwe, ludzkie środowisko człowieka.

W podejmowaniu działań, zapewniających 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, pokładaniem w nim nadziei. Jest współobecnością, wyznaczaną istnieniem, prawdą, dobrem. Jest zarazem tym działaniem, wspomagany wiedzą i decyzją, w wyniku którego zabezpiecza się istnienie osób, ich miłość i przyjaźń, wiarę, nadzieję, prawdę, dobro. Znika wtedy niszczenie istnienia i życia, zagrożenie i wojna, nienawiść, nieufność, fałsz i zło. Trwanie relacji osobowych jest naturą pokoju.

Zabieganie o to, aby trwały relacje osobowe, a tym samym wyznaczające je istnienie, jest wobec tego tworzeniem humanizmu i przebywaniem w humanizmie, w takiej więc kulturze, która służy człowiekowi, także jego istnieniu, prawdzie, dobru, miłości, wierze, nadziei.

Aby być w takiej kulturze i aby o to zabiegać, trzeba tak ukształtować myślenie i tak ukierunkować decyzje, by zawsze wygrała wierność człowiekowi przed wiernością ideałom, teoriom, aby nastąpiła zgodność myślenia i działania, scalona prawda i dobrem, aby celem człowieka był człowiek uobecniający się osobom przez miłość, wiarę, nadzieję, 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-cielesnego bytu jednostkowego wynika więc 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 się 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.

14. FILOZOFICZNA IDENTYFIKACJA GODNOŚCI OSOBY

Przez identyfikację rozumiem ustalenie, że coś jest i czym jest. Coś może być urealnioną istnieniem substancją lub tkwiącą w możliwości istoty przypadłością duchową lub fizyczną. Może być ponadto własnością transcendentalną przejawiającą istnienie bytu, tak jak własnością kategorialną przejawiającą istotę jest przypadłość duchowa i fizyczna. To, czym coś jest i że jest, zależy od stanowiących go właściwych mu pryncypiów wewnętrznych. Identyfikacja więc, że coś jest i czym jest, polega na rozpatrywaniu wewnętrznych pryncypiów bytu²².

W tym rozdziale chodzi o zbadanie, czy jest i czym jest godność osoby.

Sama językowa formuła: „godność osoby” wskazuje, że godność jest własnością osoby. Należy wobec tego zapytać, jaką jest własnością? Czy jest to własność transcendentalna, przysługująca osobie ze względu na jej istnienie, czy raczej jest to własność kategorialną, a więc przysługująca osobie ze względu na istotę jako jej przypadłość? Czy jest to przypadłość duchowa, czy fizyczna? Czy może jest to relacja? Przyjmijmy dwa sposoby rozstrzygania problemu: analizę historyczną i analizę heurystyczną.²³

Analiza historyczna to przebadanie ludzkich przemyśleń na temat godności osoby.

Analiza heurystyczna to wyprowadzanie wniosków z poznania osoby i weryfikacja twierdzeń przy pomocy wynikających z nich konsekwencji metafizycznych, precyzowanych danymi historycznymi.

1. Analiza historyczna

Problem godności osoby w postaci najpierw problemu godności człowieka zaczął pojawiać się w teologii chrześcijańskiej, głównie w chrystologii i mariologii.

²² Szerzej o problemie filozoficznej identyfikacji bytu por. w tej książce rozdział pt. „Osoba jako byt jednostkowy”.

²³ Zastosowanie tych analiz por. w rozdziale pt. „Teoriopoznawcza i metafizyczna identyfikacja człowieka jako człowieka oraz jako osoby”.

Ujęcie teologiczne wymagało zarazem naświetleń filozoficznych. Z czasem więc problem godności człowieka stał się osobnym tematem także filozoficznym.

Rozdzielmy jednak ujęcia teologiczne i filozoficzne.

1) Kilka uwag o ujęciach teologicznych

Aby naświetlić teologiczną genezę i formułę tematu godności osoby, przytoczmy opinię prof. S. Swieżawskiego, dotyczącą wprowadzie autorów filozofii XV wieku, lecz zarazem charakteryzującą całą tendencję teologiczną.

Prof. S. Swieżawski pisze w książce „Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku” t. VI, że „Bartolomeo Fazio staje np. na gruncie problematyki czysto teologicznej, gdy wymienia dary udzielone człowiekowi i uwydatniające jego godność. Są nimi przede wszystkim największe misteria wiary: Wcielenie, Odkupienie i Eucharystia, a ponadto dar czynienia cudów i fakt posiadania przez każdego człowieka anioła stróża”.²⁴

Ogólnie można powiedzieć za prof. S. Swieżawskim, że „w aspekcie teologicznym wielkość człowieka jawi się głównie w związku [...] ze stworzeniem i wcieleniem”, że właśnie „od czasów Dunska Szkota przyjmuje się u teologów łacińskich pogląd, że istotnym motywem złączenia się Słowa z naturą ludzką nie była Adamowa *felix culpa*, lecz tak wielka doskonałość natury ludzkiej, że niejako z istoty swojej domaga się ona zjednoczenia z Bogiem. Ten punkt widzenia przyjęło wielu autorów w interesującej nas epoce: Ficino, Pico, Kuzańczyk, Manetti, Henryk Herp”.²⁵ Giovanni Pico della Mirandola powie wprost, że „*si non pecasset Adam, Deus fuisset incarnatus sed non crucifixus*”.²⁶ Prof. S. Swieżawski dodaje, że „z ożywieniem tej teologicznej i związanej z nią filozoficznej problematyki nabierała wielkiej aktualności [...] *dignitas hominis*”.²⁷

Gdy potem w XX wieku rozważano zagadnienie godności człowieka jako zagadnienie już czysto filozoficzne, po ostateczną odpowiedź sięgano jeszcze do teologii lub wprost do religii.

²⁴ S. Swieżawski, „Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku”, t. VI – „Człowiek”, Warszawa 1983, 187, przypis 238.

²⁵ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 189 i 190.

²⁶ Por. S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, s. 190, przypis 254.

²⁷ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 190.

Dla przykładu podajmy, że w wydanej przez KUL książce ks. K. Wojtyły pt. *Miłość i odpowiedzialność*, w przypisach, których autorami są wydawcy książki, czytamy: „godność bycia osobą nadaje człowiekowi sam Bóg”.²⁸ Nie jest to odpowiedź filozoficzna, gdyż nie jest ona wskazaniem na wewnętrzne pryncypia stanowiące godność.

Nawet o. prof. M. A. Krąpiec w książce *Ja - człowiek* nazywając godność człowieka transcendencją osoby w stosunku do społeczności²⁹ ostatecznie stwierdza, że „godność bytu osobowego wiąże się z faktem religii”. Wyjaśnia to następująco: „Człowiek [...] żyjąc na świecie [...] w porządku ducha transcenduje ten świat i czuje się kimś, kto jest bytem podmiotowym [...] zarazem człowiek wie [...] że jego akty duchowe [...] stają się bardziej zrozumiałe i wytłumaczalne przez relacje interpersonalne [...] Tym, co uzasadnia, czyni sensownym moje życie osobowe, może być tylko osoba druga - drugie «ty». Dlatego znowu życie osobowe układa się jako forma bycia «dla - drugiego - ty», a w perspektywie ostatecznej - dla Ty Osoby Absolutu. I to właśnie jest zasadniczym momentem religii [...] Człowiek jako osoba jest zasadniczo bytem religijnym, gdyż jest takim bytem, którego racją rozwoju i racją bytu jest druga osoba, ostatecznie Osoba Absolutu [...] Zatem związki interpersonalne uzasadniające i usensowniające życie osobowe - jako najgodniejsze - czynią osobę Kimś Godnym samym w sobie, wprowadzają moment religii w sensie najistotniejszym”.³⁰

W swe rozważania filozoficzne o. prof. M. A. Krąpiec niepotrzebnie włączył pryncypium z obszaru religii, gdyż cała jego analiza jest poprawnie filozoficzna. Momentem religii jest w relacjach osobowych z Bogiem idąca ze strony Boga nadprzyrodzona treść relacji miłości, wiary i nadziei, a nie same relacje interpersonalne. Te relacje, wzięte od naszej strony i w ich istnieniu, nie są nadprzyrodzone i nie stanowią religii jako związku osobowego Boga z człowiekiem. Są relacjami identyfikowalnymi przez metafizyka. Te relacje, ujęte właśnie od strony Boga ze względu na wnoszone w nie przez Boga nadprzyrodzone treści, a nie ze względu na

²⁸ K. Wojtyła, „Miłość i odpowiedzialność”, Lublin 1982, 54, przypis 25.

²⁹ M. A. Krąpiec, „Ja - człowiek”, Lublin 1979, 380.

³⁰ M. A. Krąpiec, „Ja - człowiek”, 387-388.

wnoszone w nie nasze treści, są postacią obecności w nas Boga jako Osoby. Tę obecność rzeczywiście sprawia wyłącznie Bóg.³¹

2) Kilka ilustrujących problem ujęć filozoficznych

a) Św. Tomasz z Akwinu pisze w komentarzu do „Sentencji” że „*dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum*”.³²

Treści tego określenia możemy uwyraźnić w następujących przekładach: „godność oznacza dobroć kogoś ze względu na niego samego”; „godność oznacza coś szlachetnie korzystnego i pozytywnego dla kogoś ze względu na niego samego”; „godność oznacza coś w kimś dla niego dobrego”.

Aby przybliżyć treść określenia godności, św. Tomasz dodaje, że „*aliquis dicitu dignus aliquo dupliciter: vel habendo ius, ut possessionem, vel congruitatem ad illud ut species Priami digna erat imperio*”.³³

Ta godność jako coś dla kogoś dobrego polega więc według św. Tomasza na posiadaniu uprawnień albo na odpowiedniości do czegoś, tak jak na przykład postać Priama była godna imperium, odpowiednia do reprezentowania państwa. W innym przykładzie św. Tomasz stwierdza, że „godność kapłańska przekracza wszystkie inne, tak jak to, co należy do wyrażania czci Bogu, przekracza wszystko, co czasowe”.³⁴

Św. Tomasz uważa więc, że godność to pozytywna własność osoby w postaci jej uprawnienia lub odpowiedniości (schodzenia się, zgadzania) do czegoś. Te uprawnienia lub odpowiedniość są takie, że przekraczają wszystko, co czasowe.

b) Ukażmy też filozoficzne ujęcia godności na przykładzie rozważań z XV wieku.

Prof. S. Swieżawski pisze w sposób następujący: oto „przyczyny powodujące, że uznajemy [...] *dignitas* człowieka [...] wyjątkowe, należne człowiekowi miejsce wśród wszechrzeczy [...] przysługujące człowiekowi centralne miejsce we wszechświecie;

³¹ Na temat różnicy między relacjami osobowymi stanowiącymi religię i stanowiącymi humanizm por. ujęcia w rozdziale pt. „Wartości osobowe w kulturze”.

³² Św. Tomasz z Akwinu 3, d 35, q 2, a 4, q 1, c.

³³ Św. Tomasz z Akwinu 4, d 18, q 1, a 1, q 2, 3.

³⁴ „*Dignitas pontificalis excedit omnes alias, sicut quae pertinent ad cultum Dei excedunt temporalia*”. Św. Tomasz z Akwinu, Hebr. 5, lec. 1, prin.

pogłębione rozumienie człowieka jako mikrokosmosu; wyróżniające człowieka uzdolnienia twórcze; radykalna wolność samostanowienia; nieśmiertelność”.³⁵

Zilustrujmy to ujęcie kilku szczegółowymi rozwiązaniami.³⁶

Marsilio Ficino uważa, że godność człowieka polega na jednoczeniu się w człowieku tego, co obce, przeciwstawne, na komponowaniu się w człowieku elementów sprzecznych, wykluczających się, na zajmowaniu dzięki temu przez człowieka miejsca w centrum świata z powodu miłości, która łączy przeciwieństwa.

Karol Bovillus: godność człowieka wyraża się w tym, że człowiek pokonuje przepaść między doznaniem zmysłowym, a poznaniem intelektualnym. Ciało i dusza to zarazem obraz związków świata z człowiekiem.

Giovanni Pico della Mirandola widzi godność człowieka w tym, że człowiek skupia w sobie wszystkie natury i wszystkie formy poznawcze bytów, stanowiących świat. Jest więc człowiek „vinculum mundi”, co upodobnia go do Boga. Bóg zawiera w sobie wszystko jako pryncypium, człowiek zawiera w sobie natury i formy poznawcze jako pośrednik. Giovanni Pico dodaje też, że nie tyle człowiek jest w środku świata, ile środek świata znajduje się tam, gdzie jest człowiek.

Jan Gerson: godność człowieka ma źródło w tym, że w umyśle człowieka łączy się wszystkie pojęcia odnoszące się do wszystkich rzeczy.

Idzi z Yiterbo: w centrum świata znajduje się dusza.

Giovanni da Prato: godność człowieka opiera się na szlachetności działającego ducha ludzkiego.

Giannozzo Manetti: wielkość i wspaniałość człowieka, jego godność wyraża się w twórczej pracy ludzkiej. Twórczość, twórczą pracę, jako wyraz godności człowieka, głoszą także: Leo Alberti, Coluccio Salutati, Bartłomiej Platina, Giannozzo Manetti, Leonardo da Vinci, Mikołaj z Kuzy.

Mikołaj z Kuzy poszerza ujęcie dodając, według prof. S. Swieżawskiego, że „tkwiący w każdym człowieku obraz Boży wyraża się najpełniej, gdy rozwija się jego moc twórcza, gdy dochodzi do głosu *homo creativus*”.³⁷

³⁵ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 193.

³⁶ Rozwiązania te lub propozycje rozumienia godności człowieka zestawiam na podstawie książki prof. S. Swieżawskiego, „Dzieje...”, t. VI, 194-200.

³⁷ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 200.

I podsumowując te ujęcia, a raczej uwyrażniając najważniejsze rozwiązania, prof. S. Swieżawski pisze, że „dobrze ujmując pogląd Picana głęboką rację ludzkiej godności J. Czerkawski: Człowiek jest wolnym twórcą swej natury i swego przeznaczenia. Ta cecha ludzkiej egzystencji jest zasadą godności człowieka. Ale człowiek nie jest twórcą... swej godności; godność człowieka jest darem Boga”.³⁸ Ponadto dodaje prof. S. Swieżawski, że „według Manettiego - pisze Czerkawski - człowiek realizuje swą wolność w tworzeniu dzieł, w doskonaleniu świata; natomiast według Pica - w tworzeniu samego siebie... pierwszy z tych myślicieli wyakcentował tworzenie przez człowieka kultury przedmiotowej, drugi zaś – podmiotowej”.³⁹ I ukazując myśl Marsyliusza Ficina i Mikołaja z Kuzy, prof. S. Swieżawski stwierdza, że „właściwym powołaniem człowieka, wedle Ficina, nie jest jedynie nie kończące się istnienie, lecz bycie zwierciadłem nieskończoności samego Boga [...] (a) wspaniałość człowieka - powie Kuzańczyk - polega ostatecznie na tym, że w sposób skończony wyraża on nieskończoność Boga”.⁴⁰

Według więc filozofii XV wieku godność człowieka stanowi to, że człowiek łączy w sobie wykluczające się elementy bytowe, że jest obrazem i powtórzeniem w sobie jako dusza i ciało związków człowieka ze światem, że łączy elementy i posiada formy poznawcze wszystkich bytów, że jest duszą, że jest wolnością, że tworzy przez pracę, że jest podobny do Boga stwarzającego, że jest obrazem Boga, że wyraża nieskończoność Boga.

c) Jako przykład z XX wieku podajmy inne aspekty poglądu o. prof. M. A. Krąpca i ks. doc. T. Stycznia.

O. prof. M. A. Krąpiec pisze w książce *Ja-człowiek*, że „w filozofii klasycznej [...] zwykło się akcentować podwójną transcendencję osoby: a) w stosunku do natury - przez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności; b) w stosunku do społeczeństwa - przez akty związane z momentami: podmiotowości prawa, zupełności i godności”.⁴¹ O. prof. M. A. Krąpiec podkreśla też w swej *Metafizyce*, że „zwykło się wymieniać 6 bardzo ważnych właściwości osoby: zdolność do poznania

³⁸ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 201.

³⁹ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 201, przypis 321.

⁴⁰ S. Swieżawski, „Dzieje...”, t. VI, 203 i 204.

⁴¹ M. A. Krąpiec, „Ja - człowiek”, 380.

intelektualnego, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność, zupełność [...] (że) osoba [...] była pojmowana [...] jako byt mający jakiś głębszy niż cały świat związek z Bogiem. Stąd podkreśla się godność osoby. Osoba jest traktowana religijnie [...] przez (związek z «Ty» Transcendensu».⁴²

O. prof. M. A. Krapiec ciekawie pisząc o godności osoby nie widzi tego, że - powtórzmy - związek Boga z człowiekiem jest religia tylko wtedy, gdy Bóg staje się osobowo obecny w istocie osoby ludzkiej i gdy wnosi w nasze z Nim osobowe relacje wlaną miłość, wiarę i nadzieję, a we władze dary Ducha Świętego.

Ks. doc. T. Styczeń głosi pogląd, że nie w metafizyce rozpoznajemy i identyfikujemy godność osoby, lecz w etyce. Píše bowiem, że „zrelatywizowanie bezwzględnie powinno do osoby-przedmiotu odsłania w tym aspekcie osobę jako kogoś wyposażonego w odpowiednią rację czy tytuł, ze względu na który i z powodu którego treść bezwzględnie powinno jest i może być tylko taka, a nie inna [...] Czyn zatem urzeczywistniający bezwzględnie powinno, okazuje się w świetle moralnego *datum* aktem, przez który osoba-podmiot afirmuje czy też aprobuje godność osoby jako osoby, czyli osobę jako osobę [...] Znamienne przy tym, że ten aspekt osoby, czyli właściwa jej godność, odsłania się dopiero w doświadczeniu moralnym [...] To wzajemne przyporządkowanie bezwzględnie powinno i osoby w aspekcie osoby przedmiotu, tj. w aspekcie godności osoby jako bezpośredniej racji bezwzględnie powinno (*commensuratio ad personam-obiectum, ad dignitatem personae*), od nowej strony i jeszcze dobitniej niż w przypadku osoby-podmiotu odsłania osobowy, personalny charakter moralnego *datum* [...] Utrafiamy w sedno tego, co potoczna intuicja znaczeniowa... wiąże ze słowem miłość, jeżeli przyporządkujemy tę szacowną nazwę właśnie owym... aktom afirmacji osoby jako osoby dla niej samej”.⁴³

Według ks. doc. T. Stycznia czyn moralny jako powinno odsłania godność osoby. Ta godność osoby to osoba jako osoba. A po-winnościowe odnoszenie się osoby do osoby to miłość.

Zauważmy wobec tego, że według o. prof. M. A. Krapca „między osobami istnieje relacja nacechowana powinnością, zwana prawem. Na mocy tego prawa osoba

⁴² M. A. Krapiec, „Metafizyka”, Lublin 1978, 328-329.

⁴³ T. Styczeń, „Problem możliwości etyki”, Lublin 1972, 141-142.

może żądać dokonania jakiegoś działania - lub jego zaprzestania - od osoby drugiej, gdyż obie są proporcjonalnie równo przyporządkowane wspólnemu dobru, które od strony podmiotowej jawi się jako doskonalenie siebie w aspektach osobowych, tj. poznania, miłości, wolności”.⁴⁴ Relacja nacechowana powinnością nie jest więc miłością, lecz prawem, wyznaczonym przez dobro wspólne, które od strony podmiotu jawi się jako doskonalenie osoby przez poznanie, miłość i wolność. Nie ma więc wprost takich zależności i przemienności, o jakich pisze ks. doc. T. Styczeń. Akt moralny lub jego doświadczenie nie są sposobem jawienia się podmiotowi poznającemu godności osoby i jej afirmowania, a ponadto akt afirmacji osoby, który, owszem, jest miłością, nie jest treścią powinności lub czynów powinnych. Treść powinności jest treścią prawa. Zatem etyka w wersji ks. doc. T. Stycznia nie jest etyką afirmacji osoby i rozpoznawania godności osoby, lecz jest etyką deontonomiczną mimo całego językowego formułowania jej w terminologii i akcentach metafizycznej teorii osoby. Bezwzględnie powinno lub decyzja na spełnienie powinności nie jest właśnie wprost afirmacją osoby, lecz jest, według o. prof. M. A. Krąpca, raczej dorzeczością decyzji. O. prof. M. A. Krapić pisze, że „dorzeczość ludzkiego działania znajduje swój szczególny wyraz w aktach decyzji lub wolnego wyboru [...] Akty decyzji, zwłaszcza decyzji trudnych, bardzo dobitnie ukazują owo transcendowanie siebie w kierunku bytu, tak charakterystyczne dla dorzecznego zachowania się. Najwyższą zaś formą ludzkiego dorzecznego działania jest akt realnej miłości, w której transcendowanie podmiotu jest największe, gdyż miłość nie tylko uzgadnia nas z przedmiotem naszego kochania, jak o tym uczył Arystoteles, nie tylko wyprowadza nas z siebie, jak to podkreślał św. Tomasz, ale żąda oddania się osobie drugiej, drugiemu ty i ukonstytuowania sposobu bycia dla drugiego”.⁴⁵ Dorzeczość decyzji i wyjątkowa, wysoka dorzeczość miłości nie są tym samym, co bezwzględna powinność afirmowania osoby. Etyka powinności afirmowania osoby nie jest więc etyką afirmowania osoby. Nie jest bowiem tym samym powinność, miłość i działania chroniące miłość przez osobę.

⁴⁴ M. A. Krapić, „Metafizyka”, 328-329.

⁴⁵ M. A. Krapić, „Ja - człowiek”, 370. Rozważając problem dorzeczości o. prof. M. A. Krapić powołuje się w przypisie 14 na s. 369 na pracę H. E. Henssenberga, „Philosophische Anthropologie”, Stuttgart 1966, w której został zanalizowany dorieczny sposób bycia i działania człowieka.

W ujęciach ks. doc. T. Styczenia interesujący jest inny akcent, uwikłany w utożsamienie powinności z miłością oraz z działaniami chroniącymi miłość i osobę. Ks. doc. T. Styczeń stwierdza, że „moralność [...] obejmuje człowieka-osobę, gdyż dotyczy człowieka zarazem jako osoby-podmiotu i jako osoby-przedmiotu. Nie należy przy tym sądzić, że odniesienie osoba-podmiot - osoba-przedmiot stanowi relację dopiero międzypersonalną, jest to bowiem relacja już wewnątrzbytowa (ja - mnie, ty - ciebie) [...] W przypadku istnienia jednej jedynej osoby-człowieka [...] osoba-podmiot staje wobec bezwzględnej powinności afirmowania osoby-podmiotu, tj. godności, którą zastaje tym razem w sobie”.⁴⁶

Godność nie może być tym samym, co osoba. Jednak dla heurystyki twierdzeń o godności osoby jest ciekawy temat odniesienia mnie do mnie i mnie do ciebie: ja wobec siebie i ja wobec innych osób.

Co wobec tego jest naturą takiego odniesienia, które ujawnia czyjaś godność lub jest w tej godności zapodmiotowane? Inaczej mówiąc, czym jest godność i jak rozpoznać, że jest?

d) Na konferencji etyczno-psychologicznej 14 marca 1983 roku w Jabłonce stwierdzono właśnie, że przysługuje człowiekowi godność i określano, czym ona jest oraz głoszono pogląd, że nie ma czegoś takiego jak godność. Dodajmy, że wyznacza to potrzebę przeprowadzenia filozoficznej heurystyki godności osoby, stwierdzenia, że jest i rozpoznania, czym jest.

Zwolennicy tezy, że charakteryzuje człowieka godność, odróżnili godność osobową od godności osobistej. Godność osobowa to cecha człowieka, którą można nazwać człowieczeństwem. Ma ona źródło w osobowej strukturze człowieka, w tym więc, że człowiek jest osobą. Osobę wyróżnia rozumność, pojmowanie siebie, poczucie tożsamości, dążenie do realizacji planów życiowych, wolność, władanie sobą, samostanowienie, odniesienie do innych osób. Godność osobista to poczucie szacunku wobec samego siebie. To poczucie szacunku wynika z godności osobowej. Godność osobowa jest czymś nieutralnym. Godność osobistą można utracić sprzeniewierzając się uznanym przez siebie wartościom, negując wartość siebie, tracąc kryteria oceny,

⁴⁶ T. Styczeń, „Problem możliwości etyki”, 143, przypis 20.

ulegając nie akceptowanym normom i wartościom. Tezę o bezwzględnej godności człowieka głosili: A. Szostak, Z. Szawarski.

Pojawia się też koncepcja względnej godności osoby, funkcjonującej tylko w świecie znaczeń. Realizujemy wtedy siebie zgodnie z pojęciem godności. Ta godność to tyle, co prawo do podmiotowej tożsamości. Realizowanie tego prawa zależy od zakresu aspiracji jednostki do podmiotowości i od historycznej zmienności systemu znaczeń. Godność jednostki zależy jednak przede wszystkim od akceptacji tej godności ze strony innych jednostek. Tezę o względnej godności osoby przyjmował J. Reykowski.

Zwolennicy tezy, że nie przysługuje człowiekowi godność, że jej w ogóle nie ma, uważali też za sztuczną konstrukcję samą osobę i naturę. Godność w etyce personalistycznej ma zresztą funkcje tylko perswazyjne, a ponadto może wywołać szkodliwe skupienie uwagi człowieka na sobie z pominięciem potrzeb innych ludzi. Prowadzi do przerostu roszczeniowości, do żądania większego wysiłku od innych niż od siebie, do postaw defensywnych: bronimy swej pozycji i często zaczynamy pogardzać innymi zawyżając samoocenę, a zaniedbując pokorę i miłość nieprzyjaciół. Człowieka charakteryzuje nie tyle godność, ile szacunek i dobroć. Kierują one do innych ludzi, a poczucie prawa, by mnie szanowano, przesuwają się na drugi plan. Sposoby odnoszenia się do ludzi z szacunkiem wyznacza nam poczucie intuicyjne. Jeżeli to poznanie komuś nie wystarcza, to tylko znaczy, że są ludzie, którzy muszą uzyskać aż metafizyczne uzasadnienie dla swej powinności szacunku.⁴⁷ Tezę, wykluczającą w człowieku cechę godności, głosili: A. Grzegorzcyk, M. Przełęcki.

2. Analiza heurystyczna

1) Wyniki analizy historycznej

Pomijamy ujęcia teologiczne. Skupiamy się na ujęciach filozoficznych.

Ponieważ jednak w analizie heurystycznej precyzuje się danymi historycznymi konsekwencje metafizyczne twierdzeń, wyprowadzanych z identyfikowania bytu,

⁴⁷ Poglądy formułowane na konferencji w Jabłoncej referuję na podstawie publikacji: A. Dylus, „Sprawozdanie z konferencji etyczno-psychologicznej (Jabłonna 14.III.1983) nt. *Pojęcie godności w etyce i psychologii*”, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 20(1984)I, 215-220.

zestawmy najpierw krótko ważne dla analizy heurystycznej filozoficzne ujęcia godności.

Według św. Tomasza godność to coś dobrego dla kogoś w mm samym, po prostu coś w kimś dobrego. Nie jest to więc dobro jako własność transcendentalna, przejawiająca istnienie człowieka i wywołująca odniesienie pozytywne, akceptujące. Jest to coś w człowieku określonego, właśnie coś w kimś konkretnie dobrego. Św. Tomasz sądzi, że może to być posiadanie czegoś lub odpowiedniość do czegoś. Może to więc być swoista przypadłość jako własność lub jako relacja.

Godność według św. Tomasza jest może właśnie przypadłością, a wobec tego własnością istoty lub jej kategorialną relacją.

Zanim zidentyfikujemy godność może jako własność lub relację kategorialną, zanim ustalimy jej bytową zawartość i zanim - idąc tropem, wyznaczonym przez św. Tomasza - podejmiemy metafizyczną analizę godności, przypomnijmy, że według o. prof. M. A. Krąpca godność jest relacją do społeczności, gdyż jest transcendowaniem tej społeczności, jej przekraczaniem, wyjściem poza nią w sposób podobny do transcendowania społeczności przez naszą zupełność i podmiotowanie prawa. Natomiast relacja miłości jest transcendowaniem natury osoby. Według ks. doc. T. Stycznia godność jest własnością osoby, własnością zresztą tożsamą z osobą jako osobą, a więc własnością kategorialną, która dotycząc istoty osoby, gdyż na istotę wskazuje ujęcie osoby jako osoby, jest zarazem własnością transcendentalną, skoro jest zamienna ze swym podmiotem, z osobą jako osobą. Godność według ks. doc. T. Stycznia jest więc zarazem własnością kategorialną, własnością transcendentalną i istotą osoby jako podmiotem własności.

Trzeba więc zidentyfikować godność. Propozycja bowiem ks. doc. T. Stycznia w wysokim stopniu pomija zasadę niesprzeczności i dlatego, mimo urody ujęć, budzi wątpliwości. Ponadto według ks. doc. T. Stycznia godność jako własność osoby i zarazem jako osoba jawi się nam w powinnościowych odniesieniach do osoby-przedmiotu. Treścią tych powinnościowych odniesień jest afirmowanie osoby jako osoby dla niej samej. Treścią tą jest więc miłość. Owszem, to afirmowanie osoby jest miłością i to o poziomie *dilectio*. Jeżeli jednak odniesienia powinnościowe i etyka, a ponadto miłość jako bezwzględna powinność, nie pomagają w odróżnieniu istoty osoby

od jej własności i z kolei w odróżnieniu własności kategorialnej od transcendentalnej, to wynika z tego tylko tyle, że etyka nie stanowi miejsca identyfikowania godności, że godność właśnie nie „odslania się dopiero w doświadczeniu moralnym”.⁴⁸

Identyfikacji osoby trzeba dokonać po prostu w metafizyce, a więc w nauce o ujmowanych przez intelekt wewnętrznych i zewnętrznych pryncypiach, determinujących lub wyznaczających byty, a w naszym przypadku — wyznaczających godność.

W swych analizach metafizycznych M. A. Krąpiec przypisał godności pozycję relacji. T. Styczeń przekraczając obszar przedmiotu badań etycznych i wchodząc w analizy metafizyczne, dokonywane metodami etyki, przypisał godności pozycję własności uważając za własność aspekt badawczy, którym jest ujmowanie osoby jako osoby, w tym więc, że jest osobą. Na konferencji w 1983 roku w Jabłonnej, podobnie przekraczając etykę i stosując identyfikujące zabiegi metafizyczne na materiale, którym były sytuacje głównie społeczne, uznawano godność za realną cechę osoby, albo za cechę tylko myślną. Św. Tomasz uznał godność za przypadłość istoty z pozycji metafizycznych. Tą przypadłością może być zarówno własność kategorialna, jak i kategorialna relacja. Myśliciele XV wieku stosując różne punkty widzenia pojmowali godność jako istotę człowieka (jego dusza), jako relację (twórcza praca), a także jako własność o charakterze stałej zdolności (może *habitus*) do zajmowania centralnego miejsca we wszechświecie, łączenia przeciwieństw, skupiania elementów natury i pojęć wszystkich rzeczy, manifestowania nieskończoności Boga. Utożsamiali też godność z wolnością człowieka lub w tej wolności widzieli podstawę godności.

Uważano więc godność już za istotę osoby, za przypadłość istoty jako jej własność lub relację kategorialną i za własność transcendentalną osoby. Czym więc godność naprawdę jest?

Rozważmy trzy dorzeczne pytania: Jeżeli godność jest własnością istoty, a więc przypadłością, to co stanowi jej bytową treść? Jeżeli jest relacją kategorialną, to co jest podmiotem i kresem tej relacji? Jeżeli jest miłością, a więc relacją ze względu na istnienie bytu, to musiałaby opierać się na własnościach transcendentalnych i wobec tego przysługiwać wszystkim bytom.

⁴⁸ T. Styczeń, „Problem możliwości etyki”, 142.

2) Poszukiwanie wewnętrznych pryncypiów godności osoby

Heureza twierdzeń o osobie to - jak wiemy - uzyskiwanie tych twierdzeń wprost z danych naszego poznania człowieka.

Poznanie jako realny proces i jako myślnie konstruowana przez nas wiedza jest skutkiem ujawniania się naszym władzom poznawczym fizycznych własności człowieka, jego własności duchowych i także transcendentalnych, takich jak najpierw odrębność przedmiotu jawiącego naszym władzom poznawczym własności fizyczne i duchowe człowieka. Ta odrębność źródła wrażeń i doznania własności duchowych, gdy ujmie się ją w odniesieniu do innej odrębności, ujawnia wewnętrzną jedność i realność odrębnego przedmiotu poznania.

Jedność informuje o wewnętrznej tożsamości bytu odrębnego, a więc o zawartym w tym bycie pryncypium tej tożsamości. To pryncypium determinując istotową tożsamość bytu jest więc aktem. A ponieważ poznaliśmy także fizyczne i duchowe własności bytu jednostkowego, określonego przez jego wewnętrzne pryncypium tożsamości, przez stanowiący go akt, to wykrywamy z kolei w tym bycie obok aktu także możliwość, która jest podmiotem własności: możliwość materialną dla własności fizycznych i możliwość intelektualną dla własności duchowych.

Gdy ujmę akt i możliwość jako pryncypia tożsamościujące człowieka w jego istocie, funkcjonujące więc w tej istocie jako forma i materia oraz możliwość intelektualna, wskażę tylko na *quidditas* człowieka, na to, czym jest.

W tej istocie zawarta jest jednak także realność, która nie należy do *quidditas*. Aby ją objąć zgodnie z danymi naszego poznawania człowieka, a ukazuje tę realność zasada racji dostatecznej, uwyrażniająca jawiącą się realność bytu, gdyż niebyt nie wywołuje procesu poznania, muszę ująć istotę jako subsystemę, jako więc pełną istotę, którą wypełnia zarazem *quidditas*, gotowość istoty w jej możliwości do podmiotowania przypadłości i ogarniająca istotę realność. Ta realność jest przejawiającą istnienie bytu jego własnością transcendentalną. Jeżeli w istocie jako subsystemy występuje ogarniająca istotę realność, to obok tej istoty w bycie jednostkowym jest także przejawiający się poprzez realność akt istnienia.

Człowiek jest więc istnieniem i istotą jako aktem i możliwością. W swej istocie jest formą i materią oraz zawartą w formie możliwością intelektualną. Jest człowiek zarazem wyposażony we własności transcendentalne, przejawiające jego istnienie i we własności kategoriałne, fizyczne i duchowe, przejawiające istotę. Jest wobec tego *compositum* odrębnym, realnym, o wewnętrznej jedności stanowiących go pryncypiów, wśród których pierwszym i osobnym pryncypium jest akt istnienia, urealnający tylko tę konkretną istotę i razem z nią ten konkretny byt jednostkowy jako właśnie realny i osobny.

Realność istoty jako subsystemu ujawnia nam istnienie, współstanowiące z istotą konkretnego człowieka. Osobność istoty jako subsystemu ukazuje nam bytową zawartość człowieka jako nieprzekazywalną.

O tej osobności i nieprzekazywalności człowieka jako samodzielnego bytu decyduje akt istnienia, który wyznacza czyli aktualizuje bytowy obszar człowieka. Wszystko, co urealnia i ogarnia ten akt istnienia, określony naszą istotą, stanowi konkretnego człowieka, tylko tego człowieka, odrębnego więc i o wewnętrznej jedności, nieprzekazywalnego. Ten samodzielny byt nie jest jednak wyizolowany, o czym świadczy jego poznanie, wsparte na istotowej własności podmiotowania procesu poznania. Ponieważ ten proces poznania rzeczywiście się dzieje, jest w człowieku jego podmiot, właśnie możliwość intelektualna. Akt istnienia i intelektualność determinują lub wyznaczają pełną samowystarczalność człowieka. Czynią one człowieka osobą.

Osoba jest więc bytem jednostkowym, w którym akt istnienia aktualizuje, czyli wyznacza pryncypium intelektualności.⁴⁹

W człowieku to pryncypium intelektualności występuje łącznie ze swym skutkiem, którym jest możliwość intelektualna, podmiotująca rozumienia. Podobnie występuje w aniołach, które są osobami i nie są ludźmi. W akcie istnienia, stanowiącym Boga pryncypium intelektualności występuje tylko na sposób pryncypium.

Wśród substancji, poznawanych w procesie zmysłowo-umysłowym, człowiek wyróżnia się tym, że jest osobą, jednostkowym bytem samodzielnym i samowystarczającym, ogarniającym przez poznanie wszystkie byty i zdolnym przez swe

⁴⁹ Na temat osoby por. M. Gogacz, „Próba heurystyki subsystemu i osoby” (przedmowa) w: „Subsystemy i osoba według św. Tomasza z Akwinu”, „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t.8, Warszawa 1985, 9-16. Por. także wcześniejszą publikację: M. Gogacz, „Wokół problemu osoby”, Warszawa 1974.

własności transcendentalne do wiązania się z osobami miłością.⁵⁰ Jest osobą dzięki stanowiącemu go istnieniu i intelektualności.

To wyróżnianie się człowieka jako osoby, wyróżnianie się wśród substancji wspaniałością i klasą istnienia, aktualizującego intelektualność, wspaniałością więc istnienia i intelektualności, funkcjonującej w powiązaniu z ciałem i czyniącej ciało czymś godnym udziału w poznaniu i miłości, godność pryncypiów, stanowiących człowieka jako osobę, jest po prostu pozycją osoby wśród bytów.

Pozycja jakiegoś bytu wśród innych bytów jest własnością aksjologiczną.

Własność aksjologiczna tym różni się od własności kategorialnej i transcendentalnej, że wynika z porównania bytów.⁵¹

Człowiek jako osoba, porównany z innymi bytami dzięki poznaniu zmysłowo-umysłowemu, jest bogato wyposażony w stanowiące go pryncypia i różne, wyjątkowo wspaniałe, właściwe mu dobroci (w *bonitates* według św. Tomasza z Akwinu). Żyje w dobrociach: tak właśnie w potocznym języku nazywamy powodzenie i status społeczny człowieka.

Godność jest własnością aksjologiczną osoby, korzystną dla niej, wyróżniającą ją pozycją wśród bytów, nagromadzeniem dobroci, których nie mają inne byty, odpowiedniością na tę pozycję.

Owszem, godność jest jakimś transcendowaniem przez człowieka innych substancji, lecz nie ludzi. Jest też jakąś relacją do innych ludzi jako społeczności, gdyż jest relacją realnego bytu do wspólnoty, scalonej pojęciami i wytworami. Ta relacja każe przypisać człowiekowi wyjątkową i wspaniałą pozycję, wynikającą z jego istnienia i intelektualności, z tego, że dzięki stanowiącemu go pryncypiom jest osobą.

Godność nie jest więc zarazem istotą osoby, jej przypadłością i własnością transcendentalną. Nie jest własnością fizyczną istoty i jej własnością duchową. Nie jest relacją ani kategorialną, wspartą na własnościach istotowych, ani relacją osobową,

⁵⁰ Na temat osobowych relacji miłości, wiary i nadziei por. moje publikacje: „Człowiek i jego relacje”, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 17(1981)2, 185-198; „Metafizyczne ujęcie rodziny” w: „Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce”, Warszawa 1981, 307-325; „Problem relacji w filozofii średniowiecznej”, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 20(1984)1, 223-231.

⁵¹ Szerzej na temat własności aksjologicznej por. M. Gogacz, „Filozoficzna koncepcja istoty Boga”, w: „W kierunku Boga”, Warszawa 1982, 59-81.

wspartą na własnościach transcendentálnych. Nie jest też relacją miłości, podmiotowaną przez transcendentálne własności. Nie jest ponadto tylko własnością myślną.

W związku z tezą, że godność funkcjonuje tylko w świecie znaczeń, że jest własnością myślną, zwróćmy uwagę na dobrą intuicję J. Reykowskiego, poszukującego określenia godności i na błąd w zidentyfikowaniu godności. Owszem, godność nie jest przypadłościowym wyposażeniem istoty, ani samą istotą człowieka, jego wprost człowieczeństwem. Nie jest jednak tylko pojęciem. Stwierdzenie, że godność jest sposobem myślenia o człowieku, wynika po prostu ze zbyt ubogiego warsztatu badawczego, w którym funkcjonuje jedynie odróżnienie materialnego od myślnego, utożsamienie wewnętrznych pryncypiów człowieka z elementami materialnymi, a pryncypiów zewnętrznych z historycznie zmiennymi relacjami społecznymi. Takie narzędzia badawcze zmuszają do usytuowania godności w świecie znaczeń.

Filozoficzna analiza heurystyczna, precyzująca uzyskiwane twierdzenia historycznie danymi przemyśleniami ludzi, pozwala uznać godność za aksjologiczną własność osoby. Tę własność stanowi pozycja osoby wśród bytów, wyznaczona wspańiałością istnienia, aktualizującego intelektualność, rozpoznana przy pomocy porównania osoby z innymi substancjami. Inne substancje cielesno-duchowe nie posiadają intelektualności, a więc także nie posiadają takiego aktu istnienia, który aktualizuje intelektualność. To istnienie i intelektualność właśnie wyróżniają osobę, stanowią pryncypia lub *constitutiva* osoby, jej swoistą przewagę nad innymi substancjami. Ta przewaga osoby nad innymi bytami to właśnie jej godność.

Osobę stanowi istnienie i intelektualność. Może dlatego tak łatwo się pomylić i uznać godność za własność transcendentálną, gdy zaakcentuje się istnienie osoby. Można też uznać godność za własność istoty, gdy zaakcentuje się intelektualność osoby. Można też uznać godność za relację, gdy samą czynność porównywania utożsamia się z czymś przysługującym osobie lub samą pozycję osoby wśród bytów uzna się za relację. Ta pozycja osoby wśród bytów nie jest relacją, mimo że wskazujemy na jej odniesienie do innych bytów. Wskazujemy właśnie przy pomocy porównania, to znaczy przez usytuowanie osoby w myślnej relacji do innych bytów. Godność nie jest jednak wtedy tylko pojęciem. W wyniku myślnego porównania stwierdzamy w osobie więcej pryncypiów wewnętrznych niż w innych substancjach. Te pryncypia są jednak realnie w

osobie. Dzięki nim osoba jest pełniej wyposażona, bogatsza, wspanialsza, wyróżnia się wśród substancji, zajmuje inną niż one pozycję, opływa w dobroci, których nie mają zwierzęta, rośliny, cząsteczki materii. Te dobroci to na przykład skutki poznawania intelektualnego, rozumności, wolności w decyzjach, doznawania miłości i obdarowywania miłością. Jest to wspaniałość, wyjątkowa pozycja, zgodna z tym, kim jest osoba, jest to jej godność jako jednak tylko aksjologiczna własność osoby. Osoba sama w sobie w tym, co ją stanowi, jest po prostu istnieniem aktualizującym intelektualność. Rozważana w tym, czym jest, jest tak oto zbudowanym bytem. Dopiero osoba porównana z innymi substancjami jawi swą wyjątkowość, inną pozycję wśród bytów, swą aksjologiczną własność przewagi nad innymi bytami.

Język potoczny dobrze wyraża pozycję człowieka w pytaniu: jaka jest pana godność, co więc pana wyróżnia, w jakich pan żyje „dobrociach”? Czasem odpowiadamy, że te moje „dobroci” jako skutki posiadania intelektu to umiejętność metafizycznego identyfikowania bytów, rozpoznawania pryncypiów stanowiących osoby, określanie godności, używanie więc intelektu i uzyskiwanie rozumień, a dzięki intelektowi oraz kierującej się rozumieniami woli, łączenie rozpoznawanej prawdy z wybranym dobrem, co tworzy w nas mądrość, skłaniającą do tego, by z czcią służyć osobom. Służenie z czcią osobom jest miłością. Doznawanie miłości i obdarowywanie miłością to już pełne opływanie w dobrociach, ciekawe życie, właściwe osobom, wyróżniające osoby, godne osób.

Godność jest więc sytuacja osób, ich pozycją, sumą „dobroci”, wynikających z tego, że istnienie osób aktualizuje ich intelektualność. Nie przysługuje wewnętrznym pryncypiom osoby. Te pryncypia stanowią tylko podstawę do tego, by zewnętrze, dzięki porównaniu osób z innymi bytami, określić taką ich aksjologiczną pozycję wobec nas jako wspólnot i społeczeństw oraz wobec substancji innych niż osoby.

3) Zewnętrzne pryncypia godności osoby

Analiza heurystyczna to uzyskiwanie twierdzeń głównie o wewnętrznej zawartości bytów, identyfikacja stanowiących byt pryncypiów. Jest to analiza heurystyczna struktury bytów.

Analiza heurystyczna może być też jednak identyfikacją zewnętrznych pryncypiów bytu, wykrywanych na podstawie pryncypiów wewnętrznych. Jest to wtedy analiza heurystyczna genezy bytów.

Bytowa treść godności jako pozycji osoby wśród bytów, jako więc jej własności aksjologicznej, zidentyfikowanej dzięki poznawczemu porównaniu osób z innymi bytami, kieruje właśnie do zewnętrznych uwarunkowań godności, do powodujących ją także pryncypiów zewnętrznych.

Godność osoby ma podstawę w stanowiącym osobę istnieniu, aktualizującym w niej intelektualność. Ta godność jednak nie przysługuje wprost pryncypiom, determinującym osobę, temu, czym jest osoba. Osoba jest po prostu osobą. Jest właśnie skomponowana bytowo jako osoba. Godność przysługuje jej wtedy, gdy samodzielność i samowystarczalność osoby porównamy z substancjami, których istnienie nie wyposaża tak bogato ich istoty. Zaczynamy wtedy cenić stanowiące osobę pryncypia, ukazywać je, akcentować i chronić. W wyniku działań intelektu i woli, rozpoznających i akceptujących osobę, jej bytowa struktura staje się dla nas cenna. Eliminuje te nasze działania, których nie wypełnia akceptacja i wyróżniający osobę ładunek czci. Godność osoby wobec tego jest uwyrażnieniem przez nas jej bytowej odrębności i niepowtarzalności. Porównując osobę z innymi bytami, mamy udział w jawieniu się wyjątkowości osoby. Stanowimy w odniesieniu do tej wyjątkowości jej zewnętrzne pryncypia. Ta wyjątkowość z powodu pełniejszego zespołu stanowiących osobę jej wewnętrznych pryncypiów, staje się właśnie aksjologiczną własnością osoby, to znaczy jej pozycją wobec innych substancji.

Mówiąc inaczej „istota” osoby, a raczej jej „constitutiva”, to znaczy istnienie i intelektualność, nie są jedynym źródłem lub jedyną, bezpośrednią przyczyną godności osoby. Nie są też tym źródłem, źródłem ani przypadłości osoby, ani jej własności transcendentalne. Osoba jest po prostu osobą. I gdy porównujemy osobę z innymi substancjami, dostrzegamy w niej bogatsze wypełnienie pryncypiami. Zaczynamy to właśnie ukazywać, cenić, uwzględniać w swych odniesieniach do osób. Zaczynamy stawiać się zewnętrznymi pryncypiami godności osoby. Funkcjonujemy jako powody jawienia się nam wewnętrznych pryncypiów osoby, wyznaczających osobie wyjątkową pozycję wśród bytów. Ta pozycja nie trwa tylko wtedy, gdy ją poznajemy i

akceptujemy. Niezależnie od naszego poznania i decyzji osoba, gdy znajduje się wśród innych substancji, przewyższa je swym bytowym ukonstytuowaniem. Panuje nad nimi. Ma własność wyjątkowości, przewagi, godności. Tylko jednak w osobach wywołuje to, że się z nią liczymy. Tylko dzięki intelektualnie poznającym i akceptującym ją osobom, korzystającym z intelektu i decyzji, godność staje się niezbywalną pozycją osoby. Dla zwierząt i roślin osoba nie jest kimś wyjątkowym, nie ma cechy godności. Gdy nie dostrzeżemy wyjątkowości poznania intelektualnego i podmiotowania przez istnienie miłości, osoba nie będzie różniła się od zwierząt i roślin godnością, lecz tylko innym ukonstytuowaniem bytowym.

Może biorąc pod uwagę tylko to ukonstytuowanie bytowe, rozważane wyłącznie w aspektach istotowych, bez dostrzeżenia wyjątkowości istnienia aktualizującego intelektualność i miłość, zwolennicy tezy, że nie przysługuje człowiekowi godność osobowa, usytuowali człowieka w grupie zwierząt i roślin. Nie dostrzegli tego, że człowiek jest osobą, bytem jednostkowym o wyjątkowym istnieniu, które aktualizuje intelektualność, stanowiącą podstawę nie jakiegokolwiek poznania, tworzącego pojęcia rodzajowe i gatunkowe, lecz rozumienia pryncypiów.

Rozumienia nie wyczerpują się w utworzeniu słowa wewnętrznego, lecz właśnie zarazem odnoszą osobę z miłością do poznanych bytów. Tylko osoba tak poznaje. Gdy nie skierujemy intelektu do pryncypiów, nie doznamy takich skutków poznania. Nie powoduje ich tworzenie pojęć powszechnych.

Osoba jako rozpoznany i miłowany przez nas w jego pryncypiach byt jednostkowy jest dla nas kimś właśnie wyjątkowym. Nie jest jednak kimś wyjątkowym tylko dla nas. Nie jest wobec tego tylko wartością, tylko czymś dla osób. Jest także kimś wyjątkowym w sobie z powodu swej bytowej struktury. Posiada więc własność aksjologiczną, taką własność, której bytową podstawą są stanowiące osobę jej wewnętrzne pryncypia i której zarazem bytową postawą są pryncypia zewnętrzne: osoby poznające i miłujące.

Poznanie i miłowanie jako pryncypia zewnętrzne nie konstytuują godności, nie sprawiają jej. Tylko właśnie uwyrażniają wewnętrzne pryncypia osoby. Te pryncypia zewnętrzne, aby uwybraziły istnienie i intelektualność osób, muszą być mądrością osób: połączeniem w nich prawdy i dobra, odniesień ujmujących prawdę i akceptujących

dobro, odniesień, które są rozumieniem i umiłowaniem osoby, usytuowaniem jej wśród bytów na pozycji wyzwalającej postawę czci i służby, muszą być wprost miłością przenikaną rozumieniem. Rozumienie przenikane miłością i miłość przenikana rozumieniem są kontemplacją. Mądrość wyzwala kontemplację. Tym pryncypium zewnętrznym godności jest obok mądrości zarazem kontemplacja, która ze strony intelektu i woli jest świadczeniem, że między osobami trwają relacje miłości, wiary i nadziei, wsparte na transcendentálnych własnościach osób.

Spotkanie się osób w poznawaniu i umiłowaniu, a dzięki umiłowaniu to poznane spotkanie przekształcające się w obecność, poznawanie bytowej struktury osoby i poznawanie naszych kontemplacyjnych do nich odniesień, same pryncypia wewnętrznie stanowiące osobę i wraz z kontemplacją nasza mądrość, jako pryncypia zewnętrzne, stanowiące połączenie w nas prawdy o wewnętrznej strukturze osób z akceptowaniem tej struktury jako dobra, to suma wewnętrznych i zewnętrznych powodów sytuowania się osoby na wyjątkowej wśród bytów pozycji, jej aksjologiczna własność, właśnie godność.

Godność jako pozycja osób wśród bytów jest własnością aksjologiczną, to znaczy stanem osoby z powodu jej wewnętrznych pryncypiów i z powodu uwyrażnienia tych wewnętrznych pryncypiów przez pryncypia zewnętrzne, którymi są osoby mądre i obdarowujące miłością, głównie ich mądrość i kontemplacja jako poznanie przenikane miłością i zarazem miłość przenikana poznaniem.

4) Wnioski dla etyki (metafizyka godności i etyka chronienia godności)

Zauważmy tu, że mądrość i kontemplacja jako zewnętrzne pryncypia godności poznanych i miłowanych przez nas osób są zarazem pryncypiami etyki chronienia relacji osobowych i osób.

Mądrość i kontemplacja w odniesieniu do osób jako jednostkowych bytów, których subsystencja zawiera pryncypium intelektualności, wiążącej się poprzez realność subsystencji z aktem istnienia, są zewnętrznymi pryncypiami konstytuowania się godności jako aksjologicznej własności osób.

Mądrość i kontemplacja w odniesieniu do czynności, jako poznawczych i decyzyjnych relacji, chroniących relacje osobowe i osoby, są pryncypiami tych

czynności, to znaczy zasadami wyboru tego, co chroni osoby, miłość, wiarę, nadzieję, istnienie, prawdę i dobro.

Identyfikowanie osób i ich aksjologicznej własności godności stanowi metafizykę.

Chronienie osób przez podtrzymywanie w trwaniu relacji miłości i innych relacji osobowych oraz osób, co wymaga mądrości i kontemplacyjnej postawy wobec osób, stanowi etykę.

Trwanie relacji osobowych to wartość. Trwanie relacji miłości to także wartość.

Sama relacja nie jest wartością, lecz realnym bytem przypadłościowym.

Powodowanie trwania relacji osobowych, a więc chronienie ich trwania, to etyka, gdy reguluje te chroniące działania mądrość i kontemplacja.

Godność osób jest więc sytuowaniem przez nas człowieka wśród bytów na pozycji wyjątkowej i wspaniałej z powodu stanowiących go jako osobę pryncypiów. Sytuowanie człowieka na tej pozycji wymaga kierowania się w działaniach mądrością i kontemplacją. Wymaga więc etyki.

Ma rację ks. doc. T. Styczeń, gdy twierdzi, że godność osoby wiąże się z działaniem moralnym człowieka. Nie ma racji, gdy sądzi, że sama godność osoby „odśłania się [...] w doświadczeniu moralnym”.⁵² Wręcz odwrotnie, nasze działania moralne chroniąc osoby przez służenie im, sytuują człowieka w tych „dobrociach” (*bonitates*), które są miłością, wiarą i nadzieją. Same te dobroci jako stan człowieka, jako jego pozycję wśród bytów odkrywa metafizyka bytu tworząc antropologię filozoficzną. W filozoficznej heurezie osoby odśłania się jej godność, nie w etyce. Etyka, kierując się pryncypiami mądrości i kontemplacji, tylko chroni osoby, ich pozycję godności i relacje osobowe, które są miłością, wiarą i nadzieją.

Godność osób nie jest więc punktem wyjścia i podstawą etyki. Tym jej punktem wyjścia i podstawą nie są też relacje osobowe i osoby. Jednak godność osób, relacje wiążące osoby i same osoby wymagają ochrony ze strony etyki.

Punktem wyjścia etyki, jej podstawą, przedmiotem analiz, są działania ludzkie kategoriałne, wyzwalane w intelekcie i woli, w uczuciach i emocjach, przez oddziałujące na nas osoby i ich osobowe relacje. Intelekt i wola, zanim zdecydują się na

⁵² T. Styczeń, „Problem możliwości etyki”, 142.

spełnienie któregoś z wyzwalanych w nich działań w odniesieniu do osób i ich relacji, powinny posłużyć się mądrością i kontemplacją. Skłania je do tego sumienie, które jest w nas powodem kierowania się do prawdy i dobra. Sumienie więc kieruje intelekt i wolę do mądrości jako harmonii ich działania, liczącego się z prawdą i dobrem oraz kieruje je do kontemplacji jako najpierw namysłu i świadczenia, że osoby są powiązane relacjami osobowymi. Mądrość skłoni do wybrania tych działań, które będą chroniły te relacje i same osoby. Mądrość jako harmonia w nas prawdy i dobra jest więc pryncypium działań chroniących osoby, ich godność i wiążące osoby relacje. Tym pryncypium jest zarazem kontemplacja, która przez poznanie i miłość świadczy, że rzeczywiście trwają relacje wiążące osoby. Skłaniając razem z mądrością do chronienia tych relacji i osób oraz ich godności, kontemplacja i mądrość ukazują nam wartości, które są trwaniem relacji osobowych.

Etyka w związku z tym staje się nauką o pryncypiach chronienia relacji osobowych i osób oraz ich godności, nauką więc o mądrości i kontemplacji, regulujących wybór działań dla dobra osób w oparciu o rozpoznanie prawdy, nauką o wynikającym z tego sensie życia, nauką o sumieniu i wartościach. Mądrość i kontemplacja są skutkiem metanoi. Etyka jest zarazem nauką o metanoi, kształtującej zresztą sumienie. A skutkiem mądrości i kontemplacji jest humanizm, czyli chronienie osób, ich godności i relacji osobowych, podmiotowanych przez istnienie, przejawiające się w transcendentálnych własnościach realności osób, ich odrębności, jedności, prawdy, dobra. Chronienie osób przez chronienie ich istnienia wymaga dzieł kultury. Działami etyki stają się metanoia, humanizm, sens życia, kultura.

Mądrość, stanowiąca w nas połączenie prawdy i dobra, chroni zarazem etykę przez określenie jej przedmiotu dzięki dorzecznemu w metafizyce zidentyfikowaniu człowieka jako osoby, zidentyfikowaniu własności transcendentálnych i relacji osobowych, własności kategoryalnych i relacji istotowych jako poznania i decyzji. Chroni etykę określając nią działania, które są służbą osobom, a nie identyfikowaniem osób, co stanowi metafizykę.

Mądrość chroni zarazem metafizykę, którą stanowi właśnie identyfikowanie bytów w tym, czym są i że są. To zidentyfikowanie bytów owocuje w człowieku oczyszczeniem jego intelektu z zafałszowań, dowolnych ujęć, błędów, sytuowaniem nas

w wierności prawdzie, otwierającej wobec nas byty, które jawią naszemu intelektowi swe pryncypia. Gdy uwyraznimy wewnętrzne pryncypia osób, powodujemy, że osoba usytuowana wśród bytów jaśniej swą aksjologiczną własnością godności.

Aby wyraźnie uchylić tezę, że godność osoby odsłania się w etyce, w naszych powinnościowych działaniach osób, zarysujemy też krótko teorię podstaw i struktury etyki. Wyniknie z tej teorii, że etyka jest nauką o działaniach chroniących relacje osobowe oraz osoby i ich godność.

15. PRAWDA PODSTAWĄ ETYKI

1) Prawda doprowadza do dobra

Poznanie ludzkie, ściśle biorąc, polega na porządku lub kolejności uświadomień. Te dziejące się w nas uświadomienia musi wyprzedzić przedmiot uświadomień. Jest on skutkiem realnego spotkania, łączącego oddziałujący na nas byt z doznającym go człowiekiem.

Poznanie jako porządek uświadomień nazywa się poznaniem wyraźnym.

Samo uzyskiwanie przedmiotu uświadomień jako skutku realnego oddziaływania na nas bytu nazywa się poznaniem niewyraźnym.

Każde poznanie wyraźne jest czynne, gdyż - jako porządek uświadomień - polega na tworzeniu wyobrażeń, pojęć, sądów, rozumowań przez łączenie znaczeń z obrazami wewnętrznymi, co nazywa się mową wewnętrzną. Następuje po niej mowa zewnętrzna, polegająca na uzgodnieniu mowy wewnętrznej ze znakami kulturowymi. Tak powstają nazwy, zdania, uporządkowane rozumowania. Czynności poznania wyraźnego są zawsze tworzeniem - *productio*.

Każde poznanie niewyraźne jest bierne. Stanowi doznanie - *acceptio*. Może to być doznanie w poziomie zmysłów i w poziomie intelektu. To doznanie przedmiotu poznania w poziomie intelektu nazywa się mową serca.

Zmysły są wrażliwe na przypadłości materialne. Intelekt czynny jest wrażliwy na to, co niematerialne, lecz powiązane z tym, co materialne. Intelekt możliwościowy jest wrażliwy tylko na to, co niematerialne, przekazane mu przez intelekt czynny. To, czego doznaje intelekt możliwościowy, dzieje się w poziomie mowy serca.

Mowa serca to z jednej strony doznanie - *acceptio* przez intelekt możliwościowy jedności pryncypiów, stanowiących istotę, a więc doznanie *quidditas*, z drugiej strony jest to zareagowanie na doznane pryncypia na sposób zrodzenia - *generatio* słowa serca. Jest to właśnie *generatio* - zrodzenie, a nie *productio* - tworzenie.

Gdy więc intelekt możliwościowy dozna jedności *quidditas*, rodzi słowo serca. Dzieje się to w poznaniu niewyraźnym, a właściwie w niewyraźnym doznaniu,

stanowiącym porządek realnego spotkania, realnych relacji, łączących oddziałujący na nas byt z doznającym tego bytu człowiekiem.

Słowo serca nie jest już doznaniem - *acceptio*. Nie jest uświadomionym zareagowaniem przez wytworzoną (*productio*) nazwę. Jest zrodzonym (*generatio*) w intelekcie możliwościowym jego realnym zareagowaniem na doznaną jedność *quidditas*. To zareagowanie polega na oddziaływaniu intelektu przez słowo serca na wolę i wywołaniu w mej naszego skierowania się do oddziałującego na nas bytu.

Relacja doznania jest relacją jednokierunkową. Jej podmiotem jest oddziałujący na nas byt, a jej kresem jest władza doznająca. W tym wypadku kresem doznania jedności *quidditas* jest intelekt możliwościowy.

Intelekt możliwościowy jako bierny nie może być podmiotem relacji powrotu do oddziałującego na nas bytu. Neoplatonicy niekonsekwentnie przyjmują takie działanie intelektu i czynią relację doznania kołem, co nazywają *reditio*. Wola także nie może być podmiotem relacji powrotu do oddziałującego na nas bytu, gdyż pobudza ją do działania tylko intelekt możliwościowy lub inna władza poznawcza, a nie oddziałujący na nas byt.

Gdy więc intelekt możliwościowy pobudzi wolę do działania, aktywizuje ona człowieka, by skierował się do oddziałującego na nas bytu. Jedynymi relacjami, bezpośrednio łączącymi nas z oddziałującym na nas bytem, są relacje istnieniowe. Relacje, wiążące byt z intelektem i wolą, są istotowe. Relacje istnieniowe są oparte na przejawiających istnienie własnościach transcendentalnych.

Spotkanie jest skutkiem otwarcia się bytu wobec nas. A to otwarcie się bytu i jego udostępnienie jest w nim transcendentalną własnością prawdy.

Transcendentalna własność prawdy wywołuje więc dwie relacje:

Wywołuje wiarę, gdy przejawiająca istnienie prawda w jakimś bycie oddziałła na własność prawdy przejawiającej nasze istnienie.

Wywołuje poznanie, gdy przejawiająca istnienie prawda w jakimś bycie oddziałła na nas i wywoła w naszym intelekcie możliwościowym doznanie jedności *quidditas*.

Pobudzona słowem serca wola aktywizuje człowieka, który swymi relacjami istnienie wy mi nawiązuje kontakt z oddziałującym na nas bytem. Korzystając z własności otwarcia się na nas bytu i reagując tą samą własnością transcendentalną,

człowiek odnosi się do oddziałującego bytu z ufnością, właśnie z wiara, że ten oddziałujący na nas byt jest dobrem, spełniającym nadzieję uzyskania wspomagającego i chroniącego nas powiązania.

Pierwszym więc skutkiem powrotu człowieka przez relacje istnieniowe do oddziałującego na nas bytu, powrotu w poziomie mowy serca, czyli w poziomie jeszcze nieuświadomionych sobie, lecz realnych naszych relacji z bytem w jego własności prawdy, jest doznanie bytu jako dobra. A dobro wyznacza chroniące byt działania, którymi zajmuje się etyka.

Dodajmy, że otwarcie się na nas bytu wymaga jego współprzebywania z nami. To współprzebywanie jest skutkiem realności tego bytu, oddziałującej na naszą realność jako przejawiającą nasze istnienie własność transcendentalną. Ta własność realności w oddziałującym na nas bycie i w nas jako bytach jest podstawą relacji miłości. Odnosząc się więc do oddziałującego bytu jako do dobra, odnosimy się do niego zarazem z miłością. Miłujemy byt jako realność, prawdę i dobro.

Własność realności, wyrażającej współprzebywanie bytu oddziałującego i zarazem współprzebywanie nas doznających tego współ-przebywania, jest w bycie oddziałującym i w bycie doznającym podstawą relacji miłości. Własność prawdy, przejawiającej w obu bytach wzajemne otwarcie się na siebie, jest podstawą relacji wiary. Własność dobra, której doznajemy dzięki współprzebywaniu i otwarciu na siebie, jest podmiotem realnej i ufnej nadziei jako relacji spełnienia się trwania w powiązaniu z bytem realnym i prawdziwym.

Realność przejawia istnienie, bez którego nie byłoby otwarcia się wobec nas bytu, a więc i nawiązania z nim kontaktu jako z dobrem. Prawda więc, która jest w bycie jego otwarciem się na nas, odnosi nas do bytu jako dobra.

2) Dobro wyznacza etykę

a) Intelkt możliwościowy, który doznał jedności *quidditas* oddziałującego na nas bytu, zrodził słowo serca, stanowiące dla woli powód naszego skierowania się przez relacje osobowe do tego oddziałującego na nas bytu. To oddziaływanie było możliwe dzięki temu, że istniejący byt przejawia swoje istnienie w otwarciu się na nas, czyli

przejawia to istnienie w transcendentalnej własności prawdy. Intelpekt możliwościowy, korzystający z tego wzajemnego otwarcia się na siebie bytów, kontaktujących się więc przez własność prawdy, pobudza tą prawdą wolę, by odniosła się do ukazanego jej bytu. Wola skłania nas do korzystania z relacji istnieniowych i wiązania się z bytem jako dobrem. Wiążąc nas z bytem jako dobrem, wola ujawnia skłonność do łączenia nas z każdym bytem jako dobrem dla nas.

To podstawowe zachowanie woli, wyznaczone ukazaniem jej przez intelekt możliwościowy bytu jako prawdy, zachowanie, które polega na odnoszeniu się do każdego bytu w jego prawdzie jako do dobra dla nas, jest sumieniem.

Sumienie skłania nas, byśmy kierowali się do dobra, a tym samym unikali zła.

Intelekt możliwościowy usprawnia się jednak w swych działaniach. Nabywa sprawności lub cnoty wiedzy oraz sprawności lub cnoty mądrości.

Sprawność lub cnota wiedzy polega na doznaniu każdego bytu dzięki jego otwartości, udostępniającej jedność *quidditas*. Tak dzieje się w poziomie mowy serca. W poziomie mowy wewnętrznej następuje utworzenie z tego doznania i znaku jakiejś nazwy wewnętrznej, która współstanowi właśnie utworzoną wiedzę i nie jest już doznawaniem bytu. W poziomie mowy zewnętrznej wiedza, prawidłowo uporządkowana, stanowi teorię lub naukę.

Intelekt możliwościowy, posługujący się wiedzą, utworzoną w poziomie mowy wewnętrznej przy pomocy także innych władz poznawczych, ukazuje woli w poziomie mowy serca każdy byt jako prawdę. Wola wiąże nas z tym bytem jako dobrem dla nas. W równym stopniu czyni dobrem dla nas na przykład roślinę, wywołującą zdrowie, jak i chorobę. Prawda, jako otwieranie się wobec nas bytu w poziomie wiedzy utworzonej z doznań i znaków, może powodować, że wola się myli, że odbiera jako dobro dla nas coś, co nas niszczy, a nie chroni, co właśnie nie jest dobrem dla nas.

Dzieje się tak, gdy w poziomie mowy serca zaniedbamy kontemplację.

Kontemplacja jest swoistym świadczeniem intelektu możliwościowego i woli, że trwa nasze powiązanie z bytem jako prawdą i dobrem, że trwają więc relacje istnieniowe.

Jest kontemplacja bezpośrednim skutkiem oddziaływania słowa serca na wolę. Jest ich wspólnym działaniem. Jest rozumiejącym wiązaniem się człowieka z bytem jako

prawdą i z tym bytem jako dobrem dla nas. Intelpekt odnosi się do bytu jako prawdy, wola traktuje ten byt w jego prawdzie jako dobro dla nas.

Kontemplacja nie chroni nas przed pomyleniem prawdy samej w sobie (prawdy więc ujawniającej, czym byt jest) z prawdą dla nas cenną, czyniącą byt dobrem dla nas. Nie chroni przed pomyleniem dobra samego w sobie z dobrem dla nas. Kontemplacja jednak pozwala intelektowi na zatrzymanie identyfikacji pryncypiów bytu i na skupienie uwagi na trwaniu relacji istnieniowych. To trwanie relacji jest wartością. Jest rozpoznawaniem tego, czy te relacje są czymś dla nas cennym, chroniącym nas, w ogóle czymś dla nas dobrym. Rozważanie relacji, a raczej trwania relacji jako wartości, skłania kontemplujący intelekt do ujmowania prawdy w świetle wartości, co ułatwia mu przejście do identyfikowania bytu z pozycji zarazem prawdy i dobra. Taka czynność intelektu nazywa się mądrością.

Sprawność lub cnota mądrości polega najpierw na odróżnieniu bytu jako prawdy samej w sobie, powodującej właściwe jej skutki, od tych skutków wywołanych w bycie, który ich doznaje. Ta sprawność polega zarazem na rozpoznaniu w świetle wartości, jako trwania naszych relacji z bytem, czy ten byt jako prawda w sobie jest także dobrem dla nas, czy więc wywołuje dobre skutki, które nas chronią.

Mądrość, jako identyfikowanie bytu z pozycji zarazem prawdy i dobra, pozwala ukazać woli byt w jego prawdzie jako dobro dla nas.

b) Zestawiając etapy naszego skierowania się w poziomie mowy serca do otwartego wobec nas bytu jako prawdy i wiązania się z tym bytem jako dobrem, uświadamiamy sobie w poziomie mowy wewnętrznej i zewnętrznej, w poznaniu już wyraźnym, podstawy, przedmiot i problematykę etyki.

Podstawą lub początkiem odniesień do bytu jako dobra jest prawda, z którą kontaktuje się intelekt możliwościowy i ukazuje ją woli jako otwarcie się wobec nas bytu, dostępnego więc nam jako dobro. Wola aktywizuje nasze relacje istnieniowe i wiążemy się z otwartym wobec nas bytem jako dobrem dla nas.

Sumienie jest tym zachowaniem się woli i intelektu, które w poziomie mowy serca odnoszą nas do każdego bytu jako do dobra dla nas.

Kontemplacja jest świadczeniem intelektu i woli o trwaniu relacji istnieniowych. Zarazem pozwala intelektowi, którego właściwym przedmiotem doznań są pryncypia,

na dystansowanie tych relacji i odróżnienie pryncypiów jako przyczyn od skutków, przenoszonych przez te relacje w byt doznający pryncypiów. Intelkt dzięki temu usprawnia się właśnie w odróżnianiu przyczyn bytu oddziałującego od skutków w bycie doznającym i zestawiając prawdę z dobrem ustala, czy dany byt jest dobrem dla nas.

Mądrość jest uzyskaną zdolnością intelektu do ukazywania woli tylko tego bytu, który może nas chronić, który może być dobrem dla nas.

Refleksja nad tymi etapami naszych odniesień do bytu wyznacza przedmiot etyki.

Przedmiotem etyki są pryncypia wyboru działań nas chroniących czyli wiążących nas z bytem jako dobrem dla nas. Te pryncypia to mądrość, kontemplacja, sumienie, gdy ujmemy je z pozycji etyki, a nie z pozycji etapów naszego odniesienia do bytu.

Stosując te pryncypia jako reguły wyboru działań chroniących osoby i relacje istnieniowe, posługujemy się etyką w jej aspekcie normatywnym.

Etyka nie ustala, czy istnieją działania chroniące osoby. To identyfikuje metafizyka.

Etyka swymi pryncypiami pozwala trafnie wybrać działania, gdy chcemy, aby trwały relacje istnieniowe. Aby wybierać, trzeba posłużyć się intelektem. Z tego względu mądrość staje się pierwszym pryncypium wyboru działań, rozważanych w etyce. Kolejnym pryncypium jest kontemplacja. Obydwa te pryncypia wyznacza wcześniejsza więź intelektu z wolą na poziomie mowy serca, stanowiąca sumienie.

Trwanie więzi, trwanie każdej relacji jest wartością, gdyż czyni czymś cennym dla nas byt, z którym się wiążemy. Temat wartości staje się ważnym problemem etyki. Aby kierować się wartościami i dobrem dla nas oraz dla każdego bytu, potrzebna jest metanoia, która wprowadza w humanizm. Metanoia i humanizm stają się także ważnym problemem etyki.

Metanoia jest zdolnością intelektu do wierności oddziałującemu na nas bytowi i do przemiany wiedzy zgodnie z ujawnianymi przez byt pryncypiami.

Humanizm jest wiernością relacjom istnieniowym, samym bytom, a głównie osobom w ich realności, prawdzie i dobru. Jest skutkiem kierowania się etyką, w której - korzystając z mądrości - poprzez prawdę wiążemy się z bytem jako dobrem dla nas.

(Podobne tu ujęcie podstaw etyki wynika z treści *Summa Theologiae* i *De veritate*, głównie z fragmentów, dotyczących mowy serca jako poznania niewyraźnego, stanowiącego podstawę poznania wyraźnego.)

16. STRUKTURA ETYKI

Do teorii podstaw i struktury etyki prowadzi metafizyczna identyfikacja człowieka jako człowieka i jako osoby oraz metafizyczna identyfikacja wartości.

1) Zarysujmy wnioski ujęcia człowieka i ujęcia wartości. Człowiek jest podmiotem relacji, wyznaczonych przez własności, które posiada ze względu na swe istnienie i ze względu na swą istotę. Własności istnieniowe to odrębność, jedność, realność, prawda, dobro, piękno. Te własności są podmiotami relacji osobowych. Cechą relacji osobowych, przejmowaną z podmiotującej relację własności, jest upodobnienie dwu osób, otwartość, oczekiwanie. Upodobnienie, ukonstytuowane przez współzyczliwość, którą wyznacza spotkanie osób w ich realności, jest naturą relacji miłości. Otwartość, konstytuowana przez współprzebywanie, które wyznacza spotkanie osób w ich własności prawdy, jest naturą relacji wiary. Oczekiwanie, konstytuowane przez dążenie, które wyznacza spotkanie osób w ich własności dobra, jest naturą nadziei jako potrzebą trwania w powiązaniach z osobami przez miłość i wiarę. Własności istotowe to intelekt i wola w poziomie duszy oraz na przykład rozciągłości, wymiary, jakości w poziomie ciała. Te własności są podmiotami relacji kategorialnych jako działań chroniących relacje osobowe w ich trwaniu. Trwanie relacji osobowych, ten ich stan bytowy trwania, jest czymś, co cenimy, czego potrzebujemy. Jest wartością. Wartość jest więc tym, *quod intellectum et approbatum continuat* (tym, co trwa, gdy chroni je rozumienie i decyzja). Chronimy bezpośrednio relacje osobowe, a przez te relacje ich podmioty, którymi są przejawiające istnienie osób własności: realność, prawda, dobro. Te relacje osobowe są podmiotem lub miejscem wartości, gdyż wartość jest trwaniem relacji, stanem trwania powodowanym działaniami poznawczymi oraz decyzyjnymi, a także wytworami poznania, decyzji i działań fizycznych. Chronienie relacji osobowych jest ochroną podstawowego środowiska osób.

2) Wnioski, ważne dla etyki, wynikające z metafizycznej identyfikacji człowieka jako człowieka i jako osoby, i z metafizycznej identyfikacji wartości.

Punktem dojścia etyki, a tym samym jej zadaniem lub celem, staje się chronienie relacji osobowych i ich podmiotów, a przez to osób, jako podstawowego środowiska

właśnie osób. Chronimy to środowisko osób działaniami intelektu i woli oraz ich wytworami. Skutkiem tych działań chroniących jest trwanie relacji osobowych czyli spełnianie wartości. Zadaniem lub celem etyki staje się wobec tego uzyskiwanie wartości jako trwania relacji wiążących osoby.

Punktem wyjścia etyki, pierwszym przedmiotem jej analiz są kategoriałne działania ludzkie, wyzwane w intelekcie i woli, w uczuciach i emocjach przez działające na nas osoby. Intelekt i wola, zanim podejmą któreś z wyzwalanych w nich działań, są skłonięte przez mądrość i kontemplację do rozpoznania i wyboru tych działań, które chronią osoby. Aby intelekt i wola skorzystały z kontemplacji i mądrości, musi w człowieku zadziałać sumienie.

Sumienie jest w nas powodem (pryncypium) kierowania się prawdą i dobrem osób. Połączenie prawdy i dobra jest w nas mądrością. Mądrość, pozwalająca rozpoznać prawdę i dobro, łącznie z kontemplacją, która jest namysłem i świadczy, że osoby są powiązane relacjami osobowymi, ułatwiają intelektowi rozeznanie, a woli wybór najwłaściwszych działań, chroniących osoby. Mądrość jest więc powodem (pryncypium) rozpoznania prawdy o osobach i działaniach, a kontemplacja jest powodem (pryncypium) namysłu intelektu, powstrzymującego wolę przed zbyt spontaniczną decyzją. Dzięki mądrości i kontemplacji dokonuje się w nas metanoia, a wszystkie osoby sytuują się w humanizmie znajdując w chronieniu relacji osobowych, osób, ich godności, istnienia, prawdy, dobra, ciekawy sens życia.

Przedmiotem etyki jako nauki, określającej podstawy działań moralnych, stają się pryncypia (powody, zasady) działań chroniących relacje osobowe, osoby, ich godność. Te pryncypia to mądrość, kontemplacja i kierujące do nich sumienie. Skutkiem chronienia relacji osobowych spełniają się wartości, które są trwaniem tych relacji i celem działań moralnych, a tym samym punktem dojścia etyki.

Przedmiotem etyki jako nauki, normującej działania moralne, są same działania, chroniące relacje osobowe i osoby, wyznaczone lub wskazane przez mądrość, kontemplację i sumienie w celu spełnienia wartości jako trwania relacji osobowych. Przedmiot etyki normatywnej ogarnia cel działań chroniących relacje osobowe.

Chronienie relacji osobowych i osób działaniami intelektu i woli wymaga najpierw usprawnienia intelektu w rozpoznawaniu prawdy przez studium metafizyki

identyfikującej osoby oraz usprawnienia woli w wyborze dobra przez kontakt ze sztuką. Proces usprawniania jest metanoią.

Intelekt umiejący rozpoznawać prawdę i wola trafnie kierująca się do dobra, chronią prawdę i dobro jako przejawy istnienia bytu. Chroniąc prawdę, dobro, istnienie, relacje osobowe, osoby, intelekt i wola dzięki mądrości i kontemplacji sytuują ludzi w humanizmie, wprost w relacjach osobowych, których trwanie powoduje współobecność osób. Trwanie we współobecności staje się ciekawym celem i sensem życia. Aby ochronić istnienie, wszystkie osoby przez swój intelekt i wolę powinny zabiegać o wyżywienia ludzi, ich zdrowie, pokój między narodami. Wymaga to studiów rolniczych, medycznych, społecznych, hodowli, handlu, lekarstw, lekarzy, szpitali, organizacji wypoczynku, spotkań, dialogu. Aby ochronić prawdę, trzeba usamodzielniać myślenie aż do etapu mądrości, dbać o wydawanie książek, tworzenie szkół, uniwersytetów. Aby ochronić dobro, należy rozwijać sztukę, która uczy kontemplacji i wychowuje sumienie. Aby ochronić relacje osobowe wsparte na istnieniu w jego przejawie realności, prawdy, dobra, a także ochronić intelekt i wolę oraz ciało człowieka, trzeba być na wszystkich polach ludzkiej działalności, w całej kulturze, by ją kształtować zgodnie z mądrością i kontemplacją. Etyka jako nauka o pryncypiach działań chroniących relacje osobowe i osoby, w obszarze tych działań dzieli się na etykę metanoi, humanizmu, sensu życia., kultury.

Etyka chronienia relacji osobowych i osób przestaje być etyką eudajmonistyczną, która zaleca osiągnięcie szczęścia jako celu. Pełne szczęście według etyki uzyskujemy w osiągnięciu celu ostatecznego, co akcentuje Arystoteles. Ten cel jest możliwy do osiągnięcia w etyce tylko poznawczo, gdyż etyka jest dziedziną filozoficzną. Realne osiągnięcie celu ostatecznego wymaga realizacji jako relacji osobowych z Bogiem. Etyka eudajmonistyczną, aby zapewnić skuteczne osiągnięcie celu ostatecznego, musiała stawać się teologią moralną włączając do etyki religię. Gdy chciała pozostać nauką tylko filozoficzną, musiała stawać się perfekcjonizmem: propozycją tylko dążenia do celu, ideału, modelu, propozycją tylko nadziei, bez zapewnienia spełnień. Nie chroniła miłości i wiary.

Przestaje być etyką deontonomiczną, która akcentuje autorytet sumienia lub Boga jako imperatyw (nakaz, zobowiązanie, powinność) działań, korzystnych dla

człowieka. Gdy tych autorytetów ktoś w sobie nie wybroni, decyduje się na etykę sytuacyjną lub na amoralizm.

Przestaje być ponadto tak zwana etyka personalistyczną, która podstawą swych rozstrzygnięć i wskazań czyni dziś godność osoby. Ta godność jest w tej etyce pryncypium (zasadą) powinności. Godność osoby stanowiąc własność aksjologiczną jest raczej wyposażeniem bytowym człowieka. To wyposażenie bytowe nie ma mocy uruchomienia działań chroniących osobę i jej godność. Tę moc ma w nas mądrość, wsparta sumieniem i kontemplacją. Godność osoby jako jej własność jest skutkiem rozpoznania i akceptacji osoby ze względu na stanowiące ją pryncypia. Etyka nie wywołuje skutków bytowych w znaczeniu powołania lub spowodowania pojawienia się własności bytowych, nawet aksjologicznych. Etyka może tylko chronić godność osoby. Zajmując się pryncypiami chronienia godności, musi już posługiwać się metafizycznie zidentyfikowanym rozumieniem godności osób. Chronimy tę godność nie z powodu powinności, lecz z powodu mądrości, aby przebywać w środowisku osób, gdyż istniejemy tylko wtedy, gdy chroni nas miłość, wiara i nadzieja. Godność nie może być zasadą powinności akceptowania osób, gdyż akceptowanie jako miłość nie jest powinnością, lecz darem trwania w odniesieniach życzliwych. Teza, że godność jest zasadą powinności, wynika z utożsamienia etyki z metafizyką oraz z utożsamienia wyczuwanej etyki chronienia relacji miłości z powinnością, czyli zobowiązującą przez prawo etyką deontonomiczną.

Etyka chronienia relacji osobowych oraz osób i ich godności sytuuje nas w środowisku osób. Ukazuje przez mądrość i kontemplację działania chroniące jako sposoby powodowania trwania w relacjach miłości, wiary i nadziei, które są pierwotnymi relacjami osobowymi. Ukazując działania chroniące i ich pryncypia, powoduje naszą metanoję i humanizm, co czynimy programem tworzenia kultury. Kierując do skutku, którym jest trwanie relacji osobowych, sytuuje nas we współobecności z osobami. Ta współobecność, spełniająca się w miłości, wierze i nadziei, staje się ciekawym, możliwym do osiągnięcia sensem życia. Terenem realizowania sensu życia jest poprzedzony metanoją humanizm, czyniący z kultury sposób służenia z czcią osobom.

17. SUMIENIE, KONTEMPLACJA, MĄDROŚĆ

Drogę myślową do określenia pryncypiów lub norm etycznych innych niż w etyce eudajmonistycznej, deontonomicznej i personalistycznej wyznacza niezwykle proste odróżnienie pryncypiów bytowania od pryncypiów postępowania.

Pryncypia bytowania zawsze powodują skutki bytowe, to znaczy sprawiają, że w samym bycie pojawiają się nowe struktury lub ich własności, a gdy te pryncypia są przyczynami, sprawiają *esse* bytu. Nie mogą stanowić one pryncypiów postępowania, gdyż czyniłyby postępowanie jakąś nową strukturą bytu lub własnością bytu. Jeżeli w etyce pryncypium lub normę postępowania stanowiłaby natura człowieka, musiałaby powodować strukturalne przemiany w człowieku. Takie bytowe skutki wywołałaby także własność godności osoby, gdyż własności są bytami przypadłościowymi, a jako byty wywołują również bytowe skutki.

Pryncypia postępowania muszą więc być takie, by nie wywołały przemian bytowych, lecz dobór działań moralnie dobrych. Muszą to być pryncypia bezpośrednio kierujące działaniami, odnoszące je do słusznego celu. Cel bowiem nie przemienia działania, „nie uświęca go”. Jest spełnieniem zadania, które wcześniej zostało wyznaczone przez człowieka. Cel jako zadanie jest wiedza człowieka. To zadanie wyznacza człowiek dzięki kontemplacji, która umożliwia namysł intelektu, rozpoznającego prawdę. Po dokonaniu uzasadnień, intelekt prezentuje prawdę woli jako właściwe dla mej dobro. Aby intelekt mógł dokonać takiego osądu, musi posłużyć się usprawnieniem, które nazywamy mądrością. Nabywa mądrości, gdy rozpoznając prawdę rozważa, ją jako dobro dla woli i każdego bytu oraz gdy przewidując, że wola jego informację uzna za dobro, uzgadnia to dobro z prawdą. Intelekt ustala każdą prawdę, na przykład, że dany płyn jest trucizną. Gdy intelekt tę prawdę przekaże woli, wola kieruje człowieka do trucizny. Intelekt więc ustaliwszy prawdę musi ją porównać z dobrem i ustalić, czy ta prawda będzie chroniła człowieka. Tę prawdę, chroniącą człowieka, zaleci woli, gdy posłuży się mądrością. Mądrością właśnie jest ta umiejętność intelektu rozważania prawdy w odniesieniu do dobra i rozważania dobra w odniesieniu do prawdy. Do liczenia się z dobrem, przy rozpoznawaniu prawdy, intelekt

jest skłaniany przez sumienie. Sumienie bowiem jest pryncypium tego, że chcemy dobra i unikamy zła.

Podstawę etyki, a więc zasady działań moralnie dobrych, stanowią trzy pryncypia: kontemplacja, mądrość i sumienie. W takiej kolejności ukazuje je analiza zasad działania, chroniącego osoby, gdyż działania moralnie dobre są zawsze czynieniem dobra i pomijaniem zła.

Dotychczasowe stwierdzenia są krótkim powtórzeniem głównych wniosków rozdziału pt. „Filozoficzna identyfikacja godności osoby”. Analiza godności, w jej wewnętrznych i zewnętrznych przyczynach, ujawniła, że godność jest własnością aksjologiczną, to znaczy uwyrażnieniem przez intelekt - jako zewnętrzną przyczynę godności - niezwyklej wśród substancji pozycji istnienia i intelektualności człowieka jako wewnętrznych przyczyn godności. Istnienie i intelektualność czynią człowieka osobą i konstytuują każdą osobę. Ta niezwykłość i wyjątkowość osoby wśród substancji czyni osobę kimś wyróżniającym się, co rozpoznają tylko osoby. Niezwykłość, wyjątkowość, czynniki wyróżniające, to tyle, co godność rozpoznana dzięki porównywaniu substancji. Jest własnością aksjologiczną, czyli pozycją jakiegoś bytu, faktycznie mu przysługującą, jako jego status wśród innych bytów, rozpoznany dzięki porównywaniu. Aby intelekt rozpoznał tę pozycję i bytowy status osoby, musi posłużyć się kontemplacją i mądrością.

Kontemplacja i mądrość, zastosowane w odniesieniu do osób, uwyrażniają wewnętrzne pryncypia osoby i czynią je, dzięki porównywaniu bytów, uwyrażnioną dla nas pozycją osób wśród bytów.

Kontemplacja i mądrość, zastosowane w odniesieniu do działań, są pryncypiami postępowania, przy pomocy którego licząc się z godnością osób chronimy osoby.

Godność więc, jako własność o charakterze statusu osoby, nie może być pryncypium postępowania, gdyż uczyniłaby postępowanie własnością aksjologiczną człowieka. Postępowanie nie jest własnością osoby, lecz zespołem działań specjalnie dobranych. Tym dobrem musi kierować mądrość. Zleca więc woli takie postępowanie, które chroni osobę i jej godność, to znaczy ukazuje je innym osobom, zarazem zachęcając, aby podtrzymywały w trwaniu relacje osobowe, którymi osoby są

powiązane dzięki spotkaniu przez własność realności, prawdy i dobra. Chroniąc relacje osobowe, chronimy skutecznie osoby.

Zauważmy tu, że w problemie podstaw etyki ważne jest nie tylko odróżnienie pryncypiów bytowania od pryncypiów postępowania. Ważne jest także dla pryncypiów postępowania odróżnienie przedmiotu, do którego je odnosimy. Jeżeli odnosimy mądrość i kontemplację do osób, odkrywamy godność osoby, jako jej aksjologiczną własność. Jeżeli mądrość i kontemplację odnosimy do działań, powodujemy wybór działań chroniących osoby i tworzymy etykę, tworzymy lub raczej powodujemy moralnie dobre zachowania ludzi. Samą etykę stanowi teoria pryncypiów postępowania. Zauważmy też, że rozdział pt. „Filozoficzna identyfikacja godności osoby” wyprzedzają inne studia, w których została zarysowana teoria relacji osobowych i teoria wartości.

Najkrócej mówiąc, z metafizycznej identyfikacji człowieka wynika, że wszystkie realne relacje są wsparte na własnościach człowieka. Własności transcendentalne podmiotują relacje osobowe. Podmiotują także inne relacje, lecz te osobowe są ważne dla etyki. Cechą relacji osobowych jest upodobnienie się dwu osób, otwartość na siebie i pozostawanie w zasięgu siebie. Stanowi to zarazem naturę miłości, wiary i nadziei. Własności transcendentalne i relacje osobowe przejawiają istnienie osób.

Własności istotowe są podstawą relacji jednokierunkowych, wśród których ważne dla etyki są relacje poznawania i decyzji, podmiotowane przez intelekt i wolę. Celem lub zadaniem tych relacji, wyznaczonym im przez mądrość i kontemplację, jest chronienie relacji osobowych przez podtrzymywanie ich w trwaniu.

Wszystkie działania chroniące osoby i relacje osobowe sytuują nas w humanizmie. Gdy celem działań, wyznaczonych intelektem i wolą, nie jest chronienie osób, znajdujemy się poza humanizmem i tworzymy kulturę wrogą człowiekowi. Podejmujemy takie działania niehumanistyczne wtedy, gdy w wyborze działań wola kieruje się każdą prawdą, ukazaną jej przez intelekt, a nie prawdą chroniącą człowieka, gdy więc nie kierujemy się mądrością i kontemplacją. Te pryncypia: mądrość i kontemplacja, powodując wybór działań moralnie dobrych, zarazem wprowadzają nas w humanizm, gdyż etyka chronienia osób jest zawsze humanistyczna.

Gdy chronimy relacje osobowe, powodujemy ich trwanie. Trwanie relacji osobowych jest wartością, czymś dla nas cennym. Wartość więc uzyskuje w etyce miejsce skutku naszych działań. Jest moralnym osiągnięciem. Wartości nie są wobec tego pryncypiami działań moralnych. Wiemy jednak o tym, że inne osoby osiągnęły wartości i może dlatego umieszczamy je w porządku pryncypiów postępowania. Czyniąc tak wprowadzamy do etyki normy, które są tylko wiedzą. Właśnie wiedzę czynimy pryncypiami postępowania. Daje to podstawę do uznania wartości za modele życia, cele i zadania o mocy wywołania w nas działań skierowanych na człowieka. Wiemy już jednak, że nie do celów, lecz w imię celów skieruje nas do dobra mądrość i kontemplacja, pobudzane sumieniem. Cele bowiem, zadania i wartości osobno nie bytują. Istnieją tylko byty samodzielne i niesamodzielne, i do nich jako dobra skierowane jest nasze działanie. Cele i zadania są naszym myśleniem i takim myśleniem jest wiedza o wartościach. Gdy zgodzimy się, że czymś dla nas cennym jest trwanie relacji osobowych, wtedy wartość, którą jest trwanie relacji osobowych, jest realnym stanem tych relacji. Wartości jako stan relacji stają się także czymś realnym, czymś dla nas. Czynią ponadto etykę czymś dla nas, szansą sensownego życia, dającego się realizować.

Wsparta na wiedzy o człowieku, o osobie, o relacjach osobowych, o godności osób, analiza i identyfikacja mądrości, kontemplacji i sumienia jako pryncypiów postępowania chroniącego osoby, skłania do dalszego badania związków między tymi pryncypiami.

Wiemy już, że mądrość jest w intelekcie jego umiejętnością konfrontowania prawdy z dobrem i dobra z prawdą. Jest dlatego pryncypium działań moralnie dobrych, że wyznacza działania chroniące osoby. O tym, że aby chronić osoby, trzeba powodować trwanie relacji osobowych, intelekt dowiadyuje się w swej czynności kontemplacji. Kontemplacja jest bowiem świadczeniem przez intelekt i wolę, że trwają relacje osobowe, wiążące osoby. Nie jest więc kontemplacja poznawaniem istoty bytu, gdyż poznanie istot jest zwykłą i właściwą recepcją intelektu. Kontemplacja jest zatrzymaniem uwagi z powodu podziwu, co przerywa proces poznania. Z tego względu kontemplacja jest świadczeniem. Nie jest jednak świadczeniem o istotach, gdyż informacja o istotach wymaga ciągłości recepcji, teraz przerwanej. W kontemplacji

ujmujemy trwanie relacji, a trwają w sposób ciągły tylko relacje osobowe. Kontemplacja informuje o tym intelekt, który kierując się mądrością skłania wolę do działań chroniących te relacje.

Chroniąc relacje osobowe, chronimy dobro i tym samym przewyższamy zło. A skłania nas do tego sumienie.

Sumienie jest dążeniem lub skłanianiem człowieka, aby czynił dobro, a unikał zła. Nie jest jednak jakimś w nas elementem bytowym, ani osobną władzą. Jest swoistym, pierwszym skutkiem zachowania się intelektu, wynikającym z rozumienia. Rozumienie polega na tym, że intelekt odebrał pryncypia poznawanego bytu, że się nimi nasycił, że je właśnie rozumie. To rozumienie ma postać słowa wewnętrznego, które nie jest konstruowaną treścią i podstawa pojęć gatunkowych lub rodzajowych. Jest powodem naszego skierowania się do poznawanego bytu. To skierowanie się jest miłujące, jest zareagowaniem zarazem woli na byt poznawany. Rozumienie pryncypiów bytu, jego istnienia i istoty, stanowi swoistą więź z bytem. Ten byt intelekt później ujmie w pojęcia rodzajowe i gatunkowe, gdy posłuży się działaniem także zmysłowych władz poznawczych. Tę czynność pojęciowania wyakcentowała i rozwinęła teoria poznania. Zaniedbano w niej problem rozumienia. Jest ono autorem naszego kierowania się do prawdy i dobra, a zarazem unikania fałszu i zła. Tę czynność intelektu i zarazem woli, wspartą na rozumieniu, nazywamy właśnie sumieniem. Ono skłania intelekt do posłużenia się mądrością wobec działań, których przedmiot ukazuje kontemplacja.

Jeżeli tak rozumiemy sumienie i tak ono funkcjonuje jako działanie, wsparte na intelektualnej recepcji pryncypiów i przez słowo wewnętrzne skierujące nas do bytu poznawanego, to mógł Sokrates w swej nieprecyzyjnej analizie uznać wiedzę o bycie za cnotę, mógł utożsamić intelektualny odbiór pryncypiów ze skierowaniem się woli do stanowionego przez nie bytu. To, co jest pierwszym pryncypium etyki, uznał za pełną, i całą etykę.

Jeżeli w rozumieniu intelekt odbiera pryncypia stanowiące byt, a słowo wewnętrzne kieruje wolę do tych pryncypiów jako dobra, to przy nieprecyzyjnej analizie także można było uznać miłość jako akceptację pryncypiów, za czynność woli. Spowodowało to nieporozumienia w antropologii filozoficznej i w etyce. Dziś wiemy już, że podmiotem miłości jest istnienie przejawiające się poprzez własność realności i

że miłość jest relacją osobową. Wola nie jest podmiotem miłości. Jest podmiotem decyzji chronienia relacji osobowych. Uczestniczy w rozumieniu i kontemplacji. Reaguje na dobro, które ukazuje jej mądrość, to znaczy intelekt ujmujący prawdę w powiązaniu z dobrem.

Wszystkie te zachowania intelektu i woli mają źródło w rozumieniu, które poprzez słowo wewnętrzne w swoistej mowie serca jest akceptacją poznanych pryncypiów, stanowiących byt. Ta mowa serca, jest po prostu sumieniem lub tylko mną jego nazwą, w każdym razie drogą intelektu do mądrości i kontemplacji.

Uznanie sumienia, kontemplacji i mądrości za pryncypia działań moralnych czyni etykę nauką samodzielną, różną od antropologii filozoficznej i od teologii. Etyka staje się samodzielna wtedy, gdy człowiek, który zna antropologię filozoficzną, wyodrębni z niej dla etyki jej właściwy i osobny przedmiot: właśnie pryncypia wyboru działań chroniących relacje osobowe i osoby.

Te rozważania o sumieniu, kontemplacji i mądrości są kolejnym etapem refleksji nad podstawami etyki. Nie są ich zamknięciem. Są zaproszeniem do dyskusji i wspólnego budowania pełnej etyki chronienia osób.

ZAKOŃCZENIE

Sytuacja w etyce jest dość skomplikowana. Znaczy to, że pojawiły się trudne do rozstrzygnięcia problemy, głównie w dziedzinie przedmiotu i podstaw etyki. Dotyczy to trzech dominujących w etyce nurtów: etyki eudajmonistycznej, deontonomicznej i personalistycznej. Już kilka razy rozważałem w swych artykułach te trudne problemy przedmiotu i podstaw etyki. Tym razem proponuję swoiste podsumowanie, zarys koncepcji pryncypiów działań moralnych. Uważam ten zarys za projekt czwartego nurtu w etyce jako próby wyjścia z niedokładności ujęć w etyce eudajmonistycznej, deontonomicznej i personalistycznej. Ten czwarty nurt chcę nazwać etyką chronienia osób.

1. Pierwszy nurt stanowi wypracowana przez Arystotelesa etyka eudajmonistyczna, to znaczy etyka szczęścia, spełniającego się w osiągnięciu celu ostatecznego. Tym celem jest według Arystotelesa najwyższe dobro. Arystoteles jednak nie zidentyfikował dobra, nie wskazał, czym ono jest. Określił je tylko jako to, co nie jest środkiem do celu, lecz samym celem. Cele jednak mogą być różne.

Tomiści tradycyjni utożsamili to najwyższe dobro z Bogiem. Uznali też Boga za cel ostateczny. Kierując nas do Boga jako celu, musieli przekroczyć granice filozofii i etyki. Filozofia jest tylko intelektualnym ujęciem bytów i Boga. Cel, którym jest intelektualne osiągnięcie Boga, jest za ubogi, by wypełnić życie. Realne spotkanie z Bogiem wymaga religii. Tomiści tradycyjni włączyli więc do etyki, jako nauki filozoficznej, wątki religijne. Etyka stała się teologią moralną. Etyka marksistowska dziedziczy arystotelesowską teorię celu ostatecznego. Za cel ostateczny i za najwyższe dobro uważa jednak pracę nad utworzeniem przyszłego, bezklasowego społeczeństwa. Odrzucając wątki religijne utożsamia cel ostateczny z projektowaną sytuacją społeczną. Teoria tej sytuacji społecznej jako celu ostatecznego uwikłała etykę marksistowską w etykę sytuacyjną, to znaczy w pogląd, że warunki społeczne danych czasów i okoliczności uzasadniają postępowanie, przygotowujące i tworzące bezklasowe społeczeństwo. Etyka we wszystkich tych wersjach przestaje być propozycją dla wszystkich ludzi.

2. Drugi nurt stanowi wypracowana przez Kanta etyka deontonomiczna, to znaczy etyka powinności stającej się prawem, opartym na autorytecie sumienia lub Boga. Powinienem tak postąpić, gdyż skłania mnie do tego wewnętrzny nakaz sumienia (imperatyw kategoryczny) lub skłania mnie prawo, nadane przez Boga. Zasadą postępowania jest właśnie autorytet. Chcę, aby moje postępowanie było takie, by mogło stać się prawem dla wszystkich. Etyka w tym ujęciu jest tylko prawnym uregulowaniem odniesień między ludźmi. Prawo jednak musi liczyć się ze zmieniającymi się warunkami życia. Ten fakt spowodował przekształcenie się etyki Kanta w etykę sytuacyjną. Etyka nie określa więc zasad postępowania. To raczej warunki życia, sytuacje społeczne wyznaczają etykę.

3. Trzeci nurt to etyka personalistyczna. Jej punktem wyjścia i punktem dojścia jest osoba, a raczej dobro osoby. To dobro osoby jako szczęście ukazywał już Arystoteles. Jego linię ujęć kontynuował ks. Karol Wojtyła uwyrażniając jako zasadę działań moralnych godność człowieka. Do tych ujęć ks. Tadeusz Styczeń dodaje temat powinności i stwierdzenie, że godność nadał człowiekowi sam Bóg. Uważa też, że godność człowieka wyznacza powinność miłości. Jestem winien osobom miłość, gdyż właściwym odniesieniem do osób jest właśnie miłość.

W nurcie etyki personalistycznej można umieścić także poglądy Tadeusza Kotarbińskiego, który akcentował życzliwe odniesienie do ludzi. Głosił etykę tylko „spolegliwego (życzliwego) opiekuna”, kogoś troszczącego się o ludzi. Przedmiotem tej troski jest na ogół życie codzienne.

Trzeba tu dodać, że aktualnie Andrzej Grzegorzczak usiłuje budować etykę uczciwości i gwałtownie kwestionuje godność człowieka. Uważa, że przypisanie człowiekowi godności jest uzurpowaniem sobie prawa do przewagi nad innymi i przymuszaniem ludzi, by nam służyli. Etyka powinna określać obowiązki, a nie uprawnienia.

Wszystkie te nurty i szkoły skłaniają do podjęcia na nowo refleksji nad przedmiotem i podstawami etyki. Taką refleksję podejmują historycy filozofii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i formułują powoli etykę chronienia osób.

4. Czwarty nurt, powoli wypracowywany w Polsce, będzie stanowiła etyka chronienia osób. Chodzi w niej o to, aby pozostała nauka wyłącznie filozoficzna i

zarazem sytuowała nas w realnym życiu określając możliwe do przyjęcia przez wszystkich zasady zachowania ludzi wobec realnych osób.

Pozostając nauką filozoficzną etyka nie może być metafizyką bytowania człowieka i bytowania działań, lecz teorią wyboru tych działań, którymi chroni się osoby. Trzeba więc odróżnić zasady lub pryncypia bytowania od zasad lub pryncypiów postępowania.

Zasady lub pryncypia bytowania zawsze powodują bytowanie. Z tego względu natura człowieka nie może być zasadą postępowania. Jest ona zasadą, powodującą bytowanie postępowania, każdego zresztą działania jako realnej relacji do bytu, nawet gdy ten byt nie jest dobrem dla nas. Podobnie godność, polegająca na ujawnieniu rozumności i miłości osoby, gdy porównamy ją z roślinami i zwierzętami, ta godność stanowiąc aksjologiczną właściwość także powoduje bytowanie zachowań, które są czcią i szacunkiem. Nie powoduje ich wyboru.

Muszą więc być inne zasady powodujące, że spośród wielu działań i zachowań wybieram te, które chronią osobę lub są okazywaniem czci. Wybór wymaga rozeznania. Zasad wyboru działań trzeba szukać w sprawnościach intelektu.

Zasady lub pryncypia postępowania powodują wybór działań. Jeżeli jest to wybór, to nasz intelekt zestawiał rozpoznaną prawdę o bycie z dobrem dla nas. Łączenie prawdy z dobrem jest w nas mądrością. Główną więc zasadą lub pryncypium wyboru działań jest mądrość, intelekt w swej sprawności mądrości.

Tą zasadą wyboru działań nie powinna być w intelekcie sprawność tylko wiedzy. Wiedza jest ujęciem bytu w tym, czym on jest. Jest więc ujęciem także na przykład trucizny w jej prawdzie o niej. Działając na poziomie wiedzy, intelekt ukazuje tę prawdę woli, która wybiera ją jako dobro. Może działając tylko na poziomie wiedzy, ludzie sięgają po byty niszczące ich istnienie, po truciznę, narkotyki i inne środki zagłady.

Gdy intelekt zestawia prawdę o bycie z dobrem dla osób, nie zaleci woli kierowania się do każdego bytu. Zaleci jej tylko to, co chroni osobę. Posłuży się sprawnością mądrości.

Aby intelekt mógł posłużyć się mądrością jako zasadą wyboru działań, musi skorzystać ze zdolności kontemplacji, która jest zawieszeniem poznawania bytu i

radowaniem się nim jako dobrem. Jest zatrzymaniem uwagi na prawdzie danego bytu i rozważaniem jej związku z dobrem dla osób. Kontemplacja wobec tego świadczy, że wiążą osoby i chronią tylko miłość, wiara i nadzieja. Mądrość skłania więc wolę do wyboru tych działań, które powodują trwanie relacji miłości, wiary i nadziei. Trwanie tych relacji jest chronieniem osób. To trwanie jest zarazem wartością, tym, co dla nas cenne, chroniące, sytuujące człowieka w środowisku osób. Wartość nie jest relacją, jest trwaniem relacji. Nie jest też modelem życia, wzorem, ideą postępowania, zmieniającym się programem działań. Jest trwaniem naszego szczęśliwego losu pozostawania wśród ludzi.

Kontemplacja jest obok mądrości drugim pryncypium postępowania, gdyż ułatwia łączenie prawdy z dobrem dla osób i dostarcza informacji, że trwają między osobami relacje miłości, wiary i nadziei. Ujawnia więc także wartości, które są trwaniem relacji.

Do trwania wśród osób skłania nas sumienie. Jest ono w intelekcie sprawnością ujmowania tego, że kierujemy się do poznanego bytu jako do dobra. Po prostu byt oddziałując na intelekt wywołuje nasze życzliwe skierowanie się do oddziałującego na nas bytu. Intelekt obserwuje ten ruch i stwierdza, że kierujemy się do dobra, a unikamy zła. Sumienie jest obok mądrości i kontemplacji trzecim pryncypium postępowania, aktywizującym nas do posługiwania się i kontemplacją, i mądrością.

Sumienie więc stanowiąc napęd nabywania przez intelekt sprawności mądrości dzięki kontemplacji i wiedzy, wprowadza nas w metanoię. Jest ona przekształceniem, oczyszczeniem intelektu i woli, ich właśnie usprawnieniem. Metanoia i wynikający z niej humanizm jako chronienie osób, ich istnienia, prawdy, dobra, miłości, wiary i nadziei, z kolei obok metanoi i humanizmu sens życia i kultura, to działy etyki, wyznaczonej zasadami lub pryncypiami wyboru działań, chroniących osoby.

Tak ujęta etyka chronienia osób nie staje się metafizyką i teologią moralną. Jest teorią wyboru działań chroniących osoby. Jest filozoficzną propozycją dla wszystkich ludzi, gdyż nie kieruje do modeli, wzorów, programów życia, lecz sytuuje w realnych relacjach, wiążących osoby miłością, wiarą i nadzieją. Wskazuje na działania, powodujące trwanie tych relacji. Sytuuje nas w realnym, ciekawym i sensownym życiu.