

MIECZYŚLAW GOGACZ

WOKÓŁ PROBLEMU OSOBY

Warszawa 1974

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	6
I. WSPÓŁCZESNE KONCEPCJE OSOBY	11
1. Aktualność filozoficznych rozważań nad koncepcją człowieka	11
2. Problematyka człowieka i problematyka osoby	15
3. Dwa główne sposoby opisu osoby ludzkiej	18
A. Ujęcia relacjonistyczne	20
B. Ujęcia substancjalistyczne	25
II. CHRZEŚCIJAŃSKA WARTOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ	29
III. PROBLEM TEORII OSOBY	35
1. Wprowadzenie	35
2. Substancjalistyczna teoria osoby	35
A. Ujęcie Boecjusza	36
B. Ujęcie Tomasza z Akwinu	36
3. Relacjonistyczna teoria osoby	38
A. Relacyjna struktura osoby w ujęciu M. A. Krapca	40
a. Osoba ludzka	40
b. Bóg osobowy	42
B. Relacyjna struktura osoby w ujęciu K. Rahnera	43
4. Platonizm jako intuicja teologii	44
5. Dygresja teologiczna dla uzyskania wniosków filozoficznych	46
6. Sugestie filozofii pozasubstancjalistycznych	47
7. Braki i perspektywy teorii osoby	48
8. Zakończenie	50
IV. FILOZOFIA CZŁOWIEKA WOBEC TEOLOGII	52
1. Aktualność listu kard. Garonne'a	52
2. Język teologii	53
3. Metody teologii	54
A. Przedmiot teologii	54
B. Odrzucenie filozofii	55
C. Hermeneutyka	56
D. Opis platoński	57
4. Aktualna wartość tomizmu	60
5. Zewnętrzne posłużenie się przez teologa daną filozofią	61
6. Wewnętrzne korzystanie w teologii z filozofii tomistycznej	65
7. Usprawiedliwienie wyakcentowania aspektów hermeneutycznych	67

V. NIEDOPUSZCZALNE UTOŻSAMIE NIE FILOZOFICZNEGO I TEOLOGICZNEGO UJĘCIA OSOBY.....	69
1. Uwagi wstępne.....	69
2. Ujęcia dyskusyjne w pracy M. Jaworskiego.....	70
3. Relacyjna struktura osoby.....	71
4. Kres relacji i przyczyna bytu.....	73
5. Esencjalistyczne ujęcie osoby.....	75
6. Filozoficzne niedokładności w pracy M. Jaworskiego.....	76
7. Problem chrześcijańskości antropologii filozoficznej.....	78
8. Uwagi końcowe.....	80
VI. RÓŻNICA MIĘDZY RELACJĄ CZŁOWIEKA DO CZŁOWIEKA I RELACJĄ CZŁOWIEKA DO BOGA.....	84
VII. ZAGADNIENIE OSOBY JAKO WSPÓLNOTY.....	90
1. Określenie problemu.....	90
2. Raz jeszcze o platońskim opisie teologicznym.....	91
3. Teza artykułu L. Kuca i argumentacja.....	94
4. Zastrzeżenia i wątpliwości.....	97
5. Problem istnienia.....	101
6. Twierdzenia, które filozof może zaakceptować.....	104
7. Zakończenie.....	105
VIII. HERMENEUTYKA OSOBY I CZYNU.....	107
1. Sformułowanie kierunku rozważań nad książką K. Wojtyły <i>Osoba i czyn</i>	107
2. Stosowana w książce hermeneutyka znaczeń (zalety i wady wielości języków oraz aspektów badań).....	108
3. Uwagi o temacie książki.....	112
4. Zagadnienie doświadczenia osoby.....	114
5. Problem osobowego aktu istnienia.....	116
6. Rola istnienia w osobie.....	117
7. Z hermeneutyki oznaczania.....	119
A. Problem aktu i możliwości.....	119
B. Różnica między osobą a naturą.....	121
C. Twórcze określenie wolności.....	122
8. Zagadnienie jedności osoby i czynu.....	123
9. Uczestnictwo.....	124
IX. FILOZOFICZNE KONCEPCJE WSPÓLNOTY OSÓB.....	126
X. ODPOWIEDZIALNOŚĆ OSOBOWA I WSPÓLNOTOWA.....	130
1. Określenie i problematyka odpowiedzialności.....	130
2. Rzeczywistości kulturowe jej ujęcie.....	132
3. Koncepcje osoby oraz wspólnota.....	134
4. Odpowiedzialność człowieka jako osoby i jako chrześcijanina.....	138
5. Odpowiedzialność jako świadczenie.....	142

XI. JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA?	144
1. Zastane stanowiska filozoficzne	144
2. Sytuacja metodologiczna problemu człowieka	145
A. Ujęcie kompilacyjne	146
B. Esencjalizm	147
C. Tendencje egzystencjalne	149
3. Sytuacja metodologiczna w tomistycznych ujęciach człowieka	149
A. Kontynuacja platonizmu	150
B. Niebezpieczeństwo dualizmu	151
4. Zespół problemów wyznaczonych opisem sytuacji metodologicznej tomizmu i innych kierunków filozoficznych w zakresie teorii człowieka	152
5. Próba sformułowania reguł metodologicznych egzystencjalnej analizy człowieka	153
6. Fakt człowieka i perspektywa oraz warunki jego filozoficznej interpretacji	155
7. Ontyczne czynniki strukturalne człowieka	155
8. Specyfika formy wewnątrz istoty człowieka	157
9. Zagadnienia wynikające ze swoistej struktury duszy ludzkiej	158
10. Ważniejsze stwierdzenia egzystencjalnej analizy człowieka	160
11. Odpowiedź na pytanie stanowiące tytuł rozdziału	161
XII. SUBSTANCJALISTYCZNY OPIS OSOBY LUDZKIEJ	163
1. Źródła, cel i problem analizy	163
2. Cechy opisu substancjalistycznego	166
3. Język substancjalistycznego opisu	167
4. Odróżnienie człowieka i osoby	171
5. Czy dusza jest osobą?	174
6. Miejsce rozumności w ontycznej strukturze duszy	175
A. Akt istnienia duszy	177
B. Istota duszy	180
a. Czym nie jest istota duszy?	180
b. Czym jest istota duszy?	182
c. Dusza ukonstituowana z istnienia i istoty	186
7. Konstytutywne czynniki osoby	189
8. Uwagi krytyczne na temat dokonanego opisu osoby ludzkiej	194
XIII. EWENTUALNA FORMUŁA TOMISTYCZNEJ WERSJI RELACJONISTYCZNEGO UJĘCIA OSOBY	198
1. Jak nie należy formułować relacjonistycznej teorii osoby	198
A. Zastrzeżenia wobec każdej teorii relacjonistycznej	198
B. Zastrzeżenia wobec dotychczasowych prób relacjonistycznych w tomizmie	199
Ad 1) Niedoprecyzowanie relacji między istotą a przypadłością	199
Ad 2) Platonizujące nastawienie tomistów	201
a) Relacjonistyczny aspekt stanowiska J. Maritaina	201
b) Relacjonistyczny aspekt stanowiska M. A. Krapca	202
C. Niewłaściwy zespół zagadnień w tomistycznych próbach relacjonistycznego ujęcia osoby	202

2. Zespół zagadnień wyjściowych dla relacjonistycznej koncepcji osoby na terenie tomizmu	203
3. Konstytuowanie się w istniejącym bycie jego transcendentaliów	204
4. Przyczyna sprawcza jako osoba	208
5. Ujęcie osoby od strony transcendentalnych własności bytu	211
ZAKOŃCZENIE.....	217
WYKAZ LITERATURY CYTOWANEJ	221
INDEKS NAZWISK.....	224

PRZEDMOWA

Nie tylko aktualność różnorodnych rozważań nad człowiekiem powoduje, że także filozofowie usiłują dziś na nowo określać, kim jest człowiek (zresztą filozoficzna analiza człowieka towarzyszy filozofii od samych jej początków). Powoduje to także sam temat, w którym filozof znajduje interesujący sam w sobie problem ontycznego czynnika, różniącego ludzi od innych bytów. Ten problem sprawia, że niezależnie od aktualności tematu - filozofowie analizując człowieka jako byt, poszukują w nim racji tej jego ontycznej odrębności. Ta racja, którą w żmudnych dociekaniach wyodrębniono i nazwano rozumnością, inaczej jawi się w człowieku i inaczej jest opisywana, zależnie od sposobu uprawiania analizy filozoficznej, którą wyznacza koncepcja bytu i koncepcja samego filozofowania. Ponieważ precyzują się koncepcje filozofii i koncepcje bytu oraz doskonalą się analiza filozoficzna, filozofowie muszą nieustannie podejmować pytanie, kim jest człowiek, i na nowo określać miejsce i funkcje rozumności w ontycznej strukturze człowieka.

Ze względu właśnie na wyodrębnioną przez filozofów rozumność nazwano człowieka osobą. Pojawił się w związku z tym nowy zespół zagadnień, a mianowicie, czy dzięki tym samym czynnikom ontycznym dany byt jest osobą i człowiekiem? Okazało się, że dzięki innym racjom strukturalnym dany byt jest osobą i że inne dane bytowe czynią określony byt człowiekiem. Okazało się też, że każdy człowiek jest osobą, lecz że nie każda osoba musi być człowiekiem. Kim więc jest osoba?

Nie tylko aktualność różnorodnych rozważań nad osobą powoduje, że także filozofowie usiłują dziś na nowo określać, kim jest osoba (zresztą filozoficzna analiza osoby towarzyszy filozofii już wyraźnie od V wieku). Sam problem osoby jest wystarczającym powodem, aby przemyśleć go w precyzyjniej sformułowanej koncepcji bytu, w określonej koncepcji filozofowania i przy pomocy doskonalszych sposobów uprawiania analizy filozoficznej.

Podjęty w tej książce problem osoby daje nadzieję uzyskania przynajmniej trzech celów merytorycznych:

- 1) Referowane tu aktualne i różnorodne koncepcje osoby oraz ich zależność od określonej, najczęściej platońskiej, teorii filozofowania pozwalają zwrócić uwagę, że

właściwa tomizmowi analiza filozoficzna nie mniej ciekawie ukazuje osobę ludzką, a często głębiej i bardziej zgodnie z tym bytem, który jest osobą. Analizy platońskie są bowiem najczęściej funkcjonalistyczne. Znaczą to, że ukazują osobę jako sumę jej działań, jej zachowań, jej powiązań z innymi bytami. Tomizm ujawnia podmiot tych działań, zachowań i powiązań, osobę w jej ontycznej strukturze, wyznaczającej wszystkie funkcje osoby.

2) Teologia, która interesuje się relacją osoby ludzkiej z osobą Boga, jest w swej metodzie bliska ujęciom funkcjonalistycznym, od których różni się tym, że bada objawioną aksjologię powiązań człowieka z Bogiem; że bada po prostu dzieje zbawienia. Teologowie jednak często informację objawioną traktują filozoficznie i temu, co jest aksjologią, przypisują pozycję odpowiedzi na temat, kim jest osoba jako byt. Odpowiedź ta z konieczności jest funkcjonalistyczna i tym samym myląca. W tej książce dąży się do wyraźnego odróżnienia i oddzielenia filozoficznej koncepcji osoby od ujęć teologicznych.

3) Kilka analiz metodologicznych, kilka polemik, referat różnorodnych koncepcji osoby, poszukiwanie w tomizmie jednolitego opisu ontycznej struktury osoby wszystkie te rozważania wokół problemu osoby służą temu aby przygotowywać materiał, który pozwalałby przekroczyć etap koncepcji osoby i sformułować jej teorię. Wciąż bowiem filozofia ma do dyspozycji wiele koncepcji osoby, a nie ma pełnej, zwartej teorii osoby.

Wyjaśnijmy więc, że koncepcja czegoś jest zawsze raczej propozycją; nie jest ujęciem w pełni zwartym, jednolitym, do końca uzasadnionym. Teoria jest zespołem twierdzeń, sprawdzonych we wszystkich ich konsekwencjach. W filozofii teoria jest wyczerpującym i zgodnym z faktami systemem twierdzeń.

Zauważmy też, że filozoficzna teoria osoby, uprawiana w ramach realistycznie pojętego pluralizmu bytów rozważanych - w sposób właściwy tomizmowi - od strony ich istnienia, byłaby opisem w osobie ludzkiej tych czynników ontycznych, które uzasadniają wszystkie działania osoby, jej zachowania i powiązania z innymi bytami. Trud badawczy metafizyka polega w tym wypadku na ciągłym sprawdzaniu, czy dane funkcje, spełniane przez osobę, są konsekwencją wyznaczającego je podmiotu. Ten bowiem nie-ogładowy, realny podmiot, skoro realne są działania, jest w danej osobie

rozumowo wykrywaną warstwą podstawowych i koniecznych czynników strukturalnych, bez których wtórna warstwa działań byłaby niezrozumiała, nieuzasadniona, nie posiadająca racji swego istnienia.

Metafizyka bowiem sprowadza się do ukazywania racji, dla których np. osoba ludzka spełnia działania rozumne. Racją takich działań jest w osobie ontyczny czynnik, stanowiący podmiot działań. Czy jest to czynnik samodzielny, a więc substancjalny, czy raczej współkomponuje szerzej ukonstytuowany podmiot? Jeżeli nie jest samodzielny, a tylko współkomponujący, to czy jest konieczny (istotowy), czy tylko wtórny, niekonieczny (przypadłościowy)? Jeżeli jest konieczny i niesamodzielny, to w takim razie współkomponuje istotę bytu. Czy pełni funkcje konstytuujące byt jako istniejący, czy raczej tylko jako rozumny? Od czego więc zależy, że dany byt istnieje, i od czego zależy, że jest rozumny? Rozumne może być to, co już istnieje. Czy byt, który istnieje, wystarczająco uzasadnia swoją realność tym wszystkim, co go stanowi? Stanowi go np. istnienie i rozumność. Znaczy to, że jest z tych czynników ontycznych swoiście złożony. Jest więc niepełny, skoro jego istnienie musi uzupełniać rozumność i skoro jego rozumność jest realna dzięki istnieniu. Gdyby nie miał przyczyny sprawczej swego istnienia, byłby samoistnym absolutem dającym się uzupełniać. Byłby więc nieabsolutnym absolutem. Osoba ludzka nie jest więc samoistnym bytem. Jest niepełnym, realnie istniejącym bytem przygodnym, wyróżniającym się rozumnością.

Takie właśnie analizy, wyznaczane takimi pytaniami, mogą prowadzić do teorii osoby.

Tych wszystkich analiz książka nie prezentuje w pełni. Jest ich propozycją, próbą. Jest zespołem rozważań wokół problemu osoby.

W rozważaniach tych można wyróżnić kolejne zespoły zagadnień.

Trzy pierwsze rozdziały książki prezentują różnorodne, aktualne koncepcje osoby zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Wprowadzają także szereg pytań i problemów. Są zarazem propozycją odróżnienia ujęć filozoficznych i teologicznych oraz zastanawianiem się, czy problematyka teologiczna może wzbogacić analizy lub przynajmniej pytania o osobę ludzką.

Rozdział czwarty podsumowuje i rozwiązuje wątki metodologiczne. Stanowi propozycję dopuszczalnych związków między filozofią i teologią osoby.

W pięciu dalszych rozdziałach są poddane analizie trzy najsilniej oddziałujące koncepcje polskich autorów, którzy rozważają relacje osoby ludzkiej z Bogiem, relacje między osobami ludzkimi i zagadnienie wspólnoty. Problem relacji i problem wspólnoty uzyskały ponadto osobne ujęcia w dwu rozdziałach wyjaśniających zagadnienia rozważane przez tych trzech referowanych autorów. W ich poglądach budzi sprzeciw zagubienie różnicy między istotą i przypadłościami, uzasadnianie twierdzeń metafizyki przez odwołanie się do sposobu poznawania osób, dokonywanie filozoficznej analizy osoby z pozycji wyłącznie arystotelizmu lub jednocześnie kilku dyscyplin filozoficznych.

Rozdział dziesiąty, kontynuujący zagadnienie wspólnoty podjęte w dziewiątym rozdziale, jest próbą analizy związku między osobą i wspólnotą na przykładzie odpowiedzialności, rozważanej w jednym wykładzie od strony zarówno filozofii, jak i teologii. Stanowi to próbę, podobnie jak rozdział drugi, omówienia zagadnienia w dwu aspektach z wyraźnym akcentowaniem odrębności uzasadnień.

Dwa następne rozdziały są pozytywną propozycją w pierwszym wypadku filozoficznej problematyki człowieka, w drugim - filozoficznej analizy osoby jako tej oto istniejącej substancji rozumnej.

Rozdział ostatni stanowi próbę sformułowania tomistycznej wersji relacyjnej struktury osoby.

W ten sposób ułożone zespoły zagadnień służą - tak się wydaje - trzem projektowanym celom dydaktycznym:

1) Powinny wprowadzić w aktualny stan problemu osoby, zorientować w tendencjach rozwiązań, w sporach metodologicznych i merytorycznych, ukazać możliwości i trudności związane z formułowaniem teorii osoby.

2) Powinny nauczyć odrębności ujęć filozoficznych i teologicznych, uwrażliwić na konieczność nie mieszania tych dwu dziedzin wiedzy, ukazać różnicę między sposobem analizy filozoficznej i analizy teologicznej.

3) Powinny ukazać niebezpieczeństwa zagrażające filozofii z powodu ujęć funkcjonalistycznych i powinny spowodować refleksję na temat ważności analiz metafizycznych, ich roli i doniosłości w kulturze. Człowiek bowiem powinien wiedzieć

nie tylko to, jak działają, jak zachowują się, jak funkcjonują byty, lecz także to, czym są w stanowiącej je zawartości ontycznej.

Przenikające się w tej książce nurty zagadnień merytorycznych i metodologicznych, zagadnień referowanych i postulowanych, ułożonych w ten sposób, że zwiększa się na kolejnych stronicach stopień trudności i skomplikowania problemów, usprawiedliwiają świadomie pozostawione, pozorne powtórzenia. W kilku rozdziałach wraca się np. do sprawy platońskiego i arystotelesowskiego opisu bytu. Temat ten sam, lecz ujęcie jednak inne, akcentujące nowy, w danym rozdziale potrzebny aspekt sprawy. Podobnie powtarzają się nazwiska i koncepcje osoby, lecz pokazywane od innej strony, w nowym, analizowanym zespole ujęć. Takie zredagowanie rozdziału, w którym te same koncepcje są ukazywane od innej strony, miało na celu ułatwienie studiowania książki, ułatwienie zapamiętywania spraw ważnych, zostało wyznaczone celami dydaktycznymi.

Należy także dodać, że poszczególne rozdziały książki w miarę ich powstawania były publikowane w formie osobnych artykułów. Trzeba było bowiem reagować na problemy, wносить nowe akcenty w społeczną refleksję, brać udział w wysiłku myślenia specjalistycznych wspólnot. Artykuły te zawsze jednak były pisane z myślą o ich miejscu w książce. Teraz, w jakimś stopniu zmienione, związane z sobą w całość książki, są dosłownie rozdziałami, są narastającą refleksją nad trudnym problemem osoby.

Ich zadanie, a tym samym zadanie książki, sprowadza się do tego, aby być drogą - mijającą niebezpieczeństwa, pomyłki i obce metodologicznie obszary zagadnień - w kierunku filozoficznej teorii osoby.

I. WSPÓŁCZESNE KONCEPCJE OSOBY

1. Aktualność filozoficznych rozważań nad koncepcją człowieka

Aktualność i potrzebę filozoficznego zastanawiania się, kim jest człowiek, wystarczająco ilustrują dwa zespoły zagadnień: 1) zależność naszych działań od koncepcji człowieka; 2) sytuacja problemu człowieka w publikacjach filozoficznych.

1) Obserwując postępowanie ludzi i ich działania, spory i dialog, wiążącą ludzi przyjaźń i rozdzielającą walkę, dochodzi się do wniosku, że u podstaw porozumienia lub sprzeciwu leżą właśnie poglądy. Nawet więcej, organizujemy własne sprawy, życie rodzinne i społeczne, na miarę tego, jak rozumiemy siebie, swój los, swoje relacje z ludźmi, swoje zadania i obowiązki wobec wspólnot ludzkich, wobec narodu i wobec całej rodziny ludzkiej. Na miarę tych rozumień kształtujemy teorię wychowania, teorię postępowania i działania. Kształtujemy po prostu wszystkie dziedziny życia zależnie od przyjętej lub wypracowanej koncepcji człowieka i koncepcji rzeczywistości. Prawie dziwi, a jednocześnie z nieodpartą oczywistością uderza fakt, że bardzo szczegółowe, na daną chwilę lub dane czasy, decyzje praktyczne mają źródło w naszych przemyśleniach, w naszych więc kontrolowanych, a niekiedy tylko powtarzanych za kimś innym rozumieniach, właśnie teoriach człowieka.

Teorie są uporządkowanym zespołem twierdzeń na dany temat, w tym wypadku na temat człowieka. Mogą być ujęciem, w którym dajemy przewagę twierdzeniom np. przyrodniczym, medycynie, pedagogice, etyce, naukom społecznym. Niekiedy sytuacja wymaga akcentowania danych dziedzin, np. w wypadku, gdy zostaną zaniedbane sprawy środowiska biologicznego, zdrowia ludzi, ich postępowania, sprawiedliwego udziału w pracy, uprawnieniach i obowiązkach zabezpieczających społeczny ład i pokój na świecie. Wszystkie te sprawy zależą od rozumień, których wspólnym źródłem jest teoria człowieka, w sposób podstawowy, a więc filozoficzny, ustalająca, kim jest człowiek. I od tego pytania nie ma ucieczki. Spotykamy je w medycynie, w pedagogice, w etyce, w działalności społecznej. Rozwiązanie tego pytania na danym obszarze spraw

jest konsekwencją wcześniejszej, filozoficznej koncepcji człowieka, czyli konsekwencją tych rozstrzygnięć, które ustalają najgłębsze czynniki ontyczne, stanowiące człowieka.

Nie jest więc obojętne, czy pojmie się człowieka jako proces przeżyć, jako fragment przyrody, czy też jako wyłącznie ducha. Takie stanowiska, wbrew pozorom, do dzisiaj są aktualne w naszym myśleniu i wyznaczają ludzkie zachowania i działania.

Zauważmy więc, że nie ulega wątpliwości istnienie człowieka. Faktu człowieka nie da się zaprzeczyć. Ten fakt jednak już w pierwszej refleksji - kształtowanej i wychowywanej przez kulturę - ujmujemy i opisujemy, po prostu rozumiemy proporcjonalnie do teorii, poprzez które uczono nas opisywać człowieka¹. Najpierw więc dowiedzieliśmy się, że człowiek żyje, pracuje, rozwija się i kształci, że może być mądry, że ma duszę lub jej nie posiada. Takie twierdzenia zakładają przecież teorię, według której człowiek różni się od zwierząt swoją rozumnością; że jego los nie kończy się lub właśnie kończy się z chwilą śmierci. Samodzielna refleksja nad tymi twierdzeniami i teoriami prowadzi do filozofii, która właśnie ustala, kim jest człowiek od strony czynników, konstytuujących byt ludzki.

2) W publikacjach filozoficznych obserwujemy jednak wielość odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Obserwujemy wielość koncepcji człowieka. Koncepcji, to znaczy raczej tendencji, całościowych ujęć nie zawsze zwartych i konsekwentnie do końca uzasadnionych w sposób stanowiący dosłownie teorię jako zespół w pełni uzasadnionych twierdzeń. Sytuacja ta jest zrozumiała. Koncepcje i teorie człowieka zależą przecież od rozumienia samej filozofii.

Jeżeli przez filozofię pojmie się np. analizę języka, to odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, będzie się szukało w zespole zagadnień związanych z prawidłowym wyrażaniem naszych rozumień. Staną się wtedy aktualne analizy E. Cassirera, nawet analizy K. Rahnera, który będąc teologiem sięga do filozoficznych ujęć M. Heideggera, skupiającego egzystencjalistyczno-fenomenologiczną i językową tradycję rozważań.

¹ Szersze ujęcie zależności rozumienia człowieka od teorii filozoficznych por. w artykule: M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, "Studia Philosophiae Christianae" 6 (1970) z. 2, ss. 5-28.

Jeżeli przez filozofię pojmie się z kolei zespół zagadnień z pogranicza nauki, sztuki, religii, przekonań światopoglądowych, to będą interesowały publikacje S. Kierkegarda, J. P. Sartre'a, G. Marcela, M. Eliadego, C. R. Rogersa. Zwyciężą ujęcia psychologiczne, aksjologiczne, a w związku z nimi, obok egzystencjalistów, psychologów różnych orientacji, religioznawców, zwrócą uwagę koncepcje M. Butaera.

Jeżeli przez filozofię będzie się rozumiało uogólnienie wyników nauk szczegółowych, to wtedy poszukiwanie koncepcji człowieka skieruje wierzących do teorii P. Teilharda de Chardin, a niewierzących - taką bowiem obserwuje się prawidłowość - do ujęć materialistycznych, do dzieł K. Marksa, F. Engelsa, T. M. Jaroszewskiego, żeby wymienić pozycje najczęściej dziś w Polsce cytowane. Wiele osób będzie czytało pozycje C. Levi-Straussa, by w strukturalizmie, głęboko osadzonym w etnologii, szukać nowych naświetleń trudnego problemu człowieka.

Jeżeli wreszcie przez filozofię pojmie się naukę, która rozpoznaje konieczne czynniki ontyczne stanowiące rzeczywistość, a więc także człowieka jako realny byt, wtedy koncepcji człowieka będą dostarczały prace J. Maritaina, E. Gilsona, S. Swieżawskiego, M. A. Krapca, K. Klósaka, A. B. Stępnia, Z. J. Zdybickiej, B. Bejze, którzy przybliżają dziś poglądy Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Dodajmy, że takie cztery rozumienia filozofii dominują w Polsce, a nawet w świecie, i że te właśnie rozumienia prowadzą do odmiennych koncepcji człowieka, a więc do różnorodnych rozumień, kim jest człowiek.

Wielość koncepcji człowieka wskazuje więc nie na to, że można dowolnie ustalać, kim jest człowiek, lecz że koncepcja człowieka zależy od zespołu narzędzi badawczych, przy pomocy których filozof opisuje niepowątpiewalny fakt człowieka. Te zespoły narzędzi badawczych, a więc podstawowe pojęcia, metody analizy i opisu człowieka, sposoby uzasadniania twierdzeń, wyznacza głównie koncepcja filozofii. Ta koncepcja także nie jest dowolna. Zależy od teorii nauki, którą w danych czasach wywindowała tradycja kulturowa. Jesteśmy dziś w czasach przewagi poglądu, że nauką w dosłownym sensie są nauki szczegółowe, głównie przyrodnicze. Ten pogląd jest podstawą wysunięcia na pierwsze miejsce przekonania, że filozofia jest uogólnieniem wyników różnych nauk, głównie szczegółowych, i że filozofia jest uprawianiem analizy języka. Z tej racji w poglądach na człowieka dominują ujęcia Teilharda de Chardin, Marksa,

Engelsa, Levi-Straussa, Cassirera, Rahnera. A w związku z przekonaniem, że pozostaje cały obszar zagadnień nie objętych syntezą wyników nauk szczegółowych i analizą języka, rośnie zainteresowanie stanowiskiem Heideggera, Kierkegaarda, Sartre'a, Marcela, Eliadego, Fromma, Rogersa, Bubera.

Wymienieni autorzy są związani z teoriami, dalekimi od filozofii istnienia, która w opisie bytu uwzględnia fakt realności bytu, uwalniając metafizykę od oderwanej spekulacji. Tę filozofię istnienia, która stanowi najżywszy dziś w świecie nurt klasycznej problematyki filozoficznej, uprawia głównie tomizm. Z tego względu klasyczną koncepcję człowieka, wyznaczoną przez Arystotelesa, Boecjusza, Tomasza z Akwinu, reprezentują dziś Maritain, Gilson, Swieżawski, Krąpiec, Kłósak, Zdybicka, Bejze. Uprawiają oni badania, które polegają na wykryciu w człowieku koniecznych czynników ontycznych, sprawiających, że człowiek jest realnym bytem.

Możemy z tych rozważań wyprowadzić przynajmniej trzy wnioski:

a) Wielość i złożoność spraw ludzkich wymaga prawidłowego ustalenia, kim jest człowiek. Koncepcja człowieka rozpoznawana u podstaw postępowania ludzi i ich działania powinna być zgodna z rzeczywistością, zgodna z tym, kim jest człowiek, aby sprawy ludzkie były rozwiązywane dla realnego, a nie fikcyjnego, wyspekulowanego dobra osób ludzkich.

b) Koncepcji człowieka jest wiele. Znaczy to, że realnie istniejącego człowieka niełatwo jednoznacznie opisać. Znaczy to także, że sam problem człowieka jest trudny i że sprawia trudność sformułowanie właściwej koncepcji. Wśród wielu koncepcji człowieka dominują dziś w świecie i w Polsce ujęcia głównie Rahnera, Cassirera, Heideggera, Kierkegaarda, Sartre'a, Marcela, Eliadego, Fromma, Rogersa, Bubera, Teilharda de Chardin, Levi-Straussa, Maritaina, Gilsona².

² Przytoczmy dla przykładu niektóre dzieła tych uczonych, dotyczące człowieka: K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, Munchen 1963; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Saale 1941; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969; J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatariewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1970; C. R. Rogers, *Le*

c) Wielość koncepcji człowieka tym bardziej skłania do rozważań nad zagadnieniem człowieka. Skłania do poszukiwań pełnej, filozoficznie najwierniejszej faktom teorii, ukazującej człowieka w tym, co go stanowi jako realny i rozumny byt, właśnie jako osobę.

2. Problematyka człowieka i problematyka osoby

Filozoficzna problematyka człowieka przede wszystkim w naszych czasach ma wersję koncepcji osoby ludzkiej. Coraz częściej zamiast terminu „człowiek” używa się terminu „osoba ludzka”. W Polsce ks. kard. K. Wojtyła swoje studia z zakresu etyki, a więc analizy dotyczące człowieka od strony jego działań moralnych, wprost nazwał *Osoba i czyn*. C. R. Rogers pisał *O rozwoju osoby*. M. Buber w książce pt. *Ja i Ty* usiłuje ustalić, kim jest osoba ludzka. Książka T. M. Jaroszewskiego jest poświęcona właśnie filozoficznej problematyce osoby mimo mylącego tytułu *Osobowość i wspólnota, kierującego do psychologii*. We wszystkich tych ujęciach problematyka człowieka jest traktowana zamiennie z problematyką osoby. Używając terminu „osoba ludzka” akcentuje się specyfikę człowieka: jego rozumność, niepowtarzalność, wyjątkowość wśród bytów.

Dość długo właśnie rozdzielano problematykę człowieka i problematykę osoby.

W europejskiej kulturze umysłowej pojawiła się najpierw problematyka człowieka. Pełną jej wersję sformułował Platon akcentując duchowość człowieka. Pełną jej wersję sformułował także Arystoteles ukazując w człowieku dwa konstytuujące

developpement de la personne, tłum. E. L. Herbert, Paris 1968; M. Buber, *I and Thou*, New York 1970; P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, tłum. J. i G. Fedorowscy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967; C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1938; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960. Zwróćmy uwagę, że przegląd problemów z zakresu filozofii człowieka można znaleźć w pracach: T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970; C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembrzuski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971. Stanowiska klasycznej filozofii, naświetlane przez polskich tomistów, są publikowane w pracy zbiorowej pt. *O Bogu i o człowieku*, wydawanej jako wydawnictwo ciągłe w Warszawie pod redakcją B. Bejze.

czynniki ontyczne: duszę i ciało, stanowiące nie-absolutną, czyli przygodną jedność. Te dwie wersje były już potem tylko modyfikowane. Stoicy i epikurejczycy rozumieli człowieka jako materię obdarzoną rozumnością. Tezę Arystotelesa po prostu wyjaśniali tradycją materializmu Demokryta lub filozofów jońskich. Augustyn w swych ujęciach dał przewagę stanowisku Platona. Ujęcia te, zmodyfikowane neoplatonizmem, stanowiły przez wiele wieków chrześcijańską koncepcję człowieka. W XIII wieku zdominował myślenie ludzkie Arystoteles. Tomasz z Akwinu nadał jego wersji nowy, egzystencjalny wymiar. Bonawentura wiązał Arystotelesa z neoplatonizmem. Wcześniej, bo już w XI wieku, czynił to samo Awicenna, dopiero jednak w XIII wieku w pełni studiowany i dystansowany w polemikach, pozostawiający zresztą do dziś niezatarty ślad w filozoficznym myśleniu. Do Arystotelesa nawiązał wiek XV w tomistycznych analizach Kajetana i w analizach humanistów. Przewagę platonizmu spowodował Kartezjusz. Kontynuowali jego ujęcia Spinoza, Malebranche, Leibniz. Odrzucili to wszystko empiryści angielscy, a Comte w połowie XIX wieku w ogóle odrzucił filozofię, która wróciła jednak z początkiem XX wieku dzięki Bergsonowi i święci triumfy w wielu swych współczesnych koncepcjach.

Filozoficzną problematykę człowieka stanowiło głównie zagadnienie związku duszy z ciałem, zagadnienie rozumności duszy, teoria intelektu jako władzy poznawczej człowieka. Rozważano strukturalną niezależność duszy od ciała i jej różne - według różnych kierunków filozoficznych - powiązania z ciałem, jej rolę ontyczną wobec ciała. Dowodzone nieśmiertelności duszy mimo zniszczenia ciała. Opisywano specyfikę poznania ludzkiego, wyprowadzając wnioski, które stanowiły dyskusję z platonizmem, z filozofią arabską, z nurtami kartezjańskimi lub dyskusję tych kierunków z filozofią arystotelizmu i tomizmu.

Problematyka osoby rozwinęła się wraz z chrześcijaństwem. Rozumienie człowieka skomplikowała bowiem osoba Chrystusa, który według Objawienia chrześcijańskiego jest Bogiem i zarazem człowiekiem. Aby jaśniej przedstawić tę trudną do wyjaśnienia strukturę ontyczną, którą stanowi Chrystus, sięgnięto po problematykę osoby. Pełniejszą teorię osoby sformułował w V wieku Boecjusz, podjęła ją szerzej szkoła wiktorynów, ciekawą i bogatą wersję nadał jej Tomasz z Akwinu. Teoria ta występuje w ujęciach teologów: u Dunska Szkota, Bonawentury, w

podręcznikach filozofii i teologii późniejszych wieków, w pracach Maritaina i Gilsona. Dzieje tej problematyki referuje W. Granat w książce pt. *Osoba ludzka, próba definicji*.

Filozoficzną problematykę osoby stanowi głównie zagadnienie czynnika ontycznego konstytuującego osobę oraz zagadnienie różnicy między osobą, substancją i naturą.

Na odrębność problematyki człowieka i problematyki osoby wskazuje także terminologia. W filozofii człowieka używa się takich terminów, jak np. dusza, ciało, intelekt, substancjalny związek duszy i ciała, forma, materia, zasada jednostkowania, istota, przypadłość. W filozofii osoby występują terminy: rozumność, istnienie, jednostka, oczywiście osoba, substancja, natura.

Często problematyka osoby stanowi dział filozoficznej problematyki człowieka, często też jest częścią teologicznej teorii Boga, jako Trójcy Osób.

Współczesna filozofia człowieka, nazywana często antropologią filozoficzną, jest połączeniem tradycyjnego zespołu problematyki człowieka i zagadnień stanowiących tradycyjną problematykę osoby. Jest to w dużym stopniu słuszne, ponieważ daje pełniejszy obraz osoby ludzkiej i gromadzi w jednym zespole zagadnień problem ontycznej struktury człowieka, problem poznania ludzkiego i ludzkich działań. Dotyczy to, oczywiście, klasycznie uprawianej filozofii człowieka, reprezentowanej dziś głównie przez tomizm. Nie-klasyczne koncepcje człowieka, a więc ujęcie Cassirera, Rahnera, Heideggera, Kierkegarda, Sartre'a, Marcela, Eliadego Fromma, Rogersa, Bubera, Teilharda de Chardin, Levi-Straussa, polegają na podstawieniu pod terminy „człowiek” i „osoba” innych treści niż te, które w klasycznej filozofii nazywa się duszą, ciałem, intelektem, wolą, człowiekiem i osobą.

Dodajmy, że egzystencjaliści, a więc Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel i także Rahner, całą filozofię sprowadzają do antropologii filozoficznej. Podobnie radykalne stanowisko głosi w Polsce B. Suchodolski, który filozofię człowieka uważa za „antropologiczne odczytanie ogólnej filozoficznej problematyki”³.

³ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 10.

W tej książce przyjmujemy stanowisko, że filozofia człowieka nie stanowi całej filozofii; że jest częścią filozofii rzeczywistości. Jest ujęciem kategoriałnym, czyli dotyczącym jednej grupy bytów, mianowicie osób ludzkich.

3. Dwa główne sposoby opisu osoby ludzkiej

Studując publikowane dziś teksty z zakresu filozofii człowieka, a głównie prace wymienionych tu autorów, którzy prezentują bardzo różnorodne stanowiska i niemal w każdym wypadku odmienne zespoły zagadnień, dochodzi się do wniosku, że wszystkie te ujęcia są zbudowane na dwu klasycznych modelach opisu osoby ludzkiej: na modelu platońskim i modelu arystotelesowskim.

Platoński sposób opisu osoby ludzkiej sprowadza się do twierdzenia, że to, czym jest dany człowiek, znajduje się poza nim. Osobę ludzką stanowi więc relacja do bytów znajdujących się poza terenem ontycznym, stanowiącym człowieka. Taki sposób charakteryzowania, kim jest osoba ludzka, można nazwać ujęciem relacjonistycznym.

Arystotelesowski sposób opisu osoby ludzkiej wyraża się w twierdzeniu, że to, czym jest dany człowiek, wewnątrznie co stanowi! Ta wewnętrzna zawartość ontyczna człowieka jest samodzielnym, wystarczającym sobie bytem nieabsolutnym nazywanym substancją. Arystotelesowski sposób opisu osoby można nazwać ujęciem substancjalistycznym.

Te dwa modele opisu osoby ludzkiej, a więc wyrastający z platonizmu relacjonistyczny opis osoby i mający źródło arystotelizmie opis substancjalistyczny, pozwalają uporządkować współczesne koncepcje człowieka, wyłożyć je zgodnie z ich najgłębszą tendencją w grupach ujęć podobnych, różniących się tylko w szczegółach⁴.

Platońskie opisy osoby ludzkiej, stanowiące ujęcie relacjonistyczne, można zestawić w pięciu grupach charakteryzujących się innym kresem relacji: a) relacja człowieka z Bogiem (np. Rahner, Eliade, Kierkegaard); b) relacja człowieka z innymi osobami ludzkimi (np. Buber); c) relacja człowieka z całą kulturą i przyrodą (np. Norwid); d) relacja człowieka jako części z zakresowo szerszą sferą ontyczną lub

⁴ Propozycję podziału współczesnych koncepcji osoby na ujęcia relacjonistyczne i substancjalistyczne por. w rozdziale pt. *Problem teorii osoby*.

strukturą, traktowaną jako całość (np. Teilhard de Chardin, Levi-Strauss, Marks, Engels); e) relacja do samego siebie (Jaspers, Heidegger, Sartre, Rogers).

Dodajmy, że przytoczeni w tym podziale autorzy prezentują tendencję platońską często zmodyfikowaną przez połączenie z innymi stanowiskami filozoficznymi. Rahner np. wiąże swoje teologiczne analizy z filozofią Heideggera i z kantyżującą wersją tomizmu Marechala. Eliade wychodzi z badań religioznawczych. Buber korzysta zarówno z Maritaina, jak i z neoplatonizującej teologii chasydyzmu. Norwid, który tylko powtarza stanowisko epoki, prezentuje przecież w dużym stopniu naturalizm Rousseau. Teilhard de Chardin swoją neoplatońską wizję ewoluującej rzeczywistości czerpie z pozytywistycznych tendencji, a może nawet z Hegla i Bergsona. Levi-Strauss przenosi do etnologii te prawa, którym podlegają wytwory wypracowane przez intelekt i logicznie konstruujący język, jako idealny wzorzec mowy. Marks formułuje kulturową koncepcję człowieka przeciwstawiając się sytuacji ekonomicznej swych czasów. Engels sięga do przyrodniczych ujęć, analizując szczegółową i przypadłościową stronę bytu.

Arystotelesowskie opisy osoby ludzkiej, stanowiące ujęcie substancjalistyczne, można sprowadzić do dwu grup: do grupy ujęć esencjalistycznych i do grupy ujęć egzystencjalnych⁵. Ujęcie esencjalistyczne prezentuje np. Wojtyła, ujęcie egzystencjalne znajdujemy u Maritaina, Gilsona, Krapca. Źródłem bliższym arystotelesowskiego ujęcia esencjalistycznego są Boecjusz i Husserl; a bliższym arystotelesowskiego ujęcia egzystencjalnego jest Tomasz z Akwinu.

Dodajmy, że tym samym arystotelesowskim modelem opisu osoby ludzkiej posługują się polscy teologowie: Zuberbier, Kuc, Jaworski.

Wielu wymienionych tu autorów jest w tym tomie szerzej prezentowanych. Dla potrzeb tego rozdziału i w celu zarysowania obrazu ważniejszych nurtów we współczesnej antropologii filozoficznej scharakteryzujemy krótko niektóre ujęcia⁶.

⁵ Wyjaśnienie analizy esencjalistycznej i analizy egzystencjalnej por. w artykule: M. Gogacz, *Ważniejsze aktualne koncepcje Boga*, [w:] *Logos i ethos*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 147 i 155.

⁶ Poglądy na osobę, które zostaną omówione w grupie ujęć relacjonistycznych i w grupie ujęć substancjalistycznych, opieram na publikacjach wymienionych w przypisie nr 2. Uwzględniam ponadto następujące pozycje: M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, "Znak" 157-158 (1967) ss. 861-887; L. Kuc,

A. Ujęcia relacjonistyczne

a) Rahner, Eliade, Kierkegaard twierdzą podobnie, choć w różny sposób, że osobę ludzką stanowi relacja do Boga.

Według Rahnera człowiek jest zbudowany z istnienia i bytu. Istnieniem jest jego historycznie ukształtowana świadomość, bytem jest jego poznawalność. Inaczej mówiąc, świadomość czyli poznawanie stanowi pierwotną jedność z poznawalnością, to znaczy jedność istnienia i bytu. Poznanie i poznawalność są poznaniem czegoś, czyli są postawieniem pytania. Człowiek więc jest swoistym, ontycznym pytaniem, które domaga się odpowiedzi. Człowiek oczekuje tej odpowiedzi. Jego istotą jest wobec tego wsłuchiwanie się w odpowiedź, w słowo. Człowiek jest słuchaczem słowa, „Hörer des Wortes”. Tym słowem jest Bóg. Człowieka więc stanowi relacja wsłuchiwania się w Boga, objawiającego swoje słowo. Relacja ta, jako akceptacja, przyjęcie słowa, jest jednocześnie miłością. Istnienie i byt ludzki dadzą się więc wyjaśnić przyjmowaniem usłyszanych słów Boga.

Punktem wyjścia w innych antropologiach filozoficznych jest sprawa mitu. Mit, niezależnie od wyobrażeniowych wersji, zawsze opowiada o prawydarzeniu, którym jest dzieło stworzenia, tajemnica początku. Tym początkiem jest dla i człowieka także jego narodzenie. Mit poprzez narrację i czynności liturgiczne przekazuje treść prawydarzeń, które odczytujemy i rozumiemy dzięki tkwiącym w nas archetypom. Są nimi w relacji do dzieła stworzenia nasze narodziny, nasze życie, a także nasza śmierć. Rozumiany przez nas mit odnosi nas poza przestrzeń i czas do tego, co stałe. Dzięki archetypom jest w nas także głód sacrum. To sacrum odnajdujemy poprzez mit w Bogu.

Kierkegaard uważa, że najważniejszą dla nas sprawą jest nasze życie. Jest ono krótkie, a więc czasowe i skończone. Ta skończoność życia stawia nas wobec nieskończoności, która zagraża naszemu nietrwałemu życiu. Może je pochłoniąć lub

Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, "Studia Theologica Varsaviensia" 10 (1971) z. 2, ss. 95-109; M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971, ss. 115-128. Poglądy K. Marksa referuję według cytowanej książki T. M. Jaroszewskiego *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970. Poglądy Jaspersa, Heideggera, Sartre'a podaję na podstawie wykładu wygłoszonego przez J. Tischnera podczas Tygodnia Filozoficznego KUL w marcu 1972.

zniszczyć od wewnątrz, gdy w nie wniknie. Skończoność nie pomieści przecież nieskończoności. Przeżywanie tych problemów i tego zagrożenia Kierkegaard nazywa religią „A”. Gdy tę nieskończoność utożsamia się z Bogiem, zagrożenie wzrasta. Właśnie w chrześcijaństwie Bóg jest nieskończonością i z tego względu Bóg i chrześcijaństwo są największym zagrożeniem człowieka. Przeżywanie tej sytuacji Kierkegaard nazywa religią „B”. Człowiek broni się przed tym zagrożeniem przyjmując trzy różne postawy. W postawie estetycznej człowiek unika problemu zagrożenia przez wypełnienie psychiki jakimiś fascynacjami. Oddaje się maksymalnie np. aktualnej pracy, podejmuje działalność zagłuszającą lęk. W postawie etycznej człowiek stawia czoło problemowi zagrożenia. Rozważa swoją relację z nieskończonością. Nie ucieka od zagrożenia, analizuje swój lęk i jego źródła. W postawie religijnej człowiek decyduje się na przyjęcie Boga. Dochodzi bowiem do wniosku, że nie uniknie tego spotkania. Nie ma zresztą wyjścia. Nieskończoność Boga wnika w człowieka. Ucieczka myślowa nie rozwiązuje problemu. Podjęcie tej sytuacji, przyjęcie Boga, jest naszym tragicznym losem. Ponieważ według Kierkegarda żyć znaczy przeżywać lęk wywołany zagrożeniem ze strony Boga, relacja z Bogiem czyni nas tym, czym jesteśmy: ludźmi pasującymi się z nieskończonością, zagrażającym nam Bogiem, który niszczy nasze życie przejmując je w swoją nieskończoność.

b) Mówi się także o dwu relacjach z tym, co nas otacza. Jest to relacja „ja-to” i relacja „ja-Ty”. Relacja „ja-to” polega na tym, że traktujemy coś lub kogoś jako rzecz, jako przedmiot zainteresowań, korzyści, jako sprawę nieistotną w naszym życiu. Relacja „ja-Ty” zachodzi wtedy, gdy daną rzecz lub drugą osobę ludzką traktujemy jako istotną, najważniejszą sprawę naszego życia. Gdy tę rzecz lub osobę przeżywamy jako wartość, bez której nasze życie traci sens, wtedy właśnie stajemy się osobami. Przestajemy być rzeczami. To przeżywane „Ty” czyni nas ludźmi. Warunkiem przeżywania czegoś jako „Ty” jest nawiązanie do obecnego w każdej rzeczy i w każdej osobie promienia miłości, wysyłanego w całą rzeczywistość przez Boskie centrum.

c) Norwid podkreślając relacje człowieka z kulturą przekazuje ciekawą tradycję sprzeciwu wobec teorii akceptowania potrzeb instynktowych. Prezentuje sprzeciw wobec radykalnie realizowanej teorii Rousseau. Teorię tę jednak podejmuje w wersji właśnie kulturowej koncepcji człowieka. Uważa, że podlegamy kulturze, która poprzez

wzory życia, poprzez odkryte potrzeby i obowiązki pozwala nam dotrzeć do duchowego pierwiastka w człowieku. Człowieka kształtują potrzeby biologiczne, drugi człowiek, społeczność, obszar wartości, religia. Relacje z tymi wszystkimi czynnikami, z całą przyrodą i kulturą, czynią nas ludźmi.

d) Platoński problem związku części z całością wyznacza rozwiązanie problemu człowieka w ujęciu Teilharda de Chardin, Levi-Straussa, Marksa, Engelsa.

Teilhard de Chardin całą rzeczywistość widzi jako proces, w którym ewoluujące etapy są warunkiem ukształtowania się doskonalszej sfery bytowania. Także człowiek jest swoistą sferą, warunkującą pojawienie się najdoskonalszego człowieka w osobie Chrystusa, który kontaktuje nas z najwyższym punktem rzeczywistości, z punktem omega. Człowiek więc jest dosłownie częścią kosmosu w postaci ogniwa, pozwalającego rozwijać się rzeczywistości od najniższego, pierwotnego punktu alfa, aż do najpełniejszego etapu omega. Ponad tym etapem jest Bóg, także nazywany punktem Omega, lecz pisanym dużą literą.

Levi-Strauss modyfikuje na terenie etnologii teorię z zakresu językoznawstwa. Sądzi, że w relacjach ludzkich, w kulturze, w całej rzeczywistości obowiązują wykrywane przez nas znajdujące się tam struktury, które - dodajmy - przypominają neoplatońską teorię konieczności elementów warunkujących piękno. Struktura bowiem jest całością faktów i takich między nimi zależności, że usunięcie danego faktu lub danej zależności zmienia lub niszczy strukturę.

W obrębie więc struktury obowiązują konieczność części i wiążących je relacji, które właściwie są ważniejsze niż fakty. Badania naukowe polegają na wykrywaniu struktur i stanowiących je relacji. Człowiek jest także swoście skomponowaną strukturą, a jednocześnie elementem szerszej struktury, wyznaczonej np. relacjami pokrewieństwa, i relacjami ekonomicznymi, kulturowymi, religijnymi. I wiemy o człowieku tylko tyle, ile wynika z jego miejsca w analizowanej strukturze.

Humanistyczna i kulturowa koncepcja człowieka w ujęciu Marksa jest propozycją personalizacji stosunków międzyludzkich. Wychodząc z analizy aktualnej sytuacji ekonomicznej i społecznej Marks ustala zespół potrzeb i uprawnień, których realizacja pozwoli uzyskać człowiekowi pozycję właściwą pełnoprawnym członkom społeczeństwa. Według Marksa człowiek nie jest tylko egzemplarzem przyrody.

Wyróżnia go posługiwanie się skonstruowanymi przez siebie narzędziami pracy, dzięki którym nie jest wytworem środowiska, lecz twórcą tego środowiska, jako terenu życiowej aktywności. Dzięki tej aktywności wyróżnia człowieka z kolei społeczny charakter jego działań, które obiektywizują się w relacjach międzyludzkich. Pozostając w tych relacjach, a więc pozostając w historii, osoba ludzka dokonuje samorealizacji, tworzy swoją istotę jako odbicie całokształtu stosunków społecznych. Osoba ludzka zatem to także inni ludzie, społeczeństwo, państwo, czyli przekroczenie egoizmu w kierunku uznania człowieka przez człowieka za najwyższą wartość i cel sam w sobie, dla którego społeczeństwo jest warunkiem wolności, a nie ograniczenia. Ta wolność wyraża się między innymi właśnie w pracy, która stwarza i ucłowiecza ludzi. Dzieje się to na drodze utworzenia takich struktur społecznych, które likwidując stosunki depersonalizujące stwarzają warunki wszechstronnego rozwoju osób. Dzieje się to więc na drodze nieprzymuszonej pracy, która daje radość stanowiącą samoafirmację życia ludzkiego i uzewnętrznienie siebie poprzez twórczość.

e) Człowieka, jako relację do samego siebie, rozważa Jaspers, Heidegger, Sartre, Rogers.

Według Jaspersa egzystencja to tyle, co mroczny początek, o którym nie uzyskujemy wiedzy. Ujmujemy go w sytuacjach granicznych, czyli poprzez dominujące w nas przeżycie. Egzystować więc i doznawać tych sytuacji jest tym samym. Inaczej mówiąc, istnienie i przeżywanie stanowi to samo. Jesteśmy tacy, jakie są nasze przeżycia. Moje przeżycia, a więc moje istnienie, jest tym, w czym jestem tożsamy z sobą i czego nie mogę wyrazić w formie wiedzy. Jestem zatem w relacji do siebie, do jakiegoś niewyraźnego początku, oświetlanego czymś przekraczającym człowieka, jakąś transcendencją, która jest tajemnicą.

Dla Heideggera egzystencja jest ukrytym pytaniem o siebie. Pytając o siebie pytam o swoje przeżycia, które są formą egzystencji, czyli sposobem istnienia człowieka. Tymi sposobami istnienia człowiek kieruje się do świata, czyli sposobami przeżyć, a nie działaniem. Kształtowanie swoich przeżyć, czyli swego istnienia, dokonuje się wobec perspektywy śmierci, a nie wobec transcendencji, jak twierdził Jaspers. Moje przeżycia, moje „Dasein” stanowi troska o formę egzystencji, czyli o sposób istnienia. To moje istnienie jest więc ostatecznie relacją moich przeżyć do

mojego sposobu istnienia. Troska dotyczy „jak” odnoszenia się do świata. Może to być odniesienie przeciętne lub wzniosłe. To odniesienie wewnątrz mnie, relacja moich przeżyć do mojego sposobu istnienia, prowadzi do wykrycia najgłębszego dna bytu, którym jest już nicość. Pytanie o siebie jest więc pytaniem o nicość, skierowaną do bytu, którym jest moje istnienie, jako sposób przeżycia początku, będącego nicością, i przeżycia śmierci, także będącej nicością. Człowiek istnieje jako szczelina światła między nicością początku i nicością końca. Istnieje, aby umrzeć („das Sein zum Tode“). Istniejąc powinien zabiegać o odrębność. Powinien nie poddać się anonimowości, która przejawia się w przyjętych konwencjach, które niszcząc odrębność są podobne do śmierci, do stanu nicości.

Sartre przez egzystencję rozumie świadomość. Ta świadomość jest podwójna. Jest to najpierw świadomość wyznaczona przez przeżywanie rzeczy. Z kolei jest to świadomość odnosząca się do siebie. W tym wypadku świadomość sama siebie stwarza. Wyprzedza więc istotę. Jeżeli świadomość jest istnieniem, to istnienie właśnie wyprzedza istotę, czyli stanowiącą nas ontyczną zawartość. Wszystko wskazuje na to, że tą zawartością jest wolność, która uniezależnia człowieka od rzeczy i czyni go świadomością w relacji do siebie. Pierwotnym uświadomieniem jest doznanie nicości. Temu doznaniu przeciwstawiamy nowe doświadczenia, które wyjaśniają i konkretyzują naszą chorobę na śmierć, na nicość. Nicość u Sartre’a ma charakter aksjologiczny. Znaczy to, że możemy żyć biologicznie przy jednoczesnym zniszczeniu moralnym. To moralne zniszczenie człowieka jest prawdziwą śmiercią, nicością, potępieniem. Polega ono na tym, że ktoś odrzuca naszą miłość. Wtedy właśnie jesteśmy potępieni, gdy kochając nie możemy przekazać naszej miłości. Ktoś kochany zanegował naszą miłość, potępił ją, odrzucił. Dokonała się śmierć wartości. Stanęliśmy wobec aksjologicznej nicości. Aby uprzedzić tę tragiczną ewentualność, Sartre na pierwsze miejsce wysunął wolność, jako całkowite uniezależnienie człowieka od miłości i od świadomości przeżywania rzeczy. Jesteśmy wtedy w relacji tylko do siebie, jesteśmy świadomością, która stwarza siebie, czyli swoje własne, od nikogo niezależne istnienie.

Rogers, który jest psychologiem korzystającym z przemyśleń Maritaina i Bubera, formułuje swoje ujęcie człowieka w perspektywie pedagogicznej. Uważa, że osobę wyznacza wolność stanowienia o sobie. Osoba więc może siebie zmieniać. Chodzi tylko

o to, aby człowiek chciał i umiał do-1 rzeć w sobie do tego, co dobre, i aby zmieniał siebie w kierunku dobra. Stąd relacja „ja-Ty” polega na akceptacji siebie, na zaufaniu do znajdującego się w nas dobra. Wchodząc w relację ze światem, osoba ludzka uczy się prawidłowej relacji do siebie, czyli uczy się akceptacji siebie, co równa się utrwaleniu znajdującego się w nas dobra.

B. Ujęcia substancjalistyczne

a) Źródłem ujęć substancjalistycznych, głównie esencjalistycznych, jest Boecjusz. Już w VI wieku po Chrystusie określił on osobę ludzką jako „jednostkową substancję o naturze rozumnej”. Podkreślił, że dana substancja jednostkowa jest wtedy osobą, gdy w obrębie tego, czym jest, zawiera rozumność. Znaczy to, że aby być osobą, wystarczy być bytem rozumnym.

Tę esencjalistyczną drogę opisu osoby, a więc analizę ontycznej zawartości istoty człowieka, kontynuuje Woj tyła. Posługuje się dwoma terminami określającymi człowieka, mianowicie terminami „osoba” i „natura”. Natura jest w człowieku podmiotem tego, co dzieje się wewnątrz człowieka, co jest istotowo ludzkie. Osoba natomiast jest podmiotem działań manifestujących człowieka na zewnątrz. Inaczej mówiąc, osoba jest konkretnym „ja”, które świadomie stanowi przyczynę swych działań. Od strony tych działań ujmujemy i opisujemy osobę. W pełni reprezentują osobę działania moralne, jako świadoma odpowiedź na kierowane do nas działania innych osób. Analiza działań moralnych jest więc drogą do opisu osoby ludzkiej. Człowiek spełniając działania jest wobec tego bytem dynamicznym. Według książki *Osoba i czyn* „dynamiczność podmiotu wypływa z jego potencjalności”⁷ i zarazem „pochodzi z istnienia”⁸. To stwierdzenie Wojtyły wskazuje, że istnienie pojął on konceptualistycznie, jako „treść egzystencjalną”⁹, co pozwala przyznać potencjalności i istnieniu te same skutki. Wynika z tego, że analizy w książce *Osoba i czyn* mimo

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, ss. 89-90. Szersze omówienie poglądów K. Wojtyły por. w rozdziale pt. *Hermeneutyka osoby i czynu*.

⁸ Tamże, s. 87.

⁹ Tamże, s. 85.

stosowanego tam terminu „istnienie” dotyczą istotowej zawartości człowieka, co nazywamy ujęciem esencjalistycznym.

b) Egzystencjalną wersję substancjalistycznego opisu osoby sformułował Tomasz z Akwinu. Zauważył, że jeżeli dany byt jest realny, to zawiera w sobie zapoczątkowujące go istnienie. I tego aktu istnienia, składającego się na byt razem z istotą, nie można pominąć w opisie filozoficznym. Temu istnieniu trzeba także przypisać rolę konstytuowania osoby jako substancji, która wśród treści istotowych zawiera rozumność. Tylko bowiem istnienie czyni rzecz realnym bytem. Istnienie więc także urealnia i konstytuuje osobę.

Tomistyczne ujęcie osoby ludzkiej, przekazywane przez Maritaina i Gilsona, podejmuje i rozwija Krapiec, którego stanowisko referujemy jako przykład egzystencjalnego opisu osoby. Krapiec poszerza ten opis o zagadnienie relacji międzyosobowych, nie wkraczając jednak w koncepcję ściśle relacjonistyczną, to znaczy ukazującą osobę jako strukturę relacyjną, polegającą na istotowych powiązaniach człowieka z innymi bytami. Krapiec pozostaje w ramach ujęć substancjalistycznych, analizujących ontyczną zawartość bytu stanowiącego osobę. Ukazuje tylko, że istniejąca substancja rozumna, a więc osoba ludzka, jest otwarta na inne osoby. Analizując bowiem swoje życie osobowe, przejawiające się w „aktach naszego poznania i miłości”, osoba ludzka dostrzega w swej strukturze bytowej drugorzędne, przypadłościowe „przyporządkowanie ku drugiej osobie”. Uświadamiamy sobie, że jesteśmy rozumną substancją jednostkową wtedy, gdy jednocześnie jesteśmy „bytem-dla-drugiego”. To otwarcie na inne osoby ma źródło w naszej potencjalności, czyli w naszej nieabsolutności. Ta nieabsolutność, a tym samym ontyczna niepełność osoby i jej niedoskonałość domagają się uzasadnienia i uzupełnienia ze strony innej osoby. Wzbogacenie swego osobowego życia uzyskujemy więc dzięki drugim osobom, poprzez które i dla których poznajemy i akceptujemy treści oraz istnienie innych bytów.¹⁰

4. TEOLOGICZNE KONCEPCJE OSOBY

¹⁰ Dokładniejsze omówienie poglądów M. A. Krapca por. w rozdziale pt. *Problem teorii osoby*.

Teologowie polscy, Zuberbier, Kuc, Jaworski, w esencjalistyczno-egzystencjalnym opisie osoby ludzkiej łączą ujęcie filozoficzne z teologicznym.

Zuberbier zwraca uwagę, że z punktu widzenia filozofii człowiek jako substancjalna jedność duszy i ciała jest raczej paradoksem. Paradoks ten występuje w analizach teoretycznych i na terenie ascetyki. Nie ma go w porządku egzystencjalnym. Człowiek bowiem, świadomy i wolny, realizując się w relacjach międzyludzkich, które służą ukochaniu Boga, przede wszystkim ujawnia się w miłości. Paradoksem jest nie związek duszy i ciała, lecz ten - przez miłość - sposób manifestacji siebie w często wrogich relacjach międzyosobowych. Mimo tych często wrogich relacji wyrażamy ludziom miłość. Inni ludzie i Bóg są celem zewnętrznym naszej miłości. Cel ten oddziałując na nas interioryzuje się w naszej osobie. Inaczej mówiąc, ludzie i Bóg tak mocno na nas wpływają, że aż interioryzują się w nas. Moje „ja” jest po prostu skutkiem ich wpływu. Pozostają zawsze bytami odrębnymi i jednocześnie naszym celem tak doniosłym i ważnym, że aż zinterioryzowanym. To otwarcie osób ludzkich na cel jest wyznaczone potencjalnością bytu. Człowiek dzięki interioryzacji celów na drodze ich poznania i wyboru uzyskuje niedoskonałą doskonałość. Doskonałą doskonałością jest tylko Bóg. Z punktu widzenia teologii Bóg ogarnia człowieka zbawieniem w osobowym powiązaniu przez miłość. Odrzucenie miłości Bożej jest niespełnieniem się i niesprawdzeniem osoby ludzkiej. Miłość człowieka do Boga nie jest bowiem powinnością. Bóg po prostu czyni nas przedmiotem swej miłości. Obdarowanie człowieka tą miłością jest łaską. Natura jednak i łaska to nie są dwie różne rzeczywistości. Są to tylko dwa spojrzenia, filozoficzne i teologiczne, na tę samą rzeczywistość, którą jest osoba ludzka.

Kuc w swych ujęciach filozoficznych odróżnia w osobie ludzkiej akt istnienia i egzystencję. Akt istnienia jest ontycznym warunkiem egzystencji, czyli świadomości, kształtowanej przez osobowe relacje z ludźmi i z Bogiem. Rozpoznanie bowiem siebie jako osoby, a więc świadomość, czyli nasza aktualna egzystencja, jest uwarunkowana rozpoznaniem innych osób, czyli ludzi i Boga. Rozpoznanie polega na nawiązaniu do transcendentaliów, to znaczy do jedności, prawdy i dobra osób. Chodzi o to, aby być poznany (prawda) i aby być kochanym (dobro). Poznanie nas i ukochanie przez ludzi stanowi naszą świadomość, naszą egzystencję. Poznanie nas i ukochanie przez Boga

jest naszym aktem istnienia. Istnienie człowieka jest miłością Boga do nas. Bóg kochając nas, czyli udzielając nam istnienia, jest także przyczyną relacji między naszym istnieniem i istotą, stanowiącymi człowieka egzystencjalnego. Osoby ludzkie sprawiają, że gdy jesteśmy przez nich poznani i kochani, także poznajemy i akceptujemy transcendentalia Boskie. Inni ludzie i Bóg, poznając nas i kochając, pozwalają nam uświadomić sobie, że jesteśmy prawdą i dobrem. Interioryzacja osób: ludzi i Boga, nie polega jednak na ich poznaniu. Stanowi trwałą relację egzystencjalną, która jest „zamieszkaniem” w czyjejs miłości. To wzajemne „zamieszkanie” w sobie osób ludzkich wynosi do porządku wspólnoty międzyludzkiej. „Zamieszkanie” w nas Boga wynosi człowieka ponad naturę czyniąc ludzi partnerami miłości Bożej.¹¹

Według Jaworskiego ujmujemy osobę ludzką z zewnątrz, jako „tkwienie w sobie, przynależność do samego siebie, samostanowienie o sobie, bycie dla siebie celem”, oraz od wewnątrz, jako byt konstytuowany i wypełniany przez relację Do Boga. Bóg bowiem jest „bezwarunkowym »Ty« człowieka”, jest racją, „która ustanawia osobę jako taką”. Bóg jest wpisany” w osobę ludzką. Przenikając ją Bóg udziela jej istnienia. Wskazuje na to właśnie istnienie osoby ludzkiej, odnoszące nas do „Boga jako »Ty« człowieka”. Bóg ustanawiając człowieka w istnieniu czyni go jednocześnie osobą. Właśnie w „istotę (człowieka) wpisany jest stosunek do Boskiego »Ty«”. Krótko mówiąc, według Jaworskiego Bóg jest „zasadą bytu osobowego człowieka”.¹²

¹¹ Analizę stanowiska L. Kuca por. w rozdziale pt. *Zagadnienie osoby jako wspólnoty*.

¹² Rozwinięcie ujęć M. Jaworskiego por. w rozdziale pt. *Niedopuszczalne utożsamienie filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby*.

II. CHRZEŚCIJAŃSKA WARTOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Rozdział drukowany w „Collectanea Theologica” 39 (1969) z.2 ss.85-90

Rozważania filozofów i teologów nad zagadnieniem człowieka kierują do problemu chrześcijańskiego spojrzenia na osobę ludzką.

Zauważmy najpierw, że jeżeli zapytamy, dzięki czemu jakiś byt jest osobą, to odpowiedzi musimy szukać na terenie filozofii. Nauka bowiem, która ustala najbardziej pierwotne uwarunkowania lub pierwsze przyczyny czegoś, jest właśnie filozofią. Podejmując temat osoby ludzkiej z konieczności wkraczamy na teren filozofii, ponieważ to zagadnienie nie mieści się w innych naukach. Tylko filozofia swoimi metodami odkrywa pierwsze przyczyny. Osobę ludzką możemy jednak także ocenić z punktu widzenia teologicznego.

Pierwszą więc uwagą wprowadzającą niech będzie stwierdzenie, że należy odróżnić zagadnienia filozoficzne i teologiczne. Inaczej i co innego o osobie ludzkiej mówi filozofia, a co innego ustala teologia. Pamiętajmy, że filozofia jest nauką, w której człowiek swym własnym wysiłkiem poznawczym odkrywa czynniki stanowiące osobę. Teologia jest nauką, która tłumaczy te same tematy objawioną informacją Boga i tłumaczy objawioną prawdę o wewnętrznym życiu Boga, czego własnym umysłem nie potrafimy odkryć. Uprawiając wiedzę o osobie ludzkiej nie możemy tych porządków pomieszać, nie możemy pomieszać filozofii z teologią. Należy jednak z kolei pamiętać, że w realnej osobie ludzkiej te dwa porządki przenikają się, występują razem. A mówiąc dokładniej, wzajemnie przenika się rzeczywistość naturalna, poznawana refleksją, wysiłkiem rozumu ludzkiego, i rzeczywistość nadnaturalna znana nam z Objawienia, czyli z udzielonej nam informacji Boskiej.

Wchodzimy już na teren drugiej uwagi wprowadzającej, mianowicie uświadomienia sobie różnicy między porządkiem naturalnym i nadnaturalnym.

Poszukując wysiłkiem własnego rozumu przyczyn wyznaczających osobę ludzką jesteśmy w porządku naturalnym. A nawet szerzej rzecz biorąc, gdy ustalimy, że przyczyną pierwszą istnienia czegokolwiek, a więc i osoby ludzkiej, jest Bóg, jeszcze

jestemy w porządku naturalnym. I Bóg działa w tym porządku jako przyczyna sprawcza istnienia. Istnienie, a inaczej mówiąc czynnik urealnijający byt, musi mieć przyczynę, która jest samym istnieniem. Pomijając uzasadnienie tej tezy, tylko przytaczam ją z metafizyki: ponieważ istnieć znaczy nie być nicością, przeciwstawić się nicości, tylko samoistne istnienie może udzielić istnienia, czyli sprawić, że coś nie jest nicością, że jest czymś realnym, istniejącym. Pomijając więc dowód, że Bóg istnieje, stwierdzamy już tylko, że Bóg działa w świecie jako przyczyna sprawiająca istnienie i podtrzymująca byty w tym istnieniu. I to jest jeszcze porządek naturalny. Nie chodzi tu o tłumaczenie zjawisk przyrodniczych tak zwanymi siłami metafizycznymi. Zjawiska przyrodnicze tłumaczy się innymi zjawiskami przyrodniczymi. Chodzi o znalezienie racji tłumaczącej ten pierwotny fakt, którym jest istnienie. Ten fakt jest realny, a więc także przyczyna istnienia jest realna, istnieje.

I te istniejące byty mogą dopiero wejść w nadprzyrodzone relacje z Bogiem. Nie wszystkie jednak, lecz tylko byty osobowe. Porządek nadnaturalny czy nadprzyrodzony polega na osobowej obecności Boga w człowieku, obecności, którą nazywamy przyjaźnią, łaską, współudziałem w wewnętrznym życiu Boga.

Krótko mówiąc: porządek naturalny jest porządkiem przyczynowania w istnieniu i w tym, czym jest dany byt. Porządek nadnaturalny jest porządkiem przyczynowania łaski czyli powodowaniem osobowej obecności w nas Boga.

Powtórzmy, że filozofia polega na badaniu, dlaczego i jak istnieje. Teologia jest tłumaczeniem w oparciu o Objawienie, na czym polega i jak realizuje się obecność Boga w człowieku i świecie, obecność zbawiająca, czyli wprowadzająca w wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

Co wiemy o osobie ludzkiej dzięki filozofii i co wiemy dzięki Objawieniu?

Zapytajmy najpierw, kim jest człowiek z punktu widzenia filozoficznej wiedzy ludzkiej. Po analizach filozoficznych odpowiadamy: człowiek jest osobą. Czym jest osoba? Osoba jest samodzielny w istnieniu bytem rozumny. Inaczej mówiąc: aby coś było osobą, musi samodzielnie istnieć jako byt i ujawniać działanie rozumne. Dwoma więc warunkami sprawiającymi, że coś jest osobą, są: samodzielność istnienia danego bytu i jego rozumność.

Filozofia tylko pozornie mówi nam niewiele o rzeczywistości. Stwierdza jednak fakty ogromnej wagi. Wykrywa czynniki, bez których nie ma osoby: samodzielne istnienie bytu i rozumność. Jeżeli jakiś byt nie istnieje samodzielnie, np. kolor oczu, nie może być osobą. Jeżeli istnieje samodzielnie, np. drzewo, zwierzę, a nie ujawnia rozumności, nie jest osobą. Te stwierdzenia są tak dzisiaj zrozumiałe, że aż dziwią oczywistością. Historycy filozofii wiedzą jednak, ile trudu w dziejach kosztowało sprecyzowanie tych spraw.

Istnienie samodzielne i rozumność domagają się z kolei wyjaśnienia i uzasadnień swoich przyczyn. Te problemy jednak pominiemy. Podejmiemy tylko drobną sprawę rozumnego działania człowieka. Posługując się rozumem osoba ludzka usprawnia się w tym działaniu. Po prostu nabywa wiedzy, a operując wiedzą, badając zależności przyczynowe, uzyskuje teoretyczną mądrość, inaczej mówiąc, rozumienie spraw i ludzi, sens swego bytowania. Otóż wiedza i mądrość są naturalnymi, wypracowanymi przez nas sprawnościami w działaniu teoretycznym. Gdy tę wiedzę i mądrość stosujemy w praktyce, stajemy się roztropni i umiemy posługiwać się odkrytymi prawami postępowania i wytwarzania. Także akty woli w sobie właściwym działaniu stają się roztropne, sprawiedliwe, umiarkowane, prawe. W tym kontekście usprawnień umiemy właściwie odczytać człowieka, cenić go, akceptować, darzyć życzliwością, przyjaźnią. Tę sumę reakowań na człowieka: życzliwość, dobroć, przyjaźń, wyrozumiałość, spokój, troskliwość, serdeczność, cierpliwość, nazywamy miłością. Wykwitem więc dobrze usprawnionego intelektu i wychowanej woli jest miłość, ofiarowany człowiekowi dar akceptacji, uznania i troski o jego dobro. Tak pojęta miłość jest własnością wyłącznie osób i kieruje się w sensie właściwym tylko do osób ludzkich.

W tym miejscu jesteśmy blisko teologii. Zapytajmy więc, co Bóg objawił o człowieku? Co wiemy od Boga o osobie ludzkiej? „Tak Bóg ukochał świat, że Syna swego dał nam.”

Znaczy to poza prawdą o Wcieleniu, że Bóg zapragnął nawiązać zerwany kiedyś przez grzech pierwotny kontakt osobowy z człowiekiem. Tragedia grzechu pierwotnego, w moim rozumieniu, polegała bowiem na rezygnacji człowieka z osobistych i osobowych kontaktów z Bogiem. Polegała więc na rezygnacji z porządku nadprzyrodzonego na zadowoleniu człowieka z doskonałości naturalnej. Wiemy już, że

poza porządkiem przyczynowania istnienia Bóg jest przyczyną swojej osobowej obecności w duszy człowieka. Mówimy w terminologii teologicznej, że Bóg jest przyczyną łaski. A łaska - powtórzmy - to obecność w nas Boga, obecność nadprzyrodzona, czyli zbawiająca, zaprzyjaźniająca. To nie jest obecność metafizyczna przyczynująca istnienie. Jest to obecność obdarowująca osobistym życiem Boga. Bóg przychodząc do nas tym samym obdarowuje nas miłością. Czyjaś przy nas bezinteresowna obecność jest przecież znakiem miłości. Bóg proponuje przyjaźń. Przyjęcie tego zaproszenia, a więc zareagowanie miłością na miłość Boga, jest istotą nadprzyrodzonego życia religijnego. Cała trudność chrześcijaństwa wywołana jest tym, że ma nas wiązać z Bogiem relacja miłości. Boga, o którym często tak mało wiemy, którego obecności nie odczuwamy, którego nie widzimy, mamy kochać.

I Bóg ujawnił nam, czyli objawił, cały mechanizm powstawania i wzrastania tych powiązań. Gdy szczerze poszukujemy prawdy, już jesteśmy w kręgu Boga, ponieważ akceptacja prawdy, wyrażona w jej poszukiwaniu, jest przecież miłością. Miłość ze swej istoty kieruje nas do osoby ludzkiej i jednocześnie przywołuje Boga. I Bóg w tę naszą własną, naturalną miłość wszczepia stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną. Dopiero przy pomocy tej miłości dosiegamy Boga.

A więc oprócz całej naturalnej struktury jest w osobie ludzkiej, według Objawienia, organizm nadprzyrodzony, wbudowany w nasze naturalne sprawności. Do wnętrza duszy ludzkiej w nadprzyrodzony sposób przychodzi Bóg i w naszą i naturalną zdolność zaufania komuś wszczepia nadprzyrodzoną, czyli specjalnie dla nas stworzoną wiarę. W naszą zdolność tęsknoty wlewa nadprzyrodzoną nadzieję.

W naszą miłość ludzką wbudowuje osobną, stworzoną dla nas miłość nadprzyrodzoną. I w tym sensie mówimy, że miłość bliźniego, a więc miłość do człowieka, jest znakiem miłości do Boga. Jeżeli nie ma w nas miłości do człowieka, to nie ma terenu, na który Bóg mógłby wprowadzić nadprzyrodzoną miłość. Tę otrzymaną miłość aktem własnej decyzji kierujemy do Boga. Nadprzyrodzona miłość przenika naszą miłość przyrodzoną i w sposób szlachetniejszy kochamy człowieka jednocześnie ogarniając Boga. Teologia mówi tu więc o sprawnościach wszczepionych („wlanych”), czyli udzielonych przez Boga.

Oprócz tych sprawności kierowania się do Boga udzieloną nam wiarą, nadzieją, miłością, są w nas umiejętności przyjmowania obecności Bożej. Te umiejętności nazywane są w Ewangelii darami Ducha Świętego. Sprawności wszczepione, a więc np. nadprzyrodzona wiara, nadzieja, miłość, pozwalają nam skierować się do Boga, dary zaś Ducha Świętego pomagają nam odbierać obecność i życzenia Boga. A rozwijane w nas przez Boga owocują w ten sposób, że umacnia się w nas pokój, szacunek do ludzi, życzliwość, troska i natychmiastowe niesienie pomocy, nazywane miłosierdziem, przetrwanie cierpienia, szlachetność. Te owoce darów nazywa Ewangelia błogosławieństwami. Bez tego nadprzyrodzonego organizmu nie jest możliwe zbawienie człowieka, czyli nieustanne trwanie w nas obecności Bożej. Jeżeli bowiem nie kontaktujemy się z Bogiem, to nie ma tego kontaktu. I grzech sprowadza się właśnie do rezygnacji z osobistych powiązań z Bogiem.

Zestawmy te myśli: w naturalną strukturę osoby ludzkiej Bóg wbudowuje organizm nadprzyrodzony, na który składają się: łaska, czyli obecność w nas Boga, sprawności wszczepione, czyli nadprzyrodzona wiara, nadzieja, miłość, i dary Ducha Świętego, owocujące tym, co Ewangelia nazywa błogosławieństwami.

Pomyślmy, jak wielką wartość dla Boga przedstawia człowiek, skoro Bóg tak zabiega o trwałość kontaktów z sobą. Udziela nam tego wszystkiego, co pozwala ten kontakt nawiązać i utrzymać. Bóg jest tak doskonały, że wystarczy sam sobie, a jeżeli troszczy się o przyjaźń z nami, to tylko dla naszego dobra, a więc z motywu bezinteresownej miłości. Jakże więc straszliwy jest egoizm, czyli nasze skierowanie się ku sobie z pominięciem ludzi i Boga! Jest przecież tylko pozorną obroną siebie, jest niszczeniem siebie, niszczeniem perspektywy udziału w wewnętrznym życiu Boga. Bóg tak ceni człowieka, że otwiera mu wszystkie możliwości trwałego szczęścia, swej obecności, swej przyjaźni. Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej sprowadza się do szansy, którą jest nieutralna, wzajemna miłość osoby człowieka i osób Trójcy Świętej. Ta szansa jest realna, ponieważ Bóg jest także osobowy. Z filozofii wiemy, że Bóg jako przyczyna istnienia, jest samym istnieniem. Skoro jest samoistnym istnieniem, a to znaczy, że jest pełnią wszystkiego, jest samoistnym istnieniem rozumnym. Jest więc osobowy. Bóg jest jednością, lecz skoro jest rozumny, myśli. W Bogu wszystko jest Bogiem. Myśl Boża jest także Bogiem w Bogu. Jest osobną osobą, którą jako swą

myśl rodzi Ojciec. Jest Synem Bożym. Ojciec akceptuje swoją myśl. Ten akt jest także Bogiem. I Syn akceptuje Ojca. Te akty akceptacji to Duch Święty, który pochodzi od Ojca i Syna. To są w jednym Bogu trzy osoby powiązane miłością. I do tej miłości Bóg dopuszcza człowieka na prawach dziecka, które bierze udział w rodzinnym życiu Trójcy Świętej.

Zestawiając główne ujęcia podkreślmy następujące myśli:

Z punktu widzenia filozoficznego wartością samą dla siebie jest rozumność osoby, a więc szansa poznawania, uzyskania wiedzy, mądrości, roztropnego działania. Ta szansa wypełnia się, gdy istniejemy. Istnienie jest pierwszym warunkiem wszystkich naszych perspektyw i warunkiem przeżycia miłości tak wzbogacającej, tak szczęśliwie kontaktującej nas aż z Bogiem, z kimś życzliwym, troskliwym, z pełnią dobroci, mocy, wiedzy, miłości. I te wszystkie szanse są przed nami.

Z punktu widzenia teologicznego, czy wprost religijnego, u wartości osoby ludzkiej świadczy to, że Bóg z bezinteresownej życzliwości pragnie udziału człowieka w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, pragnie dać naszej miłości największą szansę, mianowicie nieskończoną jej trwałość. Radość kochania przez wieczność. Rozumieją to ci, którzy Kochają, którzy tęsknią, którzy płaczą i wyglądają osoby ukochanej.

Troszcząc się o nas, Bóg w nasze naturalne sprawności wszczepia stworzone dla nas analogiczne, nadprzyrodzone usprawnienia, którymi posługując się dosiegamy Boga. Na-naturalne sprawności i nasza naturalna miłość kieruje u; do tego świata i do człowieka. Człowiek jest ostatecznym krańcem naszej miłości naturalnej. I w tę miłość Bóg wszczepia miłość nadprzyrodzoną. Tą miłością, naszą własną, lecz nadprzyrodzoną, czyli zdolną dosięgać Boga, kierujemy się do Trójcy Osób Boskich.

Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej sprowadza się więc do tego, że dzięki miłości, która uszlachetnia, jesteśmy w stanie przebywać z Chrystusem w Bogu.

III. PROBLEM TEORII OSOBY

Rozdział drukowany w „*Studia Philosophiae Christianae*” 7 (1971) z. 2, ss. 47-67

1. Wprowadzenie

W uprawianej dziś antropologii filozoficznej i antropologii teologicznej - powtórzmy - centralnym zagadnieniem staje się teoria osoby. Celem rozdziału nie jest zaprezentowanie tej teorii ani jej powiązań z antropologią filozoficzną czy teologiczną, lecz uświadomienie sobie, że funkcjonujące na terenie teorii osoby przynajmniej dwie podstawowe tendencje filozoficzne muszą powodować trudności, które wynikają z łączenia w tej samej teorii dwu różnych rozwiązań. Tendencja arystotelesowska, wyznaczająca uprawianą dziś teorię osoby w wersji Boecjusza i Tomasza z Akwinu, często wiązana z tendencją platońską, której ślady są dość wyraźne w antropologii teologicznej K. Rahnera, opierającego swoje analizy - jak twierdzi - na ujęciach Tomasza z Akwinu, dają w wyniku ciekawe rozwiązania, lecz nie uwalniające nas od niepokoju, że zostały przekroczone granice odrębnych obszarów metodologicznych, a niekiedy nawet odrębnych obszarów ontycznych. Wynikające z tego trudności kwestionują jednolitość teorii osoby i ontyczną strukturę osoby. Występowanie tych trudności czyni teorię osoby właśnie problemem.

Stwierdzenie arystotelesowskiej lub platońskiej tendencji w przeprowadzonych analizach nie stanowi oceny lub dyskwalifikacji, lecz tylko uświadomienie sobie faktycznego stanu teorii, w której przenikająca się tendencja arystotelesowska z tendencją platońską dają w wyniku dwie różne teorie osoby: substancjalistyczną i relacjonistyczną. Wersja Boecjusza i Tomasza z Akwinu oraz wersja M. A. Krapca i K. Rahnera zilustrują te teorie i pozwolą uświadomić sobie trudności, które teorię osoby czynią problemem.

2. Substancjalistyczna teoria osoby

Filozoficzną tendencję arystotelesowską - jak wiemy - rozpoznajemy w stwierdzeniu, że byt zawiera w sobie to, co go stanowi. Jeżeli jest osobą, na jego

ontycznym obszarze musi znajdować się czynnik, który sprawia, że dana substancja jednostkowa jest właśnie osobą.

W filozofiach budowanych na arystotelizmie przez substancję rozumie się byt samodzielnie istniejący, o względnej, czyli nieabsolutnej, samowystarczalności ontycznej. Samowystarczalność bytu, będącego osobą, pozwala budowaną w tej tendencji teorię osoby nazywać teorią substancjalistyczną.

W obrębie arystotelizmu podstawowe są dwie teorie osoby, sformułowane w związku z dwiema różnymi teoriami bytu: teoria boecjańska i teoria tomistyczna.

A. *Ujęcie Boecjusza*

Pomijając całą erudycyjną stronę zagadnienia zaakcentujmy tylko, że według Boecjusza dana substancja jednostkowa wtedy stanowi osobę, gdy w obrębie tego, czym jest, zawiera rozumność. Wyraża to Boecjusz w definicji osoby: „osobą jest jednostkowa substancja o naturze rozumnej”.¹³

Analizując to rozumienie osoby dochodzimy do wniosku, że wiąże się ono z esencjalistyczną teorią bytu. Byt jest tu rozumiany jako zespół ukwalifikowań treściowych, których posiadanie wystarcza, aby być danym bytem. Esencjalistyczną teorią lub esencjalistyczną analizą polegają bowiem na tym, że opisuje się byt biorąc pod uwagę tylko stanowiące go treści. Esencjalizm wobec tego polega na przypisaniu czemuś realnego bytowania bez aktu istnienia. Aby więc być osobą, trzeba posiadać rozumność. Aby być substancją, trzeba stanowić ontyczną strukturę formy i materii. Posiadanie tych zespołów treściowych (rozumności, formy, materii) wystarcza, aby być samodzielnym, jednostkowym bytem osobowym.

B. *Ujęcie Tomasza z Akwinu*

Tomasz z Akwinu nawiązuje do arystotelesowskiej teorii substancji i do boecjańskiej teorii osoby. Obie jednak teorie zasadniczo zmienia.

¹³ "Persona est naturae rationalis individua substantia." Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, PL, t. 64, koi. 1343 C.

Rozważając substancję jako jedną z kategorii bytu dochodzi do wniosku, że każdy byt przygodny wtedy jest treściowym zespołem formy i materii, gdy istnieje. Istnienie więc jest aktem zapoczątkowującym byt. W tym bycie forma i materia, jako istota, stanowią możliwość wobec aktu istnienia, to znaczy czynnik ontyczny, który przenikając akt istnienia uniedoskonala go odbierając mu z racji złożenia z nim absolutność. Byt zapoczątkowany tym aktem istnienia jest właśnie przygodny i należy do danej kategorii. Wyznacza ją w obrębie istoty suma stanowiących, np. człowieka, zrealizowań, nazywanych formą, która jest w obrębie treści aktem, uniedoskonaloną materią, czyli możliwością. W tak ukonstytuowanym bycie, który jest substancją, występują więc dwa akty: istnienie w porządku bytu i forma w porządku istoty; oraz występują dwa rodzaje możliwości: istota jako czynnik uniedoskonalający istnienie i materia uniedoskonalająca formę.

Rozważając z kolei w ramach swej teorii bytu boecjańska koncepcję osoby Tomasz z Akwinu doda, że osobę stanowi akt istnienia urealnijający rozumną formę substancji jednostkowej. Rozumność w ujęciu Tomasza nie jest więc wystarczającą ontyczną racją osoby. Jest treściowym czynnikiem istoty duszy ludzkiej. Ostateczną lub pierwszą znajdującą się w obrębie człowieka racją ontyczną osoby ludzkiej jest akt istnienia właśnie urealnijający ten zespół treściowy, w którym występuje forma rozumna.¹⁴

Teoria, w której analizując byt nie pomija się aktu istnienia, jest egzystencjalną teorią bytu lub egzystencjalną analizą. Operując tą analizą Tomasz z Akwinu zachowuje substancjalistyczną teorię osoby, czerpiącą i z Arystotelesa, i z Boecjusza. Przyjmuje bowiem, że w obrębie danego bytu zawiera się to, czym byt jest. W innym niż Boecjusz czynniku widzi ontyczną rację osoby przyjmując, że akt istnienia jest warunkiem realności treści. Takie stanowisko jest ujęciem egzystencjalnym i polega na przypisaniu realnego bytowania czemuś tylko wtedy, gdy daną treść zapoczątkowuje akt istnienia.

¹⁴ “Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis.” Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, III, q 19, a 1, ad 4.

3. Relacjonistyczna teoria osoby

Podkreślmy tym razem ten akcent, że według ujęcia relacjonistycznego osobę może stanowić tylko zespół relacji wiążących danego człowieka z ludźmi, do których człowiek kieruje akty intelektualnego poznania i wyboru, dokonanego w warunkach wolności. Jest to więc teoria relacyjnej struktury osoby. Tej osoby nie stanowi w tym wypadku urealniona istnieniem rozumna w swej formie substancja jednostkowa (por. Tomasz z Akwinu) lub rozumna w swej naturze substancja jednostkowa (por. Boecjusz), lecz stanowi ją zapodmiotowany w rozumności i wolności jednostek ludzkich zespół relacji, które wiążą transcendentalną prawdziwość i transcendentalne dobro poszczególnych ludzi w relacyjną całość, powodującą wzajemne otwarcie się ku sobie ludzi, otwarcie i właśnie powiązanie w darowaniu i odbiorze transcendentalnych własności. To więc, czym jest osoba, częściowo znajduje się w niej i częściowo poza nią. Znajduje się w niej, jako rozumnej substancji jednostkowej. Jej transcendentalna prawdziwość i transcendentalne dobro, które, będąc własnościami bytu ze względu na inny poznający i wybierający byt, bez tej relacji do innego bytu rozumnego i obdarzonego wolnością nie mogą realnie istnieć. Poza danym bytem rozumnym znajduje się kres relacji, drugi byt rozumny, którego transcendentalia bytują zależnie od moich aktów intelektualnego poznania i wolnych wyborów. Rozumność, charakteryzująca człowieka, jest treściowym czynnikiem substancjalnym. Osobę stanowią istniejące relacje międzyludzkie i tylko te, które są powiązaniem ludzi w ich transcendentaliach.

Należy dodać, że tak rozumiem lub konstruję w filozoficzną teorię osoby ujęcia głównie K. Rahnera i M. A. Krapca, mobilizowany - pełnymi naukowo twórczych w tym zakresie stwierdzeń - publikacjami L. Kuca i A. Zuberbiera. Ujęcia tych wszystkich autorów dopuszczają jednak kilka rozumień relacyjnej struktury osoby.

- 1) Osoba jest zespołem wszystkich międzyludzkich relacji i tylko relacji.
- 2) Osoba jest zespołem tylko tych relacji, które są zapodmiotowane w prawdziwości i dobru, czyli w transcendentaliach rozumnej substancji jednostkowej.

- 3) Osoba jest zespołem relacji, zapodmiotowanych w transcendentaliach, łącznie z podmiotem relacji. Stanowi więc ją jako ontyczną całość rozumna substancja jednostkowa i zespół relacji otwierających ją na drugą osobę.
- 4) Osoba jest zespołem relacji, zapodmiotowanych w transcendentaliach, łącznie z podmiotem i kresem relacji. Stanowi więc ją zespół relacji i obie rozumne substancje jednostkowe, otwarte na siebie dzięki powiązaniom poprzez relacje.
- 5) Osobę stanowi rozumna substancja jednostkowa, którą nieabsolutność, a więc możliwościowa budowa (ukonstytuowanie z aktu i możliwości), otwiera na przyjmowanie działań. Relacje z drugą rozumną substancją jednostkową nie stanowią ontycznej struktury substancjalnej, lecz tylko przypadłościowy, a więc nie zawsze konieczny zespół działań. Nie wchodzi w strukturę osoby, lecz są tylko jej działaniem, ujawniającym prawdziwość i dobro oraz odbierającym byt w tych transcendentaliach, co w przypadłościowym porządku wzbogaca i doskonali osobę. (Jest to niewątpliwie substancjalistyczna teoria osoby, połączona z teorią relacjonistyczną, interpretowaną w tym sensie, że relacje, zapodmiotowane w transcendentaliach, są konieczne dla bycia osobą, mimo że pozostają przypadłościami. W ściśle relacjonistycznej teorii osoby relacje międzyosobowe stanowią strukturę substancjalną czyli samodzielna).

Relacjonistyczna teoria osoby nie występuje faktycznie w tak przejrzystych, wyprecyzowanych wersjach. W tekstach stoików, Bonawentury, Bubera, Teilharda de Chardin, Marcela, Rahnera, jest pomieszana z teorią człowieka, łączy arystotelesowską i platońską teorię bytu, nie jest wolna od utożsamienia bytowania i poznawania.

Interesującą wersją jakiejś odmiany relacjonistycznej teorii osoby jest ujęcie M. A. Krapca, który wbudowuje w tę teorię tezy teorii substancjalistycznej. Czysto relacjonistyczną teorię stanowi ujęcie K. Rahnera. Po przypomnieniu ujęć Boecjusza i Tomasza z Akwinu przyjrzymy się tym dwu dzisiaj typowym i odmiennym ujęciom, których autorzy, formułując swoją teorię, powołują się na Tomasza z Akwinu, a tym samym na całą tradycję zagadnienia, które modyfikują.

A. *Relacyjna struktura osoby w ujęciu M. A. Krapca*

a. **Osoba ludzka**

W artykule *Religia i nauka* M. A. Krapiec stwierdza najpierw, że w życiu ludzkim „zachodzą relacje jednej osoby do drugiej”¹⁵. Dana osoba ludzka analizując swe życie osobowe, przejawiające się „w aktach naszego poznania i miłości”, dostrzega w podstawowej swej strukturze bytowej „przyporządkowanie ku drugiej osobie”. M. A. Krapiec stwierdzając to przyporządkowanie odkryte w osobie użył wyrażenia: „w rdzeniu naszej osobowości”. Opierając się na treści jego wypowiedzi zakładamy jednak, że termin „osobowość” jest tu zamienny z terminem „osoba”. W fakcie świadomości siebie odkrywamy, że jesteśmy „bytem-dla-siebie”, lecz tylko o tyle, o ile jednocześnie jesteśmy „bytem-dla-drugiego”. M. A. Krapiec dodaje, że jest w nas „zaklęta” relacja „dla”¹⁶. Poznajemy ją w tym, że do świadomości siebie i do wzbogacenia swego osobowego życia wewnętrznego dochodzimy dzięki otaczającym nas bytom. Nie mamy przecież właściwej duchom czystym intuicji siebie. Poznajemy siebie dzięki pomocy kogoś drugiego, podobnie jak dzięki tej pomocy poznajemy świat zewnętrzny. A nawet gdy sami poznajemy rzeczy, to poznajemy je „na sposób dictio”, czyli mówienia sobie o czymś. Pośrednikiem między nami i światem zewnętrznym, nawet gdyby nie było osób drugich, jesteśmy „my sami jako mówiący” sobie o czymś. W każdym więc wypadku, gdy ktoś nas informuje lub gdy sami poznajemy, jesteśmy „psychicznie jakby konstruowani przez drugą osobę. Jesteśmy otwarci »dla« osoby drugiej i o tyle jesteśmy sobą i »bytem-dla-siebie«, o ile jesteśmy z bytu drugiego i przez byt drugi»¹⁷

Naszą „bytowość-dla-drugiego” odkrywamy pełniej w wolnych, czyli „czysto osobowych” aktach naszej świadomości. Są to działania intelektualno-poznawcze i działania wolitywne, w których poznana i wybraną treść bytu poznajemy i wybieramy „dla” drugiej osoby. Najpełniej ilustrują to akty miłości, które „są uwieńczeniem życia wewnątrzno-osobowego, bo suponują akty poznawcze (zmysłowo-intelektualne)”, i są aktami w pełni osobowymi, ponieważ „ogarniają całość przeżyć osobowych”. Akty

¹⁵ M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, s. 863.

¹⁶ Powyższe przytoczenia są wzięte ze s. 864 cytowanego artykułu.

¹⁷ Tamże, s. 865.

zawsze są przejawem możliwościowego charakteru osoby ludzkiej i z tej racji są przyporządkowane drugiej osobie, „drugiemu TY, które jest przedmiotem miłości”, oraz domagają się dopełnienia, czyli realnego uzasadnienia i wytłumaczenia siebie, jako osobowych przeżyć. M. A. Krąpiec dodaje, że szczególnym wypadkiem i potwierdzeniem tego otwarcia się osoby ku osobie drugiej jest „seksualna struktura człowieka”, niezrozumiała „bez wewnętrznego odniesienia do osoby drugiej”¹⁸.

Przedstawiając tę teorię osoby ludzkiej M. A. Krąpiec nie podkreśla problemu ontycznej struktury osoby. Do zinterpretowania jego teorii jako zagadnienia relacyjnej struktury osoby upoważniają takie wyrażenia, jak „w rdzeniu naszej osobowości”, „przyporządkowanie ku drugiej osobie”, „zakłeta w naszej osobowości relacja »dla«”¹⁹, „cała struktura osobowości potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez osobę drugą”²⁰. Na taką interpretację nie pozwala wyrażenie: „jesteśmy zatem psychicznie jakby konstruowani przez drugą osobę... otwarci »dla« osoby drugiej”²¹.

Rozważając zagadnienie struktury osoby w książce *Metafizyka*, wydanej o rok wcześniej niż artykuł *Religia i nauka*, M. A. Krąpiec zamiennie używa terminu „osobowość” i „osoba”²² i dochodzi do wniosku, że zagadnienie osoby można rozwiązać tylko na terenie danego systemu filozoficznego. Przyjmuje rozwiązanie Tomasza z Akwinu i stwierdza, że „tylko istnienie może konstytuować osobowość natury rozumnej... Ten (bowiem) element bytowy konstytuuje osobowość natury rozumnej, który zarazem konstytuuje i samą realną bytowość”²³.

¹⁸ Tamże, s. 866.

¹⁹ Tamże, s. 864.

²⁰ Tamże, s. 866.

²¹ Tamże, s. 865.

²² Por. „W tradycji Zachodu szczególny akcent położono na koncepcję osobowości. Osoba jest pełną, samoistną substancją (naturą) rozumną... Osobowość więc zawsze była pojęta jako konkretna, ale zarazem doskonała (której nic w porządku bytowości rozumnej nie brakuje) substancja. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Pallottinum, Poznań 1966, ss. 327-328.

²³ Tamże, s. 331.

b. Bóg osobowy

Według M. A. Krapca osoba ludzka „przeżywając swoją przygodność, szczególnie w momentach krytycznych... skierowuje się ku... Komuś, z kim rozmawia, prowadzi dialog... modlitewny”²⁴. I w ogóle przeżywając swoją osobowość jako „byt-dla-drugiego” dochodzimy do wniosku, że „choć osoba druga jest dla nas więcej warta niż cały świat (w drugiej osobie cały świat ożywia się, żyje i staje przed nami jako nam współmierne życie), to jednak jest to również osoba przygodna, nie mogąca wypełnić całkowicie naszego wnętrza i dlatego jesteśmy całym sobą skierowani i przyporządkowani Drugiemu Ty Transcendentnemu, Bogu jako Osobie, która to osobowość jako Absolut jest władna całkowicie zaktualizować i wypełnić tę wewnętrzną pojemność, która jest dla innej żywej osoby”²⁵.

Z analizy osoby, stanowiącej byt zbudowany z aktu i możliwości, M. A. Krapiec dochodzi więc do swoistego wykrycia i do dowodu istnienia Boga, który jest podstawowym, realnym uzasadnieniem i wytłumaczeniem osobowego życia człowieka.

M. A. Krapiec tłumaczył²⁶, że „zachodniochrześcijańska tradycja teologiczna pojęła także Osobowość Boską, jako w pełni i bez reszty »byt-dla-osoby-drugiej« czyli jako samoistną relację. I przeniknięcie się relacji Samoistnych Trojga Osób jest jedynym Bogiem religii, Bogiem Żywym, który będąc jedynym Bogiem nie jest Kimś samotnym”.

„W religii chrześcijańskiej jest przedstawiona człowiekowi jako osobie perspektywa wejścia bez reszty w orbitę w pełni osobowego życia Boskich Osób, gdzie ma się nieskończenie realizować »bytowość-dla-siebie« przez związanie jej ostatecznie z pełnią »Bytowania-dla-Drugiego« Osób Boskich.”

M. A. Krapiec wyjaśnia dalej, że osoby ludzkie uzasadniają nasze otwarte ku nim życie i jednocześnie pełniej i dalej otwierają je wobec Boga. Sprawdzianem zresztą naszych relacji z Bogiem są nasze powiązania z ludźmi, które są wtedy poprawne, gdy nie zamykają nas, lecz otwierają dla Boga, ostatecznie wypełniającego i ogarniającego

²⁴ M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, s. 864.

²⁵ Tamże, s. 866.

²⁶ Tamże, s. 867.

„osobową pojemność człowieka”. To ostateczne wypełnienie nie wyklucza i nie ogranicza uzasadnienia i wypełnienia „życia jednej osoby ludzkiej przez drugą, kochaną”.

B. Relacyjna struktura osoby w ujęciu K. Rahnera

Według K. Rahnera człowiek rozpoznaje siebie jako byt duchowy, którego niedoskonałe istnienie jest otwarte na istnienie doskonałe, uzasadniające ontyczną budowę i historię człowieka. Jako istniejący byt duchowy człowiek jest uzasadniany absolutnym istnieniem duchowym, z którym wiąże go słowo. Bóg mówi, a człowiek odbiera słowo. Jest „słuchaczem słowa”²⁷. Ta relacja słuchania, zakładająca rozumienie i rozumność człowieka, zakłada również rozumność, a więc osobowość Boga. Uzasadniająca człowieka w jego istnieniu osoba istniejącego Boga jest koniecznym warunkiem, dzięki któremu człowiek jest osobą. Konstytuuje tę osobę słuchanie słowa. Rahner powie nawet, że istotą człowieka jest poznanie, rozumiane tu jako odbiór Objawienia²⁸. W tym ujęciu utożsamiają się Rahnerowi filozoficzna i teologiczna

²⁷ „Hoerer des Wortes“. Teza ta w tym sformułowaniu stanowi także tytuł podstawowego dzieła K. Rahnera, wydanego w Munchen w r. 1941. Korzystam tu z opracowanego przez J. B. Metz'a wydania w Munchen w r. 1963.

²⁸ Por. „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis... Das Wesen des Menschen aber ist absolute Offenheit für Sein... oder... der Mensch ist Geist.“ K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, München 1963, s. 55. „Sein und Erkennen bilden eine ursprüngliche Einheit, das heißt, zum Wesen des Seins der Seienden gehört die erkennende Bezogenheit auf sich selbst; und umgekehrt: Das Erkennen, das zur Wesensverfassung des Seins gehört, ist das Bei - sich - sein des Seins selbst.“ Tamże, s. 57. „Sein und Erkennen sind so auch für Thomas unius generis... in einer ursprünglicher Einheit. Sein ist an sich Erkennen, und Erkennen ist das mit der Verfassung des Seins notwendig mitgesetzte Bei - sich - sein des Seins eines Seienden seine In - sich - Beflektiertheit, seine »Subjektivität.«“ Tamże, s. 59. „Der Mensch ist Geist, das heißt, er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstre-cken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott.“ Tamże, s. 86. „Der Mensch jenes Seiende sei, das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht... Er hört dann diese Botschaft des freien Gottes.“ Tamże, s. 133. „Ist der Mensch in seinem Wesen wirklich jenes Seiende, das aus der Mitte seines Wesen heraus für eine mögliche Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte durch das Wort hörig ist. Nur wer so hört, und soweit er so hört, ist das, was er eigentlich zu sein hat: Mensch.“ Tamże, s. 199. „Personlicher, endlicher und geschichtlicher Geist vor dem persönlichen unendlichen freien Gott mit dem er wenigstens

antropologia. Człowieka nie można pomyśleć bez relacji z Bogiem, a Boga jako objawiającego swoje słowa nie można pomyśleć bez człowieka. Ostatecznie biorąc, człowieka stanowi jego relacja słuchania słów Boga.

Akcentując w tym ujęciu inne momenty niż w rozdziale pierwszym zauważmy tylko tyle, że poza utożsamieniem antropologii filozoficznej i teologicznej utożsamia się Rahnerowi teoria człowieka i teoria osoby. Jest to w każdym razie relacjonistyczna teoria, w której człowieka lub osobę stanowi relacja do Boga. To utożsamienie głównie filozofii i teologii domaga się wyjaśnień. I całe piękno tekstów Rahnera nie usprawiedliwi tego właśnie utożsamienia filozofii i teologii.

4. Platonizm jako intuicja teologii

Filozoficzną tendencję platońską rozpoznajemy w stwierdzeniu, że to, czym jest dany byt, znajduje się poza nim.

Platon wyróżnił prawdziwie bytujące idee i nieprawdziwie bytujące ich odbitki. Dostępny nam w zmysłowym poznaniu świat jest zespołem odbitek, pojmowanych dosłownie tak, jak odbicie w lustrze realnego człowieka. Odbitka więc jest cieniem prawdziwie bytującego człowieka. Przebywający na tym świecie człowiek prawdziwie więc i na serio bytuje w porządku idei. To, czym tu jest, znajduje się poza nim. Człowiek z tego świata dosłownie partycypuje w świecie idei. Całe jego odbitkowe bytowanie jest uzasadnione i wyznaczone prawdziwym bytowaniem idei.

Substancjalne bytowanie człowieka znika więc w platonizmie na rzecz bytowania relacyjnego. Osobę ludzką na tej ziemi stanowi jej odniesienie do idei. Można więc przypuszczać, że relacjonistyczna teoria osoby jest budowana na gruncie platońskiej wizji bytu.

Problemem staje się tu prawdziwość arystotelesowskiej lub platońskiej teorii osoby. Chodzi o to, czy dany byt jest wtedy bytem, gdy wszystko, czym jest, zawiera w

im Modus der Abweisung notwendig »geschichtlich« zu tun hat.“ Tamże, ss. 213-214. „Das Horchen auf Gott ist zwar die Bedingung des Hörens des Wortes Gottes, und dieses Horchen ist die freie Tat des Menschen in seinem richtigen existenziellen Selbstverständnis.“ Tamże, s. 213.

sobie, czy też jest bytem także wtedy, gdy to, czym jest, lub część tego, czym jest, znajduje się poza nim.

Aby problem ten lub tę trudność rozstrzygnąć, trzeba odróżnić porządek poznawania i porządek bytowania oraz porządek bytowania i porządek uzasadnień, usprawiedliwienia, uprzyczynowania tego bytowania. Należy też wyróżnić aspekt ujęcia lub zespół pytań stawianych danemu bytowi.

Filozof poznaje byty, dostępne mu w zmysłowo-umysłowym poznaniu. I aby uwolnić je np. od zarzutu sprzecznej struktury, jako wniosek analizy przyjmuje zewnętrzną dla bytów rację lub przyczynę ich faktycznego istnienia. Bóg uzasadnia, sprawia, usprawiedliwia realne istnienie bytów, które jest ich własnym, zapoczątkowującym je aktem. Istnienie Boga i istnienie rzeczy są jednak zupełnie osobnymi aktami bytowymi, mimo że wiąże je jednostronna relacja stworzenia. Istnienie rzeczy znajduje się więc w danym bycie. Rozumność osoby znajduje się w danej substancji. Filozof, pracujący w arystotelesowskiej perspektywie problemowej, stwierdza to, co zastaje wewnątrz danego bytu, i odkrywa np. przyczynowe powiązania tego bytu z bytami pozostającymi wobec niego z zewnątrz. Suma tych relacji jest jednak ontycznie czymś innym w arystotelizmie i platonizmie. W arystotelizmie byt otrzymuje z zewnątrz to, czym jest. W platonizmie poza tym bytem jest to, co go stanowi.

Czy dany byt może być zespołem relacji międzyosobowych?

W ujęciu teologicznym człowieka jako odkupionego lub zbawionego, czyli powiązanego z Bogiem osobową relacją miłości, wyznacza całkowicie wolna decyzja Boga, a więc wyróżniający dar przyjaźni, uzyskiwany tylko dlatego, że jest się człowiekiem. Wszystko, co konstytuuje człowieka jako kogoś zaprzyjaźnionego z Bogiem, wyznacza Bóg, który wprowadza w osobę ludzką specjalne czynniki, pozwalające trwać relacji miłości, uzasadniającej i stanowiącej człowieka jako odkupionego.

Teologiczne ujęcie człowieka jest prawie dosłowną postacią platońskiej teorii bytu i relacyjnej struktury osoby. Bo rzeczywiście, w sensie teologicznym jesteśmy tym wszystkim, co Bóg wniósł w nasze dusze. Bez tej relacji nie istniejemy jako odkupieni i zbawieni. A to jest przedmiotem zainteresowań teologii. Platonizm, który nasze ludzkie bytowanie uzasadnia relacją do idei, jest więc dosłownie intuicją teologii.

5. Dygresja teologiczna dla uzyskania wniosków filozoficznych

Jako zbawieni i odkupieni jesteśmy relacyjną strukturą, wyznaczoną przez miłującą nas troskę Boga, który umożliwia i sprawia nasz udział w swym wewnętrznym życiu Trójcy Osób. Dla Tomasza z Akwinu ten zespół relacji jest różny od Boga. Tomasz nazywa Boga nadprzyrodzonością niestworzoną. Ten zespół wiążących nas z Bogiem i wniesionych w nas przez Boga faktycznych relacji nazywa nadprzyrodzonością stworzoną. Osoba ludzka według Tomasza stanowi porządek przyrodzony.

Przyjmując substancjalistyczną teorię osoby Tomasz twierdzi, że na przyrodzony teren osoby ludzkiej Bóg wprowadza nadprzyrodzone relacje stworzone. Tomasz opisuje cały znajdujący się w nas organizm nadprzyrodzony, na który składają się łaska, cnoty wlane, dary Ducha Świętego, pozwalające brać udział w wewnętrznym życiu Boga.

Nawet w wersji Tomasza substancjalistyczna teoria osoby wiąże się jednak z ujmowaniem człowieka „od dołu”, od jego wspólnych z przyrodą czynników szczegółowych, by dojść do rozumności, która w istniejącym człowieku jest warunkiem przyjęcia stworzonego porządku nadprzyrodzonego. Niedokładnością czy nawet neoplatońskim obciążeniem jest tu ta właśnie warstwowa struktura człowieka, połączenie w osobie ludzkiej przyrodzoności z nadprzyrodzonością. Unika tej warstwowości relacjonistyczna teoria osoby podkreślając, że opis człowieka winniśmy rozpocząć „od góry”, od tego, co w nim najważniejsze, od jego duchowości i powiązań z Bogiem. Jest to słuszny akcent, lecz gubi się w tej teorii granica między ontycznym terenem człowieka. Pod groźbą panteizmu przyjmujemy, że Bóg nie jest mną, a ja nie jestem Bogiem. W relacjonistycznej teorii osoby występują, oczywiście, same relacje i podmioty relacji. Dokładniej mówiąc, Bóg jest krańcem relacji, my zaś jesteśmy podmiotami relacji. Osobę stanowi ten właśnie zespół relacji i jednocześnie jednak podmiot i kraniec relacji. Takie ujęcie jest trudne do zaakceptowania, ponieważ osobą .stają się wszyscy ludzie łącznie z Bogiem.

Ale przywołajmy tezy teologii. Tłumacząc Objawienie teologowie głoszą prawdę o mistycznym ciele Chrystusa. Chodzi w tej prawdzie o to, że stanowimy nie tylko

zespół osób zaprzyjaźnionych z Chrystusem w sensie towarzyskim, lecz jesteśmy dosłownie częściami jego tajemniczego organizmu nadprzyrodzonego. Chrystus jest o nas poszerzony. Jesteśmy jakąś zbiorową lub addytywną osobą zachowującą swą ontyczną odrębność. Mistyczne ciało Chrystusa jest jednak, filozoficznie biorąc, strukturą, która przypomina relacyjną osobę.

6. Sugestie filozofii pozasubstancjalistycznych

Umiejąc wykazać wszystkie niedokładności platonizmu i neoplatonizmu możemy jednak w sensie metodycznym zapytać, jaką sugestię wnosi teoria duszy wspólnej, wypracowana przez Awicennę i Awerroesa? Czy była to tylko konsekwencja błędu w punkcie wyjścia? Wiążąc emanacyjnie w całość zespoły treściowe, nazywane hipostazami, które wykluczały relacje przyczynowe, neoplatonicy zdecydowali się na panteizm. Jaką wizję rzeczywistości wybrali decydując się na emanacjonizm i panteizm? Dlaczego Spinoza nie widział błędu w panteizmie? Jaką prawdę o rzeczywistości przekazuje nam monizm? Widzimy wszystkie jego niekonsekwencje, uproszczenia i błędy²⁹. Jeżeli wynika z błędu, to zgodnie z tezą, że „ex falso sequitur quodlibet”, zawiera także twierdzenia prawdziwe. Co więc w monizmie jest prawdą? Jakie treści mieszczą się w przekonaniu, że materia jest jednym bytem, że więc wszystkie przedmioty o własnościach szczegółowych są tym samym, tą samą materią? Dlaczego Comte uważał społeczeństwo za organizm, podobnie zresztą jak św. Paweł, dla którego chrześcijanie są ciałem mistycznym Chrystusa? Co dla Teilharda de Chardin oznacza noosfera?

Należy stwierdzić, że w wielu kierunkach filozoficznych występuje intuicja bytu relacyjnego, prawie zbiorowego. Nie jest to byt absolutny, który z racji swej konieczności musi być spójny, nieszczelinowy. Jest to raczej byt przygodny. Nie jest jednostkowy i nie jest ogólny. Jest ontyczną strukturą zbudowaną z wielu bytów, powiązanych relacjami. W jaki sposób istnieje?

²⁹ Na temat krytyki monizmu por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, ss. 75-79.

7. Braki i perspektywy teorii osoby

a) Podstawowym brakiem i trudnością relacjonistycznej teorii osoby jest z punktu widzenia filozoficznego niesprecyzowanie i problem sposobu istnienia bytu relacyjnego. Jakie to może być istnienie? Czy jest ono substancjalne czy przypadłościowe? Czy jest supraistnieniem istniejących jednostkowych substancji rozumnych, czy też jest aktem urealnającym jeden byt osobowy? Czy byt ten posiada jedną formę substancjalną, czy raczej jest zespołem substancji, złożonych z formy i materii, urealnionych jednym istnieniem? Spełniałby wtedy dosłownie koncepcję „esse” z *Liber de causis*. *Esse* to jest terenem i zespołem wielu odrębnych form. Czy jednak wtedy rozumne substancje jednostkowe różniłyby się realnie? Odrębność egzystencjalną wyznacza akt istnienia danego bytu. Czy można przyjąć jednostkowe akty istnienia i wspólne supraistnienie? Czy jest to może tylko zespół istniejących relacji, łączących osoby, nie stanowiący spójnego bytu? Czy jest wtedy bytem osobowym? Bóg jest bytem osobowym jednym i spójnym stanowiąc zespół osób. Czy na terenie filozofii da się rozwiązać problem osoby jako struktury relacyjnej? Może to jest problem wyłącznie teologiczny, przeniesiony na grunt filozoficzny? Czy z tego wynika, że relacjonistyczna teoria osoby jest zagadnieniem wyłącznie teologicznym?

Pozytywny moment i szansę, a jednocześnie perspektywę rozwoju relacjonistycznej teorii stanowi podkreślenie ważności związków międzyosobowych w kształtowaniu się i doskonaleniu osoby. Ma to wymowę psychologiczną, socjologiczną, pedagogiczną. Osoba ludzka dojrzewa w relacjach z innymi osobami i w powiązaniu z Bogiem. Niezaprzeczalnym faktem jest tu nasze relacyjne zapodmiotowanie w prawdziwości i dobru innych osób, czego wyrazem jest wzajemny dar miłości. Czy to zapodmiotowanie, a więc czy ten zespół związków międzyosobowych ma wymowę ontyczną, to znaczy, czy jest jednostkowym lub złożonym z jednostek bytem? Czy jest to substancjalny, samodzielny zespół relacji, czy tylko zespół przypadłościowy? Niesprecyzowanie tej sprawy jest brakiem teorii w zakresie metafizyki osoby. Sama teoria otwiera, odkrywa i rozwiązuje szereg problemów w zakresie właśnie psychologii, socjologii, pedagogiki.

To jest jej pozytywna i wartościowa szansa. Czy ma tę szansę także na terenie metafizyki?

b) Brakiem substancjalistycznej teorii osoby jest zbyt małe wyakcentowanie relacji międzyosobowych. Mają tu one charakter działań poznawczych i woliwnych. Nie wnoszą momentu konieczności. Są przypadłościami. Dopuszczają ontyczną izolację osoby trochę na wzór leibnizowskich monad.

Pozytywnym momentem teorii substancjalistycznej jest ontyczna odrębność osób, ich niepowtarzalność. Nie znaczy to, że w relacjonistycznej teorii osoby występuje nieśmiertelność wspólna. Znaczy to tylko, że bytowanie osoby jest w jakimś sensie bytowaniem grupy, w której każda relacyjnie powiązana z innymi osoba ma swoje własne dzieje i swój los, uwarunkowany historią i losem innych osób. Substancjalistyczna teoria osoby określa wyraźnie ontyczny teren osoby, co w jakimś stopniu gubi się w relacjonistycznej teorii w tym sensie, że ontyczną „częścią” danej osoby jest zespół transcendentaliów innej osoby, z którą wiążą nas relacje poznania, wyboru i miłości.

I zapytajmy wreszcie, czy wszystkie te perspektywy i braki są wynikiem rozważania samej osoby, czy wynikiem odczytywania jej w ramach określonych teorii, głównie arystotelesowskich i platońskich, wyznaczających substancjalistyczną i relacjonistyczną teorię osoby. A może należy uniezależnić się w naszym myśleniu od ujęć Boecjusza oraz Rahnera i patrząc na rzeczywistość na nowo i inaczej wyrazić ten byt, który nazywamy osobą. Czy drogą do rozwiązania problemu mogłaby być filozoficzna teoria osoby Chrystusa, który - jak pisze M. A. Krąpiec - „jest jednym bytem, bo jest jedną, boską Osobą, dlatego że posiada jedno istnienie - boskie, mając zarazem dwie natury”³⁰. Może łącząc substancjalistyczną oraz relacjonistyczną teorię osoby i podejmując filozoficzny aspekt prawdy teologicznej dałoby się pojąć osobę jako jeden relacyjnie skonstruowany byt, którego istnienie urealnia wiele rozumnych natur. I niech orientuje ewentualne ujęcia sześć zwykle przyjmowanych cech osoby: „zdolność do poznania intelektualnego, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność, zupełność” oraz stwierdzenie, że zawsze traktowano osobę „jako byt mający

³⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 332.

jakiś głębszy związek z Bogiem”³¹. Potraktujmy jednak tę perspektywę rozwiązań jako trudność i szansę skomplikowanego dziś problemu teorii osoby³².

8. Zakończenie

W zakończeniu zestawmy główne myśli rozdziału, trudności i szansę problemu teorii osoby.

Wychodząc od arystotelesowskiego założenia, że byt zawiera w sobie to, co go stanowi, Boecjusz i Tomasz z Akwinu sformułowali substancjalistyczną teorię osoby. W esencjalistycznym ujęciu Boecjusza osobę konstytuuje rozumność. Według egzystencjalnej filozofii Tomasza z Akwinu osobę konstytuuje akt istnienia urealnijający rozumną formę jednostkowej substancji. Według relacjonistycznej teorii osobę stanowi zapodmiotowany w rozumności i wolności jednostek ludzkich zespół relacji, które wiążą transcendentalną prawdziwość i transcendentalne dobro poszczególnych ludzi w relacyjną całość, powodującą wzajemne otwarcie się ku sobie i właśnie powiązanie w darowaniu i odbiorze transcendentalnych własności. M. A. Krąpiec akcentuje, że z racji możliwościowej struktury jesteśmy otwarci dla drugiej osoby. Ponieważ druga osoba jest przygodna, w pełni aktualizuje naszą duchową pojemność Bóg, który jest Samoistną Relacją Trójcy Osób. Według K. Rahnera człowiek, jako duch rozumny, jest słuchaczem słowa objawionego przez Boga.

Ponieważ platonizm polega na stwierdzeniu, że to, czym byt jest, znajduje się poza nim, relacyjna struktura osoby, wyrażona w relacjonistycznej teorii, zawiera elementy platońskie, lecz poprawnie ujmuje teologiczną sytuację człowieka.

Trudności w sformułowaniu teorii osoby wiążą się z pytaniem, czy osoba może być zespołem relacji w sensie stanowienia samodzielnego bytu. Jeżeli relacje są tylko przypadłościami, osoba byłaby bytem o przypadłościowym istnieniu. Jeżeli zespół

³¹ Tamże, ss. 332-333.

³² Literaturę na temat osoby podają np.: M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, ss. 343-345; W. Granat, *Osoba ludzka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961, ss. 265-272; S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, ss. 139-140.

relacji może być substancją, wtedy jest słuszny monizm stoików, Plotyna, Księgi o przyczynach, Teilharda de Chardin.

Czy drogą do rozwiązania problemu osoby mogłaby być filozoficzna teoria osoby Chrystusa, który posiada jedno boskie istnienie mając zarazem dwie natury, lub teologiczna teza o mistycznym ciele Chrystusa? A może należałoby raz jeszcze przemyśleć arabską teorię wspólnego intelektu? W każdym razie posługując się doświadczeniem historycznym dla odrzucenia tego, co filozoficznie błędne, należy budować teorię osoby patrząc na rzeczywistość i w substancjalistycznej, i relacjonistycznej perspektywie rozwiązań. To jednak spojrzenie informuje, że teoria osoby jest rzeczywiście problemem.

IV. FILOZOFIA CZŁOWIEKA WOBEC TEOLOGII

1. Aktualność listu kard. Garonne'a

W podpisanym przez kard. G. M. Garonne'a *Liście Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów*, z dnia 20 stycznia 1972, czytamy, że „należy popierać, zachowując szacunek dla każdej dyscypliny, dialog między wykładowcami filozofii i teologii, tak żeby te dwie dziedziny wiedzy pozostawały w harmonii zgodnie z wymogami owocnej współpracy interdyscyplinarnej”³³.

Dialog zalecany przez Kongregację Wychowania Katolickiego właśnie spełnia się w rozważaniu filozoficznego i teologicznego aspektu teorii osoby.

List Kongregacji pozwala pominąć sprawę uzasadnienia takiego dialogu, skoro wprowadza wprost w tematykę interdyscyplinarnej współpracy. Dowiadujemy się z listu, że „nawet najdrobniejsze słowo Nowego Testamentu zakłada... podstawowe pojęcia filozoficzne”³⁴. Są to takie pojęcia, jak pojęcie Boga, stwarzania, Opatrzności, człowieka jako osoby, wolności, odpowiedzialności. Nie wyjaśniając tych pojęć, narażamy się na to, że „egzegeza, historia... zawierają... w swoich podstawach ukryte rozstrzygnięcia filozoficzne”³⁵.

Nadmiemy, że list Kongregacji w swym zakończeniu zachęca do korzystania z filozofii Tomasza z Akwinu. Może to znaczyć, że w tej filozofii należy szukać wyjaśnienia terminów filozoficznych, którymi posługuje się teolog.

Jeżeli w świetle listu dialog między teologią i filozofią nie ulega wątpliwości, to podejmiemy wskazaną przez list i merytorycznie niezmiernie ważną sprawę języka teologii, a przy okazji sprawę metody teologii, zastanawiając się także nad użytecznością w tych kwestiach odpowiedzi tomizmu.

³³ *List*, s. 161. Tekst *Listu Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów* cytuję w przekładzie polskim według wersji opublikowanej w miesięczniku „Życie i Myśl” 22 (1972) z. 9, ss. 155-163.

³⁴ *List*, s. 159.

³⁵ *List*, s. 160.

2. Język teologii

Od teologów wiemy, że Pismo św. podaje prawdę objawioną w postaci symbolu, obrazu, metafory. Teolog ustala treść religijną tego symbolu, obrazu i metafory, a zarazem wyklada ją w języku swych czasów. Aby uczynić tę treść czymś zrozumiałym w jakichkolwiek czasach, teolog musi posłużyć się określonym, sprecyzowanym językiem, którym jest zawsze język filozoficzny, jeżeli oznacza realną rzeczywistość. Teolog posługuje się tym językiem, jeżeli wykładając myśl objawioną używa choćby tych terminów, które wymienia List Kongregacji Wychowania Katolickiego.

Mówiąc to, iż teolog posługuje się językiem filozoficznym, mamy na myśli najpierw ten fakt, że teolog nie może dowolnie tych pojęć definiować. Znaczy to, że nie może używać pojęć filozoficznych w taki sposób, iż np. pojęcie Boga bierze z filozofii Awicenny, pojęcie stwarzania od Augustyna, pojęcie człowieka od Arystotelesa, a pojęcie wolności od Sartre'a. Jeżeli bowiem dla Sartre'a cały człowiek jest zespołem przeżyć odnoszących się tylko do siebie, to stanowi absolutnie niezależną całość, niczemu nie podporządkowaną, wyrażającą się w substancjalnie pojętej wolności. Z takim pojęciem wolności pozostaje w całkowitej kolizji arystotelesowskie pojęcie człowieka czy awiceniańskie pojęcie Boga, a sprawa stwarzania w ogóle nie jest aktualna.

Twierdząc więc, że teolog posługuje się językiem filozoficznym i że musi się nim posługiwać, mamy na myśli z kolei to, iż pojęcia filozoficzne znaczą coś i oznaczają tylko w danym systemie filozoficznym. Aby w ogóle cokolwiek wyjaśniały, muszą być wzięte z całym systemem, który jest racją ich zrozumialności. Gdy np. posłużymy się arystotelesowskim pojęciem wolności, to musimy od Arystotelesa wziąć pojęcie człowieka. I z kolei awiceniańskie pojęcie Boga znaczy i oznacza zupełnie co innego niż to samo pojęcie w filozofii np. Tomasza z Akwinu. Dla Awicenny Bóg jest pierwszy w szeregu koniecznej emanacji istot, dla Tomasza Bóg jest samoistnym istnieniem, które nie wchodzi w ontyczną kompozycję z bytami przygodnymi.

Teolog, podobnie jak filozof, musi mówić językiem filozoficznym jednego systemu. Ewentualnie może zmieniać te języki, nigdy jednak nie może ich łączyć w jedną całość. Dany język filozoficzny jest bowiem znakiem spójnego obrazu świata, tak

oto rozumianych bytów, które w innym języku filozoficznym są inaczej rozumiane i określane. Ten postulat jednego języka filozoficznego jest postulatem tłumaczenia prawdy objawionej w spójnym obrazie jednolicie odczytanego świata.

Warunkiem zrozumialności informacji zarówno teologicznej, jak i filozoficznej, jest więc nie tyle sam język, jako system pojęć, ile raczej wyrażony w tym języku filozoficzny obraz świata. Zmiana języka jest także bardzo często zmianą tego obrazu, to znaczy zmianą rozumienia rzeczywistości.

3. Metody teologii

Aby ustalić metody badawcze teologii, aby je wykryć i wybrać spośród wielu możliwych sposobów analizy, musimy rozstrzygnąć dwie sprawy: a) Czym zajmuje się teolog jako teolog? Przedmiot bowiem wyznacza sposób poznania go i wyrażenia w zgodnej z nim informacji, b) Jak dziś pracują teologowie?

A. *Przedmiot teologii*

Jeżeli - najogólniej mówiąc - teolog interesuje się dziejami zbawienia, objawiającymi się w czasie i historii, a tym samym w doświadczeniu chrześcijańskim, to teologia jest aksjologicznym rozważaniem relacji między bytami.

Mówiąc językiem filozoficznym, dzieje zbawienia nie są przecież samodzielny bytem, lecz relacją zachodzącą między Bogiem i człowiekiem, który rozwija się w czasie i w historii, w danej kulturze i języku. Teolog nie bada tej relacji jako relacji, to znaczy nie ustala jej sposobu bytowania. Nie wykrywa i nie omawia także Boga jako bytu, ani nie ustala ontycznego charakteru człowieka. To wszystko musi przejąć z danej, wybranej przez siebie filozofii. Relacja zbawienia, zachodząca między Bogiem i człowiekiem, jest skutkiem miłości, ofiarowanej przez Boga człowiekowi, i jest przyjęciem tej miłości, a zarazem wraz z nią skierowaniem miłości człowieka do Boga. Jest więc specyficzną wartością ludzkiego życia, faktyczną relacją wykrywaną w aksjologicznej sferze rozważań. Z tego względu teologia jest właśnie aksjologicznym rozważaniem relacji między bytami, między Bogiem i człowiekiem. Samą relację rozważa filozofia. Jej wartość rozważa teologia, ponieważ jest to wartość objawiona.

Sama wartość nie jest bytem, jest kwalifikacją relacji między bytami. Tę kwalifikację wyznaczają byty, między którymi zachodzi relacja.

Takie rozumienie teologii sprawdza się w tym, co można by nazywać praktyką teologiczną. Chodzi tu o pytanie: jak dziś pracują teologowie?

B. Odrzucenie filozofii

H. de Lubac w swoich znanych książkach akcentuje to, że teologia oczyszcza się wyrzucając jak rzeka na brzeg łąki filozofii. Z jednej strony może to oznaczać słuszne sprecyzowanie przedmiotu teologii, którym nie jest rozstrzygnięcie np. istnienia Boga i jego natury jako bytu. Teologia nie to śledzi w świecie. Rozważa dzieje zbawienia, faktyczne, realne, sakramentalne uobecnianie się Boga w osobie ludzkiej i to niezwykle ze strony Boga zaofiarowanie człowiekowi miłości w sensie faktu, którym jest Chrystus. Z drugiej strony to pozbywanie się filozofii może oznaczać u de Lubaca odejście w ogóle od filozofii, zrezygnowanie z jej rozstrzygnięć i jej języka, a głównie z tego, co wypracowali teologowie i filozofowie średniowiecza. De Lubac zaleca bowiem słuszny skądinąd powrót do źródeł, który polega u niego na podjęciu lektury tekstów Ojców Kościoła. Zauważamy jednak, że porzucając średniowieczne analizy i tomizm teolog, czytający tylko teksty Ojców przejmuje ich neoplatonizm. Książki de Lubaca świadczą o tym, że operuje pojęciami neoplatonickimi, np. problemem obrazu Boga w duszy, obrazu tylko uwyraźnionego w refleksji naukowej.

Wróćmy do tej myśli, że teolog nie może uciec od filozofii, gdyż żaden człowiek - pod groźbą pomieszania sensów - nie może uciec od zwartej, spójnej ujęcia rzeczywistości i wyrażonego w uporządkowanym języku, który dlatego jest filozoficzny, że utrwała rozumienie świata jako bytu. Teolog uciekający od danej filozofii przejmuje inną. Porzucając tomizm wpada po prostu np. w neoplatonizm. Jeżeli teolog pozbywa się jakiegokolwiek filozofii, stosuje wtedy to, o czym pisze kard. Garonne, a mianowicie „ukryte rozstrzygnięcia filozoficzne”. Znaczy to, że dowolnie ustala sens przyjmowanych terminów i czyni swoją informację raczej czymś niezrozumiałym.

Wydaje się, że de Lubac nie ma jasnego obrazu przedmiotu teologii. Wyczuwa, że teolog jako teolog nie uprawia filozofii. De Lubac stara się tę filozofię usunąć, lecz

przejmuje inną filozofię, w tym wypadku neoplatonizm Ojców. Świadczy o tym wspomniana teoria obrazu Boga w duszy ludzkiej. De Lubac w dalszym ciągu analizę problemów ściśle filozoficznych uważa za teologię.

C. *Hermeneutyka*

Poważniejszym sposobem odróżniania filozofii od teologii jest współczesna hermeneutyka.

Rozważmy przez chwilę sposób postępowania hermeneutycznego na przykładzie teorii hermeneutyki jednego z największych jej teoretyków, w tym wypadku Karoly Kerenyiego.

Tłumacząc zagadnienie rozumienia tekstu Kerenyi wyróżnia przekład pierwszy i przekład drugi.

Przekład pierwszy polega na dwóch zabiegach hermeneutycznych: 1) Treść tekstu, napisanego w danym języku, należy wyrazić w języku czytelnika. Jest to więc filozoficzny przekład z języka na język, „przyjęcie do kontekstu słów, które sami sobie mówimy”³⁶. 2) Należy sprawdzić, czy wyrażona w języku tłumacza treść tekstu jest zgodna z myślą oryginału. Sposobem sprawdzenia jest odczytanie oryginału w jego kontekście kulturowym. Trzeba poznać stylistykę czasów, w których tekst powstał, sztukę, historię, instytucje, cywilizację i w ich kontekście odczytywać tekst. Uświadamiamy sobie jednak, że znajomość tych dziedzin kultury nie wyjaśnia do końca treści tekstu. To prowadzi nas do tak zwanego drugiego przekładu.

Przekład drugi jest właściwym zrozumieniem tekstu przez odniesienie go nie do poszczególnych dziedzin kultury, lecz do całej kultury jako wypadkowej dziedzin, które wyznaczają tę kulturę.

Ta droga prowadzi do przekładu doskonałego, który jest pełnym przyswojeniem sobie treści tekstu poprzez porównanie jej z założeniami dzisiejszej kultury. Takie porównywanie dwu kultur, założeń i źródeł myślenia u autora tekstu i u tłumacza, stanowi krąg hermeneutyczny, przenikanie się odpowiedzi tekstu z pytaniami tłumacza.

³⁶ K. Kerenyi, *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*, tłum. M. Kurecka, „Poezja” 9 (1967) s. 92.

Pytania te i odczytane w tekście odpowiedzi nie są jednak subiektywizmem. Kerényi zwraca uwagę, że tekst jest swoiście profetyczny i z tego względu zawiera treści, o które dzisiaj pytamy. Tekst bowiem, a chodzi w hermeneutyce o teksty wybitne, jest utrwaleniem konsekwencji tych dziedzin, które wyznaczały kulturę czasów autora tekstu. W samych dziejach konsekwencje danej kultury zjawiają się później i stanowią aktualne myślenie ludzi danych czasów. Stawiając tekstowi pytania na miarę kultury tych czasów otrzymujemy odpowiedź, ponieważ zawiera się ona w tekście, w którym konsekwencje, rozciągające się w czasie, autor tekstu już wcześniej ujął i utrwalił, swoiście wydobywając „przyszłość z obecnej swojej szczególnej sytuacji”³⁷.

Zauważmy teraz, że teolog posługując się hermeneutyką odczytuje tekst w sferze znaczeń i w uwarunkowaniach kulturowych. Ustala bowiem głównie to, jak rozumiano w danych czasach prawdy objawione. Metodami hermeneutycznymi tylko tyle potrafi ustalić.

D. Opis platoński

Przy pomocy pytania: jak dziś pracują teologowie, dochodzimy - na podstawie przykładu de Lubaca i hermeneutyki - do następujących wniosków:

a) Teologia w swoim obszarze metodologicznym jest wciąż jeszcze mieszaniną różnych nauk, głównie filologii, filozofii i historii kultury.

b) Słusznie uwalniając się od filozofii w zakresie swego przedmiotu badań teologia bardzo często tylko wymienia jedną filozofię na drugą. Porzucając np. filozofię tomistyczną przejmuje najczęściej albo neoplatonizm (H. de Lubac), albo egzystencjalizm Heideggera (K. Rahner).

Ta wymiana problematyki, a głównie filozofii, ma na celu uwolnienie teologii od analiz ściśle filozoficznych, takich jak ustalanie np., kim jest osoba ludzka jako osoba, kim jest Bóg jako byt itp. Próby te nie udają się w pełni, gdyż teologowie nie zawsze dokładnie widzą przedmiot swych analiz. Wyczuwając, że teologia nie jest filozofią, zaczynają badać nie same byty, lecz relacje między człowiekiem i Bogiem. Relacje te

³⁷ Tamże, s. 96.

badają jednak znowu w sposób filozoficzny (np. K. Rahner, a w Polsce M. Jaworski). Aksjologię tych relacji traktują bowiem jako konstytuowanie się osoby ludzkiej w jej bytowaniu.

c) Związanie teologii z filologią i historią kultury umożliwia hermeneutykę, która służy do odczytania tego, jak w dawnych czasach rozumiano prawdy objawione. Teologia posługująca się hermeneutyką, a dokładniej mówiąc teologia jako hermeneutyką jest wobec tego analizą przede wszystkim funkcjonalistyczną, czyli ustalającą odniesienie jednego bytu do drugiego.

Ponieważ w tym odniesieniu np. człowieka do Boga autorem odniesienia jest Bóg, który zbawia człowieka, teolog tłumaczy, kim jest człowiek jako zbawiony, omawiając przede wszystkim Boga. Jest to słuszne i stanowi zarazem platoński model opisu.

Właśnie Platon tłumacząc, czym są odbitki, mówił o ideach. Teolog analizujący relację człowieka do Boga mówi głównie o Bogu, który sprawia tę relację. A ponieważ teolog słusznie nie chce uprawiać filozofii, wobec tego nie sięgając do jej odpowiedzi widzi człowieka jako wyłącznie relację do Boga. Taka przecież jest odpowiedź Rahnera i Jaworskiego. Stwierdzając jednak, że człowieka stanowi relacja do Boga, teolog zmienił tezę teologiczną w odpowiedź zarazem filozoficzną, czego filozof nie może zaakceptować, gdyż nie może się zgodzić, że człowieka stanowi przypadłość. Dla filozofa relacje są przypadłościami podmiotu i nie są z tym podmiotem identyczne.

Niedokładnością opisu platońskiego jest utożsamienie relacji z istotą danego podmiotu oraz potraktowanie aksjologii tych relacji jako konstytuowania się osoby ludzkiej.

W sumie jest to w dalszym ciągu utożsamienie teologii z filozofią, bardzo wyraźne u de Lubaca, mniej wyraźne u Rahnera i Jaworskiego.

Wyjściem z tych niedokładności i trudności musi być dokładne określenie przedmiotu badań teologicznych oraz ustalenie związku teologii z filozofią.

Teologia nie jest filozofią, ani filozofia nie jest teologią. Filozofia ustala, czym są dane byty jako istniejące. Ustala też, czym są jako byty te wiążące je relacje. Teologia już tylko aksjologicznie rozważa relacje między bytami, między człowiekiem i Bogiem.

Znaczy to bliżej, że teolog od filozofii przejmuje informację na temat, kim jest Bóg jako byt istniejący i kim jest człowiek. I przedstawiając tę informację tylko powtarza ujęcie filozoficzne lub jest w danym momencie filozofem.

Mówi językiem filozofii i oznacza tym językiem dane byty. Nawet gdy określa relację między człowiekiem i Bogiem, relację jako swoistą rzeczywistość, jest w dalszym ciągu filozofem. Z chwilą gdy w tej relacji ujmuje wartość zbawienia człowieka i gdy tę wartość omawia jako realizowanie się miłości Boga względem nas, tej miłości, o której wie z Objawienia, jest teologiem, gdyż teologia ujmuje objawione aspekty powiązań między bytami, aspekty nie dające się wykryć metodami filozoficznymi. Dzieje ludzkie i doświadczenie chrześcijańskie te aspekty ujawniają; dostrzegamy je, gdy uwzględnimy informację objawioną. To uwzględnienie w naszym patrzeniu na rzeczywistość informacji objawionej jest konsekwencją wiary religijnej.

Relacje między człowiekiem i Bogiem faktycznie zachodzą i są bytami przypadłościowymi. Relacje sprawcze między człowiekiem jako bytem i między Bogiem jako przyczyną sprawczą wykrywa filozof, o relacjach osobowych człowieka z Bogiem wie tylko teolog dzięki Objawieniu. Religia jest wobec tego zespołem realnych relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem. Że tak jest, wie jednak tylko teolog. Filozof wie natomiast, że skoro istnieją byty przygodne, to istnieje także realna przyczyna sprawcza ich istnienia. Nie wie jednak, jako filozof, że przyczyna sprawcza darzy te byty miłością i że przyjaźni się z człowiekiem. Nie wie, gdy uprawia filozofię realistyczną w wersji tomizmu. To tylko neoplatońskie filozofie, a najwyraźniej chyba Awicenna, twierdzą, mieszając ujęcie filozoficzne z teologicznym, że Bóg jest miłością.

Filozof tomista wie tylko, że Bóg jako samoistne istnienie jest realnym bytem, że człowiek jest bytem realnym i że także realne są relacje. Teolog rozważający religię jako zespół realnych relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem winien więc posługiwać się taką filozofią w tłumaczeniu tych relacji, która jest faktycznie filozofią rzeczywistości i zapewnia ujęcie bytu jako istniejącego.

Ten postulat doprowadza właśnie do tomizmu, ku któremu kard. Garonne kieruje uwagę filozofów i teologów.

4. Aktualna wartość tomizmu

Zauważmy najpierw, że historyk filozofii, który przez filozofię rozumie poszukiwanie w rzeczywistości realnych danych, czyniących rzeczywistość rzeczywistością, wie doskonale, iż zachęcenie do studiowania tomizmu jest propozycją podjęcia właśnie filozofii rzeczywistości. Siedząc rozwój i przekształcanie się ujęć filozoficznych nietrudno wykazać, że w naszym kręgu kulturowym filozofia, zapoczątkowana przez Parmenidesa i Platona, dotyczyła w większym stopniu pojęć niż realnych, otaczających nas rzeczy. I'lotyn, formułując neoplatonizm, kontynuował ten aspekt. 6w. Augustyn i św. Anzelm usiłowali z porządku pojęć przedrzeć się do realnie istniejących bytów. Kartezjusz pracował podobnie, a Hegel już samo pojęcie uznawał za tworzywo ewolucyjnie rozwijającego się wszechświata. Arystoteles umiał nie pomylić pojęć i realnego bytu, lecz zdołał ująć w nim jego ukwalifikowania wyłącznie treściowe. Awicenna dostrzegł, że filozof winien badać rzeczywistość od strony jej realnego istnienia. Metodę takich badań wypracował dopiero Tomasz z Akwinu. Jego filozofia, realizująca tę metodę, jest ujęciem rzeczywistości w tym, co ją naprawdę czyni rzeczywistością. I tylko ta filozofia jest w dziejach jedyną propozycją realistycznej filozofii istnienia. Nieobecna w wiodącej myśli europejskiej od XIII do XX wieku filozofia tomistyczna dopiero w naszych czasach zapewnia analizę realnych danych ontycznych, czyniących byt danym bytem. Pojawia się obok zdomowionych od dawna w kulturze nurtów teoriopoznawczych, lingwistycznych, scjentystycznych, strukturalistycznych, hermeneutycznych, których przedmiotem uwagi wbrew pozorom nie Jest realna rzeczywistość jako byt, lecz tylko funkcjonowanie rzeczy i ich pojęciowych ujęć.

Badając rzeczywistość jako zespół bytów filozof, umiejący zdystansować nieprecyzyjne ujęcia monistyczne i dualistyczne, rozpoznaje - dzięki pluralizmowi i metodzie analizy istnienia -| wśród zmiennych bytów jeden, inaczej zbudowany, samoistny akt istnienia, tłumaczący sensowną budowę ontyczną realnych rzeczy. Inaczej mówiąc, filozofia rzeczywistości wykrywa i uzasadnia realne istnienie Boga.

Filozofii istnienia nie można uprawiać metodami nauk przyrodniczych, które badają tylko zjawiskowe aspekty i /oczy. Poszukiwanie w tych aspektach wyjaśnień

najgłębszych, pierwszych i ostatecznych jest metodologicznym nieporozumieniem i negacją filozofii klasycznej. Stanowi filozofię pozytywistyczną, z której wyrósł neopozytywizm, spychający filozoficzne pytania o rzeczywistość w dziedzinę ujęć pozanaukowych i irracjonalnych.

Odrębność filozoficznej analizy rzeczy wyraża się w pytaniu o istnienie jej jako bytu. Opisując to istnienie filozof wykrywa jego realną przyczynę sprawczą, obecną w rzeczywistości, skoro istnieją w niej niesamoistne rzeczy.

Zauważmy z kolei, że aby mówić o istniejącej rzeczywistości i o Bogu, który dla filozofa jest samoistnym istnieniem, teolog musi sięgnąć po filozofię rzeczywistości istniejącej. Taką filozofią jest w dziejach kultury tylko filozofia Tomasza z Akwinu. Jej odpowiedzi pozwolą minąć ujęcia platońskie i neoplatońskie, w ogóle funkcjonalistyczne, sprowadzające się do filozofii kultury. Pozwolą także minąć ujęcia arystotelesowskie.

Tomizm bowiem zasadniczo różni się od arystotelizmu.

Arystoteles zaproponował analizę treści znajdujących się wewnątrz rzeczy i tę rzecz stanowiących. Treści te rozumiał jako właśnie właściwe danemu bytowi. Ze względu na to nazywał je formą, którą ogranicza, umniejsza - przez tę formę aktualizowana w niej - materia. Treści te Arystoteles rozumiał jako realne, to znaczy bycie treścią utożsamiał z jej istnieniem.

Tomasz dostrzegł, że treści bytu są czymś innym niż ich istnienie. Analizował więc rzeczy jako te oto konkretne byty realnie istniejące. Treści nazwał istotą, a powód ich realności nazwał istnieniem, które rozumiał jako akt, współ-komponujący z tymi treściami realny byt przygodny. Każdy bowiem byt, ukonstytuowany z istnienia i istoty, jest ograniczoną strukturą ontyczną, przygodną, wskazującą na samoistny byt, który jest przyczyną sprawczą istnienia nie-samoistnych bytów przygodnych.

Zauważmy jednak, że posłużenie się tomizmem w teologii może być zewnętrzne i wewnętrzne.

5. Zewnętrzne posłużenie się przez teologa daną filozofią

Propozycja korzystania w teologii z ujęć filozoficznych jest następująca:

1) Teolog nie miesza filozofii z teologią w taki sposób, że analizę teologiczną uważa za ujęcie filozoficzne. Takie mieszanie tych dwu dziedzin zachodzi np. wtedy, gdy teolog ustala, kim jest człowiek. Teolog jako teolog ma do dyspozycji dane objawione, które nie są objawieniem teorii człowieka, lecz dziejów zbawienia. Gdy dane objawione o człowieku uzna za odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, wtedy właśnie dane teologiczne, które są aksjologiczne, czyni teżą filozoficzną. W takim wypadku następuje wyraźne pomieszczenie filozofii z teologią.

2) Teolog jako teolog uwalniając się od tego mieszania filozofii z teologią, a więc nie stwierdzając już, kim jest Bóg jako byt lub kim jest człowiek, czyli nie przypisując danym objawionym pozycji odpowiedzi filozoficznej, nie może także zająć się wyłącznie aksjologią powiązań człowieka z Bogiem. Owszem, to jest jego zasadniczy przedmiot analizy. Gdy jednak rozważa wyłącznie tę aksjologię, musi wtedy omawiając człowieka mówić przede wszystkim o Bogu, gdyż Objawienie nie dostarcza wiedzy o człowieku jako człowieku, lecz tylko o człowieku jako zbawionym. Zbawienie jest „działaniem” Boga. Wymaga więc takiego charakteryzowania, które jest omawianiem Boga, miłującego człowieka. Rozważając metodologicznie takie ujęcie dochodzimy do wniosku, że jest ono opisem platońskim. Stanowiąc ten opis, polegający na odczytywaniu człowieka w Bogu, na odczytywaniu więc odbitki w jej modelu, ujęcie takie jest w swej metodologicznej strukturze pozornie teologiczne, jest ono właśnie filozoficzne, gdyż świadomie pominięta filozofia wraca w ujęciu teologicznym jako zwarty obraz zrozumiale ukazanej rzeczywistości. Pamiętamy przecież, że filozofia jest przede wszystkim zwartym i konsekwentnym odczytaniem rzeczywistości i bez tego jej zwartego obrazu nie jest możliwy jakikolwiek zrozumiały język, oznaczający tę rzeczywistość, nawet aksjologiczną.

3) Używając terminów: Bóg, relacja, człowiek, wartość, Stwarzanie, Opatrzność, wolność, odpowiedzialność, teolog, chce czy nie chce, wraz z tymi terminami wprowadza w swój wykład filozofię, jako ujęte w spójnym języku zrozumienie rzeczywistości. Posługując się tymi pojęciami i wraz z nimi jednolitym obrazem świata, teolog wyrażający w tych pojęciach i w tym obrazie świata objawioną aksjologię powiązań człowieka z Bogiem tylko zewnętrznie posługuje się filozofią.

To właśnie zewnętrzne posługiwanie się filozofią, to znaczy widzenie jej od strony języka, a często zatrzymanie się - głównie w badaniach nad językiem Biblii - tylko w warstwie znaczeń, rodzi przypuszczenie, że język filozoficzny w teologii jest dość dowolny, że można go zmieniać, że teolog przy wyjaśnianiu ściśle teologicznych problemów może posługiwać się, jaką chce filozofią.

Przy takiej postawie metodologicznej teolog właśnie werbalnie korzysta z filozofii. Zasugerowany terminami, ich zbieżnością w tekście biblijnym i w filozofii, buduje z nich informację, która nie zawsze oddaje myśl Pisma św.

4) To prawda, że terminy filozoficzne są czytelne w danej metafizyce, gdy więc są spójnym językiem, oznaczającym filozoficznie odczytany byt. Teolog nawet godzi się z tym, że korzysta z języka jednej metafizyki. Zasugerowany jednak językiem i ujmujący filozofię jako obraz bytu od strony wyrażającego ten obraz języka często uważa, że dla wyjaśnienia prawdy objawionej powinien zmienić język, a tym samym filozofię.

Owszem, teolog powinien zmienić język, a tym samym filozofię, gdy ona mylnie tłumaczy rzeczywistość.

Jesteśmy świadkami takiego zastąpienia tomizmu filozofią Heideggera właśnie w teologii Rahnera. Jest to typowy przykład zewnętrznego posłużenia się w teologii atrakcyjną filozofią. Aby to wyjaśnić, posłużmy się przykładem problemu śmierci w opisie biblijnym i w egzystencjalizmie Heideggera.

W ujęciu ks. Cz. Jakubca, który wiążąc opis stworzenia świata z Apokalipsą uzyskuje ciekawą wizję teologiczną. Bóg stworzył człowieka podobnego do siebie, czyli posiadającego wspólne życie z Bogiem. W obrazie przeniesienia stworzonego człowieka z ziemi pozbawionej roślinności do rajów autor biblijny opowiada o planie Boga, aby to wspólne życie z Bogiem zawsze trwało. Dla podtrzymania tego życia, trwałej przyjaźni, człowiek jadł owoce drzewa życia. Nie wolno mu było jeść owoców drzewa poznania dobra i zła. Zakaz ten, według ks. Cz. Jakubca, był informacją, że życie dawane przez ludzi jest utracalne, że jest rodzeniem dla śmierci, że jest to po

prostu życie naturalne, czasowe. Nieustannie trwa życie dawane przez Boga, wspólne nam i Bogu, stan zbawienia³⁸.

Należy się domyślać, że Bóg obmyśliłby sposób, aby rodzący się ludzie mieli zarazem udział w wewnętrznym życiu Boga. Nie czekając chyba na informację o Chrystusie, łączącym nieutralnie Boskość z człowieczeństwem w jednej osobie, pierwsi rodzice dali początek utracalnemu życiu, zjedli owoc z drzewa poznania dobra i zła, to znaczy nie potrafili zobaczyć wartości nadprzyrodzonego udziału człowieka w wewnętrznym życiu Boga. Dali początek życiu jeszcze przed zapewnieniem mu realnego udziału w życiu Boga. To właśnie jest ich winą i naszym grzechem pierworodnym. Rodzimy się z życiem tylko utracalnym, z którym nie wiąże się jednocześnie życie łaski. Rodzimy się z życiem, które kończy się śmiercią.

Motyw śmierci występuje w filozofii Heideggera. Według niego człowiek istnieje, aby umrzeć. Teolog może zobaczyć w tym ujęciu jakże ciekawy związek ujęć biblijnych i teorii istnienia dla śmierci. Jest to jednak związek tylko w porządku języka.

Według Heideggera człowiek jest zespołem przeżyć, które konstytuują się w stanowiącą mnie całość dzięki relacji do śmierci. Ta śmierć, nicość, jest na zewnątrz tych przeżyć, jest ich swoistą partyturą, modelem przemijania, przekształcania się, ginienia. Ta partytura spełnia się w nas. Człowiek jest nieustanną przemianą przeżyć. Broni ich odrębności przed układem konwenansowym, przed ginieniem, przed nicością. One zmieniają się jednak, giną i kiedyś przeminą całkowicie. Nasze życie jest dosłownie istnieniem ku śmierci.

Zauważmy tylko, że ta śmierć, nicość, jest w egzystencjalizmie Heideggera czymś zewnętrznym. Jest obrazem dostrzeżonego przemijania, modelem wpływającym na nasze przeżycia z zewnątrz. Ten model oczywiście nie ma mocy spowodowania śmierci człowieka. Całe wytłumaczenie człowieka, jako śmiertelnego, jest tylko porównaniem, relacją do losu, który nas czeka.

Porównanie nie jest ontyczną racją śmierci. Teolog winien wybrać taką teorię człowieka, według której człowiek jest śmiertelny strukturalnie. Jest tak ontycznie ukonstytuowany, że umiera.

³⁸ Por. Cz. Jakubiec, *Stare i nowe przymierze*, ss. 31-45.

Posługując się egzystencjalizmem Heideggera teolog zupełnie zewnętrznie posługuje się w teologii zarówno językiem filozoficznym, jak i oznaczoną tym językiem teorią rzeczywistości. Mówi zwartym językiem, filozoficznym obrazem człowieka, spójnym odczytaniem bytu, lecz ten język i obraz bytu właśnie zewnętrznie służą teologii. Prawda objawiona nie została ukazana w przekonującej wizji rzeczywistości. Śmierć człowieka nie jest „zagwarantowana” strukturą bytu.

6. Wewnętrzne korzystanie w teologii z filozofii tomistycznej

Przez wewnętrzne korzystanie w teologii z danej filozofii można rozumieć tłumaczenie prawdy objawionej w obrębie takiej teorii człowieka i takiej teorii rzeczywistości, a w niej teorii Boga, które od strony ludzkiego odczytania bytu ukazują taką jego strukturę, że z powodów naturalnych ten byt podlega śmierci, że jest - np. w wypadku człowieka - zdolny strukturalnie do przyjęcia miłości Boga i do udziału w jego wewnętrznym życiu dzięki swej nieśmiertelności, uzasadnionej jego ontyczną strukturą. Jest zdolny do przyjęcia łaski, którą wnosi sam Bóg przez nikogo nie zdeterminowany i nie dla naszych zasług. Człowiek tylko może otrzymać tę łaskę i miłość.

Filozof więc określa strukturę bytu. Teolog spośród ujęć filozoficznych wybiera takie, według których człowiek jest bytem spotencjalizowanym, zdolnym strukturalnie do przyjęcia i nawiązania relacji z innymi bytami. O relacji miłości, zaofiarowanej przez Boga człowiekowi już istniejącemu jako byt, wie tylko teolog. I jego sposób korzystania z filozofii powinien być właśnie taki, aby prawda objawiona o przyjaźni łączącej Boga i człowieka nie była twierdzeniem zewnętrznie dodanym do ujęć filozoficznych, lecz żeby była ujęciem, którego nie wyklucza rozumowo wykryta ontyczna struktura człowieka. Nawet więcej, taka struktura dopuszcza relację, której filozof jako filozof nie jest w stanie wykryć.

Tomistyczna teoria człowieka jako osoby stanowi właśnie ujęcie spełniające warunki teorii, z której teologia wewnętrznie może korzystać.

Obserwowane w świecie i w Polsce niepowodzenie tomizmu często ma źródło w złym wykładzie metafizyki i w werbalnym używaniu języka, którego terminy takie, jak forma i materia, dusza i ciało kojarzą nie te ujęcia i nie te stany bytowe, o które

chodziło Tomaszowi z Akwinu. Kojarzą ujęcie dosłownie arystotelesowskie, które Tomasz przezwyciężył, i kojarzą platońsko-kartezjański dualizm, którego nie ma w tomistycznej teorii człowieka. Także z powodu arystotelesowskiego i hume'owskiego odczytania terminu „substancja”, a Tomasz używa tego terminu obok pojęcia istoty i natury, pobieżnie odbierającym jego myśl wydaje się, że tomizm mówi tylko o istotowej strukturze człowieka, że nie rozwija lub wręcz pomija całą sferę relacji. Tymczasem substancją, czyli samodzielnym bytem jednostkowym jest dla Tomasza urealniona istnieniem istota wraz ze wszystkimi jej przypadłościami, które są podstawą psychologicznego, a nawet mistycznego wymiaru osoby ludzkiej.

Teolog, dla którego zbawiająca człowieka miłość, ofiarowana przez Boga, jest podstawowym elementem teologicznego ujęcia człowieka, chciałby ten aksjologiczny wymiar osoby traktować jako istotowy czynnik strukturalny człowieka. Z pozycji teologicznych jest to ważny czynnik osoby. Teolog nie może mu jednak nadać w swym wykładzie charakteru filozoficznego. Nie może twierdzić, że miłość i zbawienie są istotowym elementem człowieka. Twierdząc to teolog przekracza swoje kompetencje i wypowiada się jako filozof, to znaczy teologiczne ujęcie aksjologicznego wymiaru relacji człowieka do Boga czyni odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, a więc na pytanie filozoficzne. Teolog na to pytanie winien wziąć odpowiedź z filozofii, według której, właśnie tomistycznej, wszystkie relacje są przypadłościami. Są czymś ważnym, istniejącym w bycie jednostkowym, w człowieku, lecz nie są jego istotą. Są w jej istocie zapodmiotowane.

Współczesny egzystencjalizm, rozwijając zagadnienie relacyjnej struktury człowieka, zespół tych relacji traktuje jako ten oto byt. Stanowiące nas zmienne przeżycia są całością dzięki oddziaływaniu zewnętrznej wobec tych przeżyć zasady kompozycyjnej, pełniącej po platońsku rolę istoty nie będącej wewnątrz człowieka podmiotem relacji.

Taki model człowieka pozornie jest bliski ujęciu teologicznemu.

Według tomizmu człowiek jest jednostkowym bytem zapoczątkowanym przez stworzony akt istnienia, który mocą „woj dynamiki aktualizuje ograniczającą go możliwością istotę jako swe formalne i materialne ukonstytuowanie. Miarę tego ukonstytuowania stanowi różna od sprawczej przyczyny istnienia, także zewnętrzna

wobec człowieka, przyczyna celowa. Istnienie i istotę, jako to oto tworzywo jednostkowego bytu, możemy uznać za przyczyny wewnętrzne komponujące istotę danego człowieka. Ta istota zawierając w swej strukturze czynnik możliwościowy stanowi dzięki tej możliwości podstawę do uzyskania przez dany byt - wyznaczonego przez tę możliwość - uposażenia przypadłościowego. Wśród tych przypadłości relacje z innymi bytami są podstawą przypadłościowego ubogacenia się jednością, prawdą i dobrem tych bytów, a zarazem są podstawą podlegania ich wpływowi, który może spowodować zniszczenie. Integrującą byt jednostkowy relacją, wyrażającą stanowiącą go dobro i prawdę, jest relacja miłości, która polega na pełnej, wzajemnej akceptacji człowieka jako dobra, prawdy i osobowej jedności. Aksjologię tej relacji, nawiązanej przez Boga z człowiekiem, o czym nie wie filozof, rozważa właśnie teologia.

7. Usprawiedliwienie wyakcentowania aspektów hermeneutycznych

Temat „Filozofia człowieka wobec teologii”, podjęty w ramach hermeneutyki antropologii teologicznej, stał się w tym ujęciu hermeneutyką związku antropologii filozoficznej z teologią, poszukiwaniem, rozpoznaniem, ustaleniem, uczynieniem czymś zrozumiałym powiązania filozofii i teologii. Takie rozwiązanie tematu umożliwiła sama jego formuła, sugerując terminem „wobec” relację metodologiczną między dziedzinami wiedzy. Znaczy to, że problem, „jaka filozofia człowieka może służyć teologii”, został poprzedzony szerszym omówieniem problemu: „dlaczego nie z każdej filozofii człowieka teologia może korzystać”. Okazało się, że ustalenie odpowiedzi na to drugie pytanie zależy od określenia samego przedmiotu teologii i stosowanych w niej metod analizy.

Wynika z rozważań, że aktualnie w teologii obserwujemy trzy ważniejsze niedokładności:

- 1) Mieszanie filozofii z teologią i to najczęściej w ten sposób, że aksjologiczny aspekt objawionej relacji człowieka z Bogiem traktuje się jako zdanie filozoficzne, które określa, kim jest człowiek. Na takie pytanie odpowiada filozof, a nie teolog jako teolog.

2) Uwolniwszy się od filozofii teolog, nie wiedząc, kim jest człowiek jako byt, aby o nim mówić, opisuje raczej Boga, który jest przyczyną zbawczej relacji z człowiekiem.

Stosuje w ten sposób platoński opis rzeczywistości, równie filozoficzny, ponieważ omawia tę relację w zwartym języku, o określonych pojęciach, które są przecież zespołem znaków, oznaczających odczytanie rzeczywistości jako rzeczywistości, Boga jako Boga.

3) Chcąc nie mieszać filozofii z teologią i pominąć opis platoński teologowie poprzez hermeneutykę posługują się kulturowym ujęciem zespołu odniesień między bytami. Wpadają w analizy relacjonistyczne, które nie pozwalają rozpoznać, czym są byty, i oddalają się od rzeczywistości w sferę ujęć głównie lingwistycznych, w porządek znaczeń. Propozycja wyjścia z tych niedokładności i trudności:

a) Teolog zajmuje się objawioną aksjologią relacji człowieka z Bogiem.

b) Pojęcie relacji, człowieka, Boga, wartości przyjmuje z filozofii. Jest to jednak zewnętrzne korzystanie z filozofii.

c) Ponieważ pojęcia filozoficzne znaczą i oznaczają spójnie odczytaną rzeczywistość, teolog wraz z tym językiem przyjmuje obraz świata. Nie jest obojętne, czy ujęcie bytu jest w tym wypadku analizą znaczeń, czy oznaczonej pojęciami samej rzeczywistości jako istniejącej. Odczytanie rzeczywistości jako istniejącej jest dla teologa ważne, ponieważ wtedy jego informacja jest ukazywaniem sytuacji realnego bytu. Można to nazwać wewnętrznym korzystaniem w teologii z danej filozofii.

d) Analiza rzeczywistości faktycznie istniejącej charakteryzuje filozofię tomistyczną. Teolog posługujący się filozofią nie powinien nie korzystać z tej filozofii.

e) Tomistyczną filozofia człowieka jest odczytaniem osoby

ludzkiej w taki sposób, że daje teologii szansę uznania relacji zbawienia za realny czynnik, wniesiony przez Boga w pozaistotową, lecz należącą do osoby, warstwę jednostkowego bytu, którym jest człowiek.

V. NIEDOPUSZCZALNE UTOŹSAMIENIE FILOZOFICZNEGO I TEOLOGICZNEGO UJĘCIA OSOBY

1. Uwagi wstępne

Utożsamienie filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby dokonuje się najczęściej na terenie problemu relacji. Zauważmy, że utożsamienie to jest metodologicznie niedopuszczalne.

Filozof jako filozof wykrywa relacje przyczynowe między każdym bytem przygodnym i pierwszą przyczyną sprawczą oraz wykrywa relacje osobowe, łączące ludzi. Ponieważ relacja jest bytem, filozof ustala także, czym jest relacja jako byt. Filozof jako filozof nie wykrywa relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem, po prostu nie jest w stanie stwierdzić, że pierwsza przyczyna sprawcza darzy jeden z bytów przygodnych, mianowicie człowieka, swoją osobową przyjaźnią.

Teolog jako teolog nie wykrywa relacji przyczynowych i nie może ustalać, czym jest relacja. Może tylko informować, że według Objawienia zachodzą między człowiekiem i Bogiem relacje osobowe. Gdy określa, czym są te relacje, wypowiada się na terenie teologii jako filozof. Gdy wyjaśnia, na czym polegają te relacje, a dokładniej mówiąc - co wnoszą w osobę ludzką, wypowiada się na terenie teologii jako teolog.

W żadnym jednak wypadku ani filozof, ani teolog, nie mogą twierdzić, że relacja przyczynowa jest zarazem relacją osobową i odwrotnie.

Filozof wie, że relacje osobowe zachodzą między dwiema już istniejącymi osobami, gdyż to, co nie istnieje, nie może wchodzić w żadne relacje. Osobowe relacje muszą więc być wyprzedzone istnieniem osób, które z racji swego istnienia są powiązane z przyczyną sprawczą relacjami przyczynowymi.

Teolog jako teolog nie może z racji metodologicznych rozstrzygać, że relacje przyczynowe są identyczne z relacjami osobowymi, gdyż twierdząc to wypowiada się jako filozof, a nie jako teolog, który raczej informuje o objawionej aksjologii relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem.

Do zastanawiania się nad tymi problemami zmusza stanowisko sformułowane na temat osoby przez M. Jaworskiego w pracy pt. *Człowiek a Bóg*³⁹. Wydaje się, że w tej pracy granica między filozofią i teologią w dużym stopniu została zatarta. Stało się to także w pracach R. Guardiniego, K. Rahnera, do których M. Jaworski nawiązuje. Ponieważ w aktualnej dziś filozoficznej problematyce człowieka, a głównie w problematyce osoby, sprawa ta nie jest obojętna, należy ją podjąć, tym bardziej że prace M. Jaworskiego uzyskują w Polsce rangę propozycji chrześcijańskiego rozwiązania problemu osoby w związku z postulatem sformułowania chrześcijańskiej antropologii filozoficznej.

2. Ujęcia dyskusyjne w pracy M. Jaworskiego

Zestawmy po prostu teksty, które będą stanowiły przedmiot analizy i teren poszukiwania niedopuszczalnych utożsamień filozofii z teologią.

Na s. 119 M. Jaworski stwierdza za R. Guardinim, uznając jego poglądy za wyjściowe w swej analizie i słuszne: „Oto istotne momenty, które wyznaczają osobę ludzką - ...a więc tkwienie w sobie, przynależność do samego siebie, samostanowienie o sobie, bycie dla siebie celem”.

Na s. 121 czytamy: „Wszystkie relacje międzyosobowe (ludzkie) zakładają już istnienie osób, ale ich nie tworzą. Stąd konieczność przyjęcia innej osoby, nie w formie postulatu, ale jako rację tłumaczącą, która ustanawia osobę ludzką jako taką”.

S. 122: „Stosunek zatem do Boskiego »Ty« przynależy do Istoty człowieka”. „W ...istotę [człowieka] wpisany jest stosunek do Boskiego »Ty«.”

S. 126: „Przenikanie Boga i Jego Wszechmoc ...posiada-ii.. zawsze charakter stwórczy, czyli ustanawiania w istnieniu, a w przypadku osoby ludzkiej stwórczy akt powołania, czyli obdarzenia wolnością samostanowienia, nie tylko w sensie pozostawienia wolnej przestrzeni egzystencjalnej, ale w jej ustanowieniu”.

Dodajmy, że ta ostatnia część zdania wiąże się z ujęciem na s. 115, gdzie M. Jaworski za Dostojewskim i Nietschem przytacza trudność: „Bóg odbiera człowiekowi

³⁹ Por. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971, ss. 115-128.

przestrzeń istnienia”. Jest to trudność wywołana przestrzennym rozumieniem obecności Boga w człowieku. Tę trudność M. Jaworski rozwiązuje przez podkreślenie, że Bóg nie zajmuje „we mnie... mojego miejsca” (s. 115), lecz że je ustanawia (s. 126).

S. 127: „Do istotnych momentów, które wyznaczają osobę ludzką, należy dodać odniesienie do »ty«. ...Bóg stanowi bezwarunkowe’ »Ty« człowieka, jako Zasada bytu osobowego człowieka”.

Zauważmy też zaraz, że wychodząc ze stanowiska R. Guardiniego i referując jego poglądy M. Jaworski stawia sobie za cel „merytoryczne rozważanie problemu... relacji pomiędzy osobą ludzką a Bogiem”⁴⁰. Dodaje, że aby rozwiązać problem relacji między ludźmi oraz między człowiekiem i Bogiem, należy najpierw przedstawić strukturę bytu osobowego. Praca M. Jaworskiego zawiera więc jego stanowisko, które jest przede wszystkim poglądem na metafizyczną strukturę osoby.

3. Relacyjna struktura osoby

W ujęciu M. Jaworskiego osoba ludzka jest swoiście widziana od zewnątrz i od wewnątrz.

Patrząc z zewnątrz ujmujemy osobę ludzką jako „tkwienie w sobie, przynależność do samego siebie, samostanowienie o sobie, bycie dla siebie celem”⁴¹. Dodajmy, że określając w ten sposób osobę ludzką musimy zaraz zapytać, co tkwi w sobie, co przynależy do samego siebie, co samostanowi o sobie, co jest celem dla siebie? Pytania te wskazują, że zostały wyliczone właściwości jakiegoś podłoża, jakiegoś istotowego zespołu treści. W tym sensie możemy uznać te właściwości za przedmiot zewnętrznego ujęcia osoby ludzkiej.

M. Jaworski nazywa jednak te właściwości „momentami istotnymi”. Jeżeli są to momenty istotne w sensie istotowego zespołu treści stanowiących osobę, to trzeba stwierdzić, że osobę konstytuują przypadłości. Przypadłością bowiem jest tkwienie, przynależność, samostanowienie, bycie celem. I pojawia się trudność, dlaczego tym właśnie przypadłościom przypisano w osobie ludzkiej pozycję istoty. Jeżeli

⁴⁰ Tamże, s. 116.

⁴¹ Tamże, s. 119.

przypadłości mogą stanowić istotę osoby, to dlaczego np. nie może jej stanowić taka przypadłość, jak wysokość. Nie ma racji koniecznej, która wykluczałaby przypadłość wysokości jako konstytuującą osobę ludzką. A więc człowiekiem byłby zawsze i tylko ktoś, kto posiada daną wysokość. Widzimy jednak, że uznanie tej przypadłości za czynnik istotowy osoby prowadzi do absurdu, a mianowicie, że o tym, czy się jest człowiekiem, decyduje wysokość. Ten sam niepokój i zarzut dotyczy każdej przypadłości uznanej za czynnik istotowy. Zresztą przypadłość' myślenia już Descartes uznał za istotę człowieka. Zbliżyło go to nie do adekwatnych rozwiązań, lecz tylko do metafizyki platońskiej. Wprowadzenie przez M. Jaworskiego przypadłości do zespołu istotowych treści, stanowiących osobę, podobnie zbliża M. Jaworskiego do platonizmu.

To nieodróżnienie czynników istotowych od przypadłościowych daje możliwość uznania przypadłości relacji za moment istotowy w osobie ludzkiej. M. Jaworski najpierw pisze, że Bóg ma być „racją tłumaczącą, która ustanawia osobę jako taką”⁴². Racja tłumacząca nie musi wchodzić w strukturę danego bytu. I to jest prawidłowa, to znaczy realistyczna perspektywa rozwiązań. Ujęcie to jednak jest doprecyzowane. Dowiadujemy się, że chodzi tu o „relację, jako element konstytutywny osoby ludzkiej... o pierwotne konieczne wpisanie drugiego »ty« w osobę ludzką”⁴³. Osobę ludzką konstytuuje więc, stanowi, wypełnia, wpisana w tę osobę relacja do Boga.

Wyjaśnijmy, że jeżeli Bóg jest inną osobą niż człowiek, to wiąże człowieka z Bogiem relacja kategoriałna, a więc relacja zewnętrzna. Tymczasem M. Jaworski uznaje tę relację za czynnik wewnątrzbytowy, wpisany w osobę ludzką. Uznaje ją więc za relację transcendentalną.

Patrząc za M. Jaworskim na osobę ludzką swoście od wewnątrz, widzimy ją jako konstytuowaną, wypełnioną przez relację do Boga. Ta relacja, co zostaje podkreślone we wnioskach pracy, jest istotnym momentem osoby. Właśnie Bóg jest „bezw warunkowym »Ty« człowieka”, jest „zasadą osobowego bytu człowieka”. Relacja więc kategoriałna jednak została tu uznana za wewnątrzbytową relację transcendentalną. Wynika z tego, że równej klasy ontycznej jest to, co nas istotowo

⁴² Tamże, s. 121.

⁴³ Tamże, ss. 120-121.

stanowi, i to, co nas przypadłościowo wiąże z inną osobą, w tym wypadku z osobą Boga. A przede wszystkim znowu przypadłość, ponieważ relacja kategoriałna jest przypadłością, wypełnia i stanowi istotę osoby.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że relacyjna struktura osoby ludzkiej w ujęciu M. Jaworskiego jest odczytywaniem osoby ludzkiej poprzez zbitkę pojęć: poprzez utożsamienie tego, co istotne, z tym, co przypadłościowe, i poprzez utożsamienie relacji kategoriałnej z relacją transcendentalną.

4. Kres relacji i przyczyna bytu

M. Jaworski podkreśla w swej pracy inny sposób naszych powiązań z ludźmi i inny sposób powiązań z Bogiem. Jest to słuszne i dlatego dziwi, że w dalszych analizach M. Jaworski o tym zapomina. Rzeczywiście, „relacje międzyosobowe (ludzkie) zakładają już istnienie osób, ale ich nie tworzą”⁴⁴. Do natury relacji międzyosobowych, a więc - podkreślamy - kategoriałnych, należy właśnie obecność, już istnienie bytów, między którymi relacja osobowa zachodzi. I dotyczy to także Boga. Bóg bowiem jest kresem osobowej relacji z człowiekiem. Ku Bogu dąży, kieruje się możliwościowo ukonstytuowany człowiek, zawsze zachowujący swoje niewypełnienie, swoją nieabsolutność, swoją przygodność. I ma rację M. Jaworski twierdząc, że wiąże nas z Bogiem inna relacja niż z ludźmi.

Dodajmy, że w osobowych relacjach z ludźmi uzyskujemy tylko skutki ich działań. W relacji osobowej z Bogiem uzyskujemy samą obecność Boga w duszy, ponieważ w Bogu nie ma zdwojenia na istotę i działania. Jest to swoisty skutek relacji osobowej z Bogiem, a więc relacji obecności, czyli łaski. Relacje osobowe z Bogiem są właśnie faktami natury religijnej. Są wywołane przez Boga, są spowodowane. I zachodzą między istniejącym Bogiem i już istniejącym człowiekiem.

M. Jaworski uważa jednak, że każde „przenikanie Boga... posiada... zawsze charakter stwórczy” w sensie udzielania istnienia⁴⁵. Nawet więc osobowa relacja

⁴⁴ Tamże, s. 121.

⁴⁵ Tamże, s. 126.

obecności jest według M. Jaworskiego relacją udzielania istnienia, „ustanawiania w istnieniu”.

I w tym punkcie należy się sprzeciwić. To, że Bóg nas stwarza, że udziela nam istnienia, nie jest tym samym, co osobowe, wolne, zbawiające przyjęcie obecności Boga. Gdyby relacja osobowa człowieka z Bogiem była tym samym, co otrzymywanie przez człowieka istnienia, to tym samym byłoby istnienie i zbawienie, tym samym byłoby być człowiekiem i być chrześcijaninem. Nasze religijne powiązanie z Bogiem byłoby wtedy ontyczną koniecznością. Likwidowałoby to naszą wolność w przyjęciu Objawienia i potrzebę odkupienia. Bóg byłby w nas osobowo obecny, a więc w sposób nas uświęcający już na mocy udzielenia nam istnienia.

Z racji tych konsekwencji widać, że w ujęciach M. Jaworskiego został pomieszany problem relacji osobowych i problem przyczynowania istnienia. Tym samym stał się fakt religii, czyli związków obecności (łaski) i przyjaźni (świętości) człowieka z Bogiem oraz fakt naszej egzystencjalnej rzeczywistości. Ujęcie teologiczne zostało utożsamione z ujęciem metafizycznym.

Cechą ujęcia teologicznego - powtórzmy - jest opis tego, że Bóg w nas osobowo przebywa. Właśnie religia polega na tym, że fakt obecności, rozmów, przyjaźni człowieka z Bogiem zostaje nam przez Boga dany. Teologia to tłumaczy. I rzeczywiście, to, czym jesteśmy w sensie religijnym, a więc to, że jesteśmy zbawieni, wypełnieni obecnością Boga, tworzy w nas Bóg. Tworzenie przez Boga swojej w nas obecności nie równa się stwarzaniu nas przez Boga jako bytów.

Cechą ujęcia metafizycznego w klasycznej filozofii pluralistycznego realizmu jest stwierdzenie ontycznej zawartości bytu, który jest realny dzięki istnieniu, osobno dla każdego z nas stworzonemu przez Boga. To istnienie nas zapoczątkowuje i aktualizuje. Aktualizuje więc wszystkie stanowiące nas treści, wśród których jest czynnik decydujący o tym, że jesteśmy osobami. I Bóg nie może wchodzić w strukturę osoby ludzkiej jako wyznaczający ją czynnik. Bóg nie może być „częścią” istoty osoby ludzkiej. Tą „częścią” istoty osoby nie może też być osobowa relacja do Boga ani nawet relacja przyczynowa, warunkująca uzyskanie istnienia. Samo istnienie, jako akt stworzony przez Boga zapoczątkowuje nas jako osobę. I udzielenie nam przez Boga

istnienia nie oznacza - pod groźbą panteizmu - obecności w nas Boga, jako stanowiącej nas „części”.

Powiedzmy krótko: to, że Bóg jest kresem naszych z Nim relacji osobowych, nie równa się faktowi otrzymania istnienia. Przyczyna istnienia nie może bowiem być skutkiem. Trudno więc zgodzić się, że „stosunek... do Boskiego »Ty« przynależy do istoty człowieka”⁴⁶. Bóg nie jest istotowo „wpisany” w osobę ludzką. W innych powiązaniach Bóg udziela istnienia osobie ludzkiej, i w innych powiązaniach, zupełnie przypadłościowych, nie utożsamia się z nami, sprawia swoją w nas obecność.

5. Esencjalistyczne ujęcie osoby

M. Jaworski uważa, że „istnienie osoby ludzkiej... wskazuje... na Boga jako »Ty« człowieka”⁴⁷. Wyprowadza z tego wniosek, że Bóg pozostający w relacji osobowej z człowiekiem stwarzając człowieka, „czyli ustanawiając [go] w istnieniu”, czyni go jednocześnie osobą. Dodaje jednak, że właśnie relacja osobowa z Bogiem jest elementem konstytuującym istotę osoby ludzkiej⁴⁸.

Filozof musi tu zapytać, co więc konstytuuje człowieka jako osobę: czy człowieka jako osobę konstytuuje „ustanowienie [go] w istnieniu”, czy też „stajemy się osobą dzięki odniesieniu do Boskiego »Ty«”?

M. Jaworski przyjmuje wyraźnie dwa czynniki ontyczne konstytuujące osobę ludzką: istnienie i relację człowieka do Boga.

M. A. Krąpiec za Tomaszem z Akwinu podkreśla, że skoro osoba jest „momentem szczytowym bytu, to tylko ten element bytowy konstytuuje bytowość natury rozumnej, który zarazem konstytuuje samą realną bytowość”⁴⁹. Ponieważ bytową realność ustanawia istnienie, ono też konstytuuje osobę jako osobę urealnając rozumne treści, które są istotą wobec aktu istnienia.

⁴⁶ Tamże, s. 122.

⁴⁷ Tamże, s. 127.

⁴⁸ Por. tamże, s. 122.

⁴⁹ M. A. Krąpiec, *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969)s. 687.

Z ujęcia M. A. Krapca weźmy tylko ten akcent, że danego bytu nie mogą urealniać dwa różne czynniki ontyczne. Nie może to więc być i istnienie, i relacja.

Słusznie więc M. Jaworski utożsamia udzielanie istnienia z relacją osobową człowieka z Bogiem. Słusznie - ze względu na uzyskanie jednej przyczyny urealniającej osobę popełnia jednak błąd, który jest właśnie tym niedozwolonym utożsamieniem istnienia i przypadłości. Istnienie, nie jest aktem, nie może być całym bytem przygodnym, czyli nie może być zarazem przypadłością. Relacja bowiem, jako przypadłość, jest bytem. Relacja osobowa nie może więc być tym samym, co udzielone istnienie. Udzielanie istnienia, czyli relacja przyczynowa, nie może być z kolei tym samym, co osobowa obecność w nas Boga.

Gubiąc zresztą w swych rozważaniach problem istnienia M. Jaworski przechodzi do sprawy tylko „odniesienia do Boskiego »Ty«”. Rozważa więc treściowe powiązania osoby z Bogiem. Analizuje problemy osoby w ujęciach esencjalistycznych.

Ten właśnie esencjalizm ujęć, a więc analiza pomijająca faktyczną sytuację istnieniową, prowadzi do swoistej dowolności w akcentowaniu danych treści jako istotnych. Jest bowiem czymś dowolnym uznanie „odniesienia do Boskiego »Ty«” za czynnik konstytuujący osobę ludzką.

6. Filozoficzne niedokładności w pracy M. Jaworskiego

Dla wyraźniejszego ukazania zakresu spraw, które wydają się w ujęciach m. Jaworskiego dyskusyjne i ważne, stwierdzmy, że rozwiązanie problemu osoby oraz relacji między człowiekiem i bogiem w pracy człowiek a bóg jest wynikiem następujących niedokładności:

A) utożsamienie kresu relacji, w tym wypadku boga jako przyczyny sprawczej, z czynnikiem konstytuującym osobę jako osobę, zmienia relację międzyosobową w relację przyczynową. W stosowanym przez m. Jaworskiego opisie relacji przyczynowej zostają jej przypisane także wszystkie własności relacji osobowej. Krótko mówiąc, relacja osobowa jest traktowana jako relacja przyczynowa, sprawiająca istnienie osoby.

B) przyjęcie dwóch czynników konstytuujących osobę, mianowicie istnienia i odniesienia do boga, w taki sposób, że odniesienie osoby ludzkiej do boga jest uważane za udzielenie istnienia osobie jako osobie. Jest to z jednej strony konsekwentne

utożsamienie relacji osobowej z relacją przyczynowania, z drugiej zaś strony jest to zbitka analizy egzystencjalnej z analizą esencjalistyczną. Bóg bowiem, według m. Jaworskiego, udziela istnienia osobie ludzkiej, i zarazem osobę jako osobę, a więc jako zespół treści ontycznych, konstytuuje poprzez osobową z sobą relację.

C) zagubienie różnicy między istotowymi czynnikami ontycznymi a czynnikami przypadłościowymi, które, owszem, są względnie konieczne w osobie, lecz nie konstytuują osoby jako samodzielnego bytu właśnie osobowego.

M. Jaworski po prostu przypisuje przypadłościom pozycję czynników istotowych.

D) utożsamienie relacji kategoryjnej z relacją transcendentną, a więc także czynnika przypadłościowego z czynnikiem istotowym.

E) przyjęcie relacyjnej struktury osoby, czyli zrezygnowanie z substancjalistycznej teorii bytu podkreślającej istotową odrębność skutku od przyczyny na rzecz teorii platońskiej, według której dany byt konstytuuje czynniki znajdujące się poza istotą tego bytu. Według nurtu substancjalistycznego byt w swej istocie zawiera to, co go stanowi.

Przyjęcie platonizmu jako metafizyki, opisującej osobę, nie jest wyłącznie zarzutem. Jest wskazaniem, że analiza struktury osoby przestała być analizą filozoficzną, a stała się ujęciem teologicznym. Według tego ujęcia wszystko, czym jesteśmy w sensie religijnym, tworzy w nas bóg na sposób swej osobowej w nas obecności. W ujęciu filozoficznym żaden czynnik zewnętrzny wobec istoty osoby nie może tej osoby stanowić. W teologii opisując człowieka jako zbawionego musimy na sposób platoński mówić o bogu. W filozofii opisując człowieka mówimy o tym, co w nim zastaliśmy jako zespół stanowiących go czynników ontycznych.

F) chrześcijańskość antropologii filozoficznej jest rozumiana w pracy człowiek a bóg jako połączenie aspektu teologicznego z aspektem filozoficznym w jednym opisie osoby.

7. Problem chrześcijańskości antropologii filozoficznej

Chrześcijańskość antropologii filozoficznej K. Rahner widzi w utożsamieniu „obszaru antropologii z obszarem teologii dogmatycznej”⁵⁰.

L. Kuc ostrożniej stawiając sprawę uznaje antropologię chrześcijańską „za dziedzinę ściśle teologiczną”⁵¹. Widzi jednak jej związki z filozofią. Rozumie je w ten sposób, że należy zajmować się człowiekiem w zgodzie z doświadczeniem ludzkim i jednocześnie ujawniać pełny sens tego historycznego doświadczenia przez traktowanie go jako historii Zbawienia⁵². W związku z tym antropologia chrześcijańska bierze pod uwagę, jako punkt wyjścia, „fakt Chrystusa i historię zbawienia”⁵³. L. Kuc uważa, że historia zbawienia nie dzieje się w sposób izolowany. Jest uwikłana w historię doświadczenia ludzkiego pojmowanego jako historia filozofii. Dzieje zbawienia i dzieje filozofii są więc dwoma spojrzeniami na fakt człowieka i wyznaczają antropologię chrześcijańską. Inaczej mówiąc, teologiczna i filozoficzna interpretacja człowieka dają w wyniku antropologię chrześcijańską, która nie może powstać poza tym dialogiem.

Jeżeli M. Jaworski nie nawiązuje do faktu Chrystusa, jego antropologia jest bardziej filozoficzna niż chrześcijańska.

Ale L. Kuc dodaje, że „stworczy akt istnienia dany człowiekowi jest... aktem stworczym miłości”, ponieważ Bóg, jako „Ojciec Pana naszego i nasz Ojciec”, jest Miłością. Nasze więc istnienie, dane nam przez Boga, jest miłością Bożą do nas⁵⁴. To ujęcie, a więc uznanie mojego istnienia za miłość Bożą ku mnie, L. Kuc uważa za teologiczną interpretację ludzkiego aktu istnienia.

Wynika z tego, że chrześcijańskość antropologii polega na teologicznej interpretacji aktu istnienia, jako konstytuującego osobę ludzką. W sumie jest to jednak niedozwolone przypisanie informacji objawionej waloru tezy filozoficznej.

⁵⁰ Por. L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 95.

⁵¹ Tamże, s. 97.

⁵² Por. tamże, s. 99.

⁵³ Tamże, s. 101.

⁵⁴ Tamże, s. 107.

Podobnie ujmując sprawę M. Jaworski podkreślając, że osobę konstituuje relacja do Boskiego „Ty”. Jego więc ujęcie osoby w pracy Człowiek a Bóg jest ujęciem teologicznym, któremu przypisuje się pozycję tezy filozoficznej.

Zapytajmy raz jeszcze, czy takie połączenie aspektów w obszar jednej analizy jest metodologicznie dozwolone?

Teologia jest refleksją nad wiarą w określonych warunkach i w określonym czasie. Jest więc refleksją nad doświadczeniem dziejów zbawienia. Omawia osobowe relacje człowieka z Bogiem. Te relacje stanowią bowiem religię, czyli fakt realnej obecności Boga w osobie ludzkiej. Relacje osobowe człowieka z Bogiem są więc przedmiotem ujęć teologicznych.

Relacji osobowych człowieka z Bogiem nie wykrywa filozof jako filozof. Filozof jednak wie, że relacje osobowe przejawiające się w obecności (łaska), rozmowie (modlitwa) przyjaźni (świętość), jeżeli są realne, muszą zachodzić między podmiotem i kresem relacji. Wie też, że muszą być kategorialne, a więc przypadłościowe, to znaczy nie mogą stanowić istoty osoby ludzkiej. Mogą być tylko obecnością, rozmową, przyjaźnią. Filozof wie także, że nie mogą być przyczyną istnienia. Przyczyną istnienia jest Bóg, lecz nie ze względu na relacje osobowe. Bóg jest przyczyną istnienia w relacjach sprawczych.

O tych relacjach przyczynowych dających w wyniku istnienie bytu, teolog jako teolog nic nie wie. Jeżeli wypowiada się na ich temat, to uprawia filozofię. Mówiąc więc o tym, że Bóg w relacji osobowej z nami czyni nas osobami. M. Jaworski wypowiada zdanie filozoficzne. Podobnie L. Kuc twierdząc, że nasze istnienie jest miłością Boga do nas, wypowiada zdanie filozoficzne. M. Jaworski, jako filozof, popełnia niedokładność przypisując relacji osobowej funkcje relacji przyczynowej oraz niedokładność uznania przypadłości za czynnik istotowy osoby ludzkiej. L. Kuc, jako filozof, mówiąc, że akt istnienia jest aktem miłości Boga do nas, popełnia niedokładność utożsamienia czynnika ontycznego, którym jest istnienie, z „motywem”, dla którego Bóg dokonał stworzenia istnienia. Bóg stworzył nas z motywu miłości, ale stworzone istnienie nie jest miłością Boga do nas. Nic Boskiego nie może bowiem nas konstituować jako ludzi. Istnienie jest aktem bytu. Bóg, jako miłość, nie może być aktem bytu osoby ludzkiej. Może być powiązany z nami tylko przypadłościowe to

znaczy nie stanowiąc nas może być z nami w relacji obecności i przyjaźni, co nazywa się i stanowi relację osobową. Utożsamienie przez L. Kuca stwarzania istnienia z miłością Boga do nas nie jest interpretacją teologiczną. Jest po prostu filozoficzną nieścisłością, polegającą na utożsamieniu skutku działania przyczynowego z motywem tego działania.

Chrześcijańskość antropologii nie może więc polegać na utożsamieniu teologii z filozofią. Nie uzyskuje się chrześcijańskości utożsamiając kategorialną relację osobową, a więc przypadłość, z istotą osoby ludzkiej. Chrześcijańskość, związana z prawdą, raczej musi wykluczyć utożsamienie relacji osobowych z relacjami przyczynowymi w sensie stwarzania, czyli udzielania osobie ludzkiej istnienia.

Trzeba zresztą stwierdzić, że łączenie filozofii z teologią daje w wyniku ujęcie ewentualnie światopoglądowe, dalekie od naukowości. To łączenie, jako zasada metodologiczna, czerpie swą moc tylko z pozytywistycznej koncepcji filozofii. Klasyczne filozofowanie jest ujęciem konstytuujących osobę czynników ontycznych. I albo umiemy te czynniki wykryć, albo nie umiemy tego dokonać. Antropologia filozoficzna jest po prostu antropologią filozoficzną. Nie może być ani chrześcijańska, ani niechrześcijańska. Słusznie sądzi L. Kuc, że antropologia chrześcijańska musi być „dziedziną ściśle teologiczną”. Tyko teolog jako teolog wie, jak ją uprawiać. Filozof jako filozof wie jednak, że antropologia chrześcijańska nie może polegać na przypisywaniu bytom skutków nie uzasadnionych ich naturą. Relacja osobowa nie może więc spełnić funkcji relacji sprawiającej istnienie. Może dać w wyniku tylko obecność i przyjaźń Bożą osobie ludzkiej, stworzonej w innych powiązaniach niż relacje osobowe.

8. Uwagi końcowe

W związku ze stwierdzeniami M. Jaworskiego rodzą się pytania uzupełniające: Czym jest odniesienie do Boskiego „Ty”? Co jest istotowym momentem konstytuującym osobę ludzką? W jakim sensie Bóg „stanowi bezwarunkowe *Ty* człowieka”? Jak rozumieć to, że Bóg jest zasadą bytu osobowego człowieka? Co to znaczy, że Bóg „ustanawia osobę ludzką jako taką”? W jaki sposób „stosunek... do Boskiego »Ty« przynależy do istoty człowieka”?

Na szereg tych pytań odpowiadaliśmy ukazując, że nie można opisywać osoby i jej struktury tak, jak to proponuje M. Jaworski. Są to jednak odpowiedzi w swoistym sensie negatywne, czyli wykazujące, że nie tak należy rozwiązywać problem. Pozytywne ujęcie niech stanowi przedmiot innego rozdziału tej książki.

Należy także przypomnieć znane powiedzenie: „amicus Plato, sed magis amica veritas”. I szczerze mówiąc jestem wdzięczny M. Jaworskiemu, że napisał pracę pt. *Człowiek a Bóg*. Jest ona znakiem troski, aby najlepiej ująć relacje między człowiekiem i Bogiem. Jest sugestywnie podaną propozycją rozwiązania problemu. I wciąga w dialog. Jakże to jest wartościowe, że możemy dyskutować, nie zgadzać się, kwestionować ujęcia, szukać trafniejszych rozwiązań. Znaczy to przecież, że coś nas niepokoi, pasjonuje, zaciekawia. Praca M. Jaworskiego zaciekawia, pasjonuje, niepokoi. I budzi mój sprzeciw, czyli zmusza do myślenia.

Sprzeciw wobec ujęć M. Jaworskiego nie dotyczy jego osoby. Dotyczy orientacji myślowej, którą traktuję bardzo poważnie, którą akceptuję jako myślenie M. Jaworskiego, myślenie, z którym z kolei nie mogę się zgodzić. Jest to orientacja światopoglądowa, wciskająca się do metafizyki poprzez pozytywistyczną koncepcję filozofii. Orientację tę od dawna wyznaczają R. Guardini i K. Rahner.

Trzeba uświadomić sobie, dlaczego niełatwo uznać tę orientację filozoficzną. Sprzeciwiam się jej nie dlatego, że jest ona inna niż ujęcia tomistyczne. Sprzeciwiam się w związku z Rahnerem utożsamieniu bytowania i poznawania. Rahner bowiem w *Hórer des Wortes*⁵⁵ nie odróżnił prawdy metafizycznej od prawdy logicznej. Przyjmując, że „ens et verum convertuntur”, stwierdził, że „sein” i „erkennen” są tym samym. Utożsamił więc byt i poznawcze ujęcie bytu. Na tym neoplatońskim błędzie zbudował swoją antropologię teologiczną, zwartą, skomplikowaną, trudną, efektowną.

Nie sprzeciwiam się w ujęciach M. Jaworskiego przyjmowanej przez niego orientacji myślowej, którą ma prawo przyjmować. Sprzeciwiam się utożsamieniu istoty i przypadłości. I nie dla tego, że odróżnił je Arystoteles i Tomasz z Akwinu, lecz

⁵⁵ „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntnis.“ K. Rahner, *Hórer des Wortes*, München 1963, s. 55. Por. „Sein und Erkennen sind so auch für Thomas unius generis... in einer ursprünglicher Einheit.“ Tamże, s. 59.

dlatego, że utożsamienie istoty bytu i jego przypadłości uniemożliwia rozpoznanie bytu w tym, czym on jest. Nie ma bowiem wtedy racji, która uniemożliwiłaby uznanie Boga np. za alienację naszych marzeń. Marzenia są przypadłością człowieka jako jego myśli. Te przypadłości mogą więc stanowić Boga, jeżeli przypadłość w ogóle może być istotą bytu. Sprzeciwiam się więc uznaniu relacji osobowych za czynnik istotowy konstytuujący osobę ludzką, ponieważ relacja osobowa jest właśnie przypadłością. Nie może ona być źródłem istnienia bytu ani udzielonym nam istnieniem. Na zasadzie proporcjonalności przyczyny i skutku może udzielić istnienia tylko Samoistne Istnienie. I udziela istnienia nie w relacjach osobowych. Tym relacjom nie można przypisać funkcji przyczynowania istnienia. Bóg udziela istnienia na drodze stwarzania. Ze względu na to „działanie” jest przyczyną sprawczą. A gdy istniejemy jako osoby, Bóg spełnia inne wobec nas „działanie”, które jest relacją osobową, to znaczy osobową, lecz przypadłościową w nas obecnością Boga.

Relacje osobowe różnią się więc od relacji przyczynowych tym, że powiązania osobowe zachodzą tylko między osobami, a więc w określonej grupie bytów, czyli są kategoriałne. Nie są transcendentalne, ponieważ nie konstytuują bytów w ich ontycznej strukturze. Nie są z tej racji przyczynowe w sensie udzielania istnienia. Gdyby tak było, gdyby każda kategoriałna relacja osobowa była relacją transcendentalną i przyczynową, to - jeszcze wyraźniej mówiąc - każda relacja przyczynowa z jakimkolwiek bytem byłaby jednocześnie relacją właśnie osobową i na tej zasadzie przyjaźń człowieka z Bogiem, a więc także świętość, byłaby udziałem rzeczy, kamieni, kwiatów, co nie jest prawdą. Relacje osobowe faktycznie więc różnią się od relacji przyczynowych. W związku z tym fakty religijne różnią się od faktu bytowania, teologia różni się od filozofii. Bóg poza tym - powtórzmy - pod groźbą panteizmu musi pozostać wobec nas strukturalnie transcendentny. Gdyby konstytuował nas jako osoby, wtedy to, czym jest osoba, znajdowałoby się poza nami, co jest w filozofii ujęciem platońskim, a w teologii tłumaczeniem faktów religijnych.

W najlepszym razie ujęcie M. Jaworskiego mogłoby być teologiczne. Nie jest jednak teologiczne. Jest filozoficzne, ponieważ odwołuje się do rozumowania. Jeżeli jest filozoficzne, to podlega zarzutowi właśnie utożsamienia istoty i przypadłości,

kategorialnej relacji osobowej ze stwórczym aktem udzielania osobom ludzkim istnienia.

VI. RÓŻNICA MIĘDZY RELACJĄ CZŁOWIEKA DO CZŁOWIEKA I RELACJĄ CZŁOWIEKA DO BOGA

Wszystkie relacje zachodzące między realnymi bytami są także realnymi bytami. Nie są, oczywiście, bytami samodzielnymi, nie są substancjami, lecz jednak są czymś rzeczywistym, są przypadłościami substancji. Ich bytowanie jest właśnie realnym powiązaniem łączącym dwa byty. Z tego względu relacje te nazywamy relacjami kategoriałnymi. Są bowiem czymś trzecim między jednym i drugim bytem. Stanowią obok substancji i innych przypadłości odrębną grupę, właśnie kategorię powiązań.

Wszystkie relacje zachodzące między ujęciami bytów, głównie między pojęciami, są także ujęciem lub pojęciem. Nie istnieją realnie. Są naszą wiedzą lub treścią utrwaloną w jakimś realnym materiale, treścią czytelną dla danego odbiorcy.

Wszystkie relacje zachodzące między realnym bytem i między pojęciami są zawsze pojęciowe.

Wszystkie relacje zachodzące między czynnikami strukturalnymi realnych bytów nazywamy relacjami transcendentalnymi, przekraczającymi kategorie, czyli nie stanowiącymi osobnej grupy bytów. Ponieważ łączą one czynniki strukturalne bytu, są wobec tego realne. Łączą jednak te czynniki tak dokładnie, że nie są czymś pośrednim. „Wtapiają” się w tę ontyczną strukturę, która ukonstytuowała się z aktu i możliwości. Nie są więc bytami, są współtworzywem bytu. Gdyby relacje te były czymś bytowo odrębnym, wtedy łącząc akt i możliwość nie pozwoliłyby tym czynnikom ontycznym stanowić substancjalnej jedności, w której nie ma osobnych, samodzielnych bytów, osobnego aktu i osobnej możliwości. Relacje transcendentalne nie są jednak pojęciowe, gdyż zachodzą między realnymi czynnikami ontycznymi. Są rzeczywiste, lecz nie są kategoriałne. Są obok aktu i możliwości swoistym „ens quo”, którego bytowanie jest realne tylko w postaci danej substancji. Relacje transcendentalne są więc realne w takim stopniu, w jakim jest realne tworzywo bytu. Tworzywo pluralistycznie i substancjalistycznie rozumianego bytu nie istnieje odrębnie poza danym bytem, ukonstytuowanym z aktu i możliwości. Akt i możliwość realnie łączą się w daną całość. Realnie więc łączy je relacja transcendentalna. W samej rzeczywistości nie występują

jednak osobno ani akt danego bytu, ani ograniczająca go możliwość, ani łącząca ten akt i możliwość relacja transcendentalna. Gdybyśmy z kolei nie przyjęli realnej odrębności w bycie: aktu, możliwości, relacji transcendentальной, wtedy musielibyśmy przyjąć, że byt przygodny nie jest wewnętrznie zróżnicowany, że jest więc strukturalnie prosty, a tym samym absolutny. Zaprowadziłoby to nas do stanowiska monistycznego, ewentualnie dualistycznego. Odrzucając te stanowiska z tej racji, że nie można w nich istotowo odróżnić poszczególnych bytów, i z tej racji, że nie można przyjąć absurdalnej tezy o wielości bytów absolutnych, pozostajemy w pluralizmie, według którego każdy realnie różny byt jest ukonstytuowany z realnych czynników ontycznych, nie bytujących osobno poza tym oto konkretem stanowiącym substancję lub przypadłość. Czynniki strukturalne bytu są realne, nie są pojęciami. Relacja transcendentálna nie jest więc pojęciowa. Jest realna, ale nie bytuje osobno jako przypadłość.

Jawi się tu jeden z najtrudniejszych problemów metafizycznych, a mianowicie odróżnienie: 1) realnych bytów ujętych w pojęcia oraz realnych relacji między bytami i pojęciowych relacji między pojęciami, a także pojęciowych relacji między bytami i pojęciami, 2) czynników strukturalnych bytu, czyli stanowiących go „tworzyw”, które nie bytują samodzielnie i osobno ani poza bytem, ani w danym bycie. Te czynniki są realne, lecz nie są bezpośrednio poznawalne. Są wyrozumowane jako racja uzasadniająca pluralistyczną wielość bytów. Mamy oznaczające je pojęcia, lecz tymi pojęciami nie możemy na nie wskazać, gdyż nie są przedmiotami naszego doświadczenia. Są właśnie wykryte przy pomocy rozumowania jako realne na tej zasadzie, że ich odrzucenie zmusza do przyjęcia monizmu. I między tymi czynnikami ontycznymi, między aktem i możliwością, zachodzą łączące je relacje transcendentálne.

Obserwujemy więc dość trudną sytuację metafizyczną: między jednym pojęciem relacji transcendentальной a drugim takim samym pojęciem zachodzi relacja pojęciowa. Między pojęciem relacji transcendentальной a samą relacją, łączącą w bycie akt i możliwość, zachodzi relacja także pojęciowa. Sama relacja transcendentálna jest czymś realnym, lecz jako swoisty „ens quo”, znikający w ontycznej kompozycji aktu i możliwości. Nie jest po prostu czymś „między” aktem i możliwością.

Zauważmy, że każdy realnie istniejący byt i każdy stan ontyczny, a także relacje, są czymś rzeczywistym, ujmowanym przez nas dzięki poznaniu lub rozumowaniu.

Samo bezpośrednio poznawanie nie jest jednak argumentem, że struktura ontyczna danego bytu jest właśnie taka. Argumentem jest konsekwencja wynikająca z danego twierdzenia.

Podstawową trudnością w dziedzinie relacji jest mieszanie porządku poznania relacji z porządkiem ich bytowania, pomylenie relacji pojęciowych z relacjami realnymi. Trudność ta występuje najwyraźniej w dziedzinie relacji człowieka z Bogiem.

Bóg jest bytem realnym, niedostępnym bezpośredniemu poznaniu. Jest wyrozumowany przez filozofa jako realna racja uzasadniająca istnienie niesamoistnych bytów przygodnych. Bóg jest zarazem przedmiotem teologicznych dociekań nad objawioną o Nim informacją. Filozof mówi o Bogu jako o samoistnej przyczynie sprawczej, teolog ujmuje Boga jako miłującego nas i zbawiającego ludzi Ojca. Człowiek, jako poznający byt, jest w kontakcie z pojęciem Boga jako przyczyny i jest w kontakcie z pojęciem Boga jako Ojca. Człowiek, jako realny byt, jest w przyczynowej relacji z Bogiem jako przyczyną sprawczą istnienia, i jest powiązany z Bogiem objawioną relacją zbawienia. Relację sprawczą wyrozumujemy analizując strukturę ontyczną bytu jako istniejącego, o relacji zbawienia dowiadujemy się z Objawienia. Argumentem, że istnieje relacja sprawcza, jest konsekwencja, zgodnie z którą wykluczenie przyczyny sprawczej powodowałoby tezę, że ograniczony byt jest zarazem nieograniczony, co jest absurdalne. Argumentem na rzecz realności relacji zbawienia jest wiara religijna, polegająca na uznaniu Objawienia dla prawdomówności Boga, któremu właśnie wierząc wyrażamy zarazem miłość.

Dla jaśniejszego ujęcia relacji, wiążących człowieka z Bogiem, wyróżnijmy relacje wykryte rozumowaniem, dostępne filozofii, oraz relacje, o których informuje Objawienie, a więc dostępne teologii.

Dostępne filozofii relacje poznawcze człowieka z Bogiem są pojęciami ujmującymi Boga jako samoistną przyczynę sprawczą istnienia bytów przygodnych. Przyczyna ta jest bytem, i z tego względu filozof określa Boga także pojęciami transcendentnymi, takimi jak jedność, prawda, dobro, piękno, które odnosimy do każdego bytu bez wyjątku.

Dostępne filozofii wyrozumowane relacje realne są bytami przypadłościowymi. Są więc kategorialne. Stanowią realne powiązanie sprawcze danego bytu z Bogiem jako

samoistną przyczyną istnienia bytów przygodnych. Byty przygodne są realne i niesamoistne. Jeżeli są realne nie dzięki sobie, to poza nimi istnieje sprawiąca ich realność przyczyna sprawcza. Relacja przyczynowa jest relacją realną, gdyż zachodzi pomiędzy realnymi bytami.

Dostępne teologii relacje poznawcze uzyskujemy dzięki informacji objawionej. Człowiek ufający tej informacji uzyskuje wiedzę intelektualną o Bogu i o dziejach zbawienia. Ta wiedza, praktycznie biorąc, może zastąpić także wiedzę filozoficzną. Jest to jednak wciąż wiedza objawiona, której prawdziwość w tym wypadku jest oparta na zaufaniu do Objawienia.

Dostępne teologii relacje realne nie są wyrozumowane w analizie bytów. Dowiadujemy się o nich z informacji objawionej dzięki aktowi wiary religijnej. Akt wiary jest działaniem istniejącego bytu i, według Objawienia, jako zaufanie prawdomównemu Bogu, sprawia osobowy z Nim kontakt. Akt wiary religijnej jest więc wejściem w rzeczywistość osobowych powiązań z Bogiem. Wszystkie realne relacje, o których informuje Objawienie, są zawsze osobowe. Przejawiają się w określonych przez Objawienie znakach. Znaki te, a tym samym realne relacje dostępne teologii, możemy zestawić w trzech grupach:

1) Relacje sakramentalne, które dzięki aktowi wiary, zapoczątkowującemu osobowy kontakt z Bogiem, są aktualizowaniem się i pogłębianiem zbawczej obecności Chrystusa, a z Nim Trójcy Świętej, w danym człowieku. Są to relacje obecności.

2) Relacje modlitwy, które są znakami, że Bóg, obecny w człowieku, powoduje coraz mocniejsze powiązanie w przyjaźni, wyrażającej się właśnie w sposobach modlitwy, która przebiega od modlitwy ustnej, myślniej, prostego wejrzenia, kontemplacji nabytej (intelekt całkowicie skierowany do Boga), co człowiek jeszcze sam wypracuje, aż do kontemplacji wniesionej przez Boga (także wola uzgodniona z życzeniami Boga), modlitwy prostego zjednoczenia, zjednoczenia bolesnego i zjednoczenia przemieniającego. Te przekształcenia modlitwy są coraz pełniejszym wyrażeniem Bogu miłości kształtowanej przez Niego w człowieku. Są to relacje wzrastającej przyjaźni, często nazywane stanami mistycznymi, to znaczy stanami tajemniczymi, zachodzącymi między Bogiem a człowiekiem bez możliwości z naszej strony ich wypracowania.

3) Wyjątkowe relacje doświadczenia mistycznego. Bóg niekiedy daje się bezpośrednio doznawać władzom poznawczym jako realnie w człowieku obecny. Jest to doświadczenie niespodziewane; zawsze jest ono intelektualnym doświadczeniem nie istoty, lecz właśnie obecności Boga, i ta niczym nie zmacona świadomość obecności właśnie Boga jest znakiem rozpoznawczym tego doświadczenia.

Zauważmy, że rozpoznawane w filozofii i teologii relacje łączące człowieka z Bogiem zawsze są albo poznawcze, albo realne kategorialne. Zawsze są czymś zachodzącym pomiędzy istniejącym człowiekiem i istniejącym Bogiem. Kategorialne relacje realne nigdy nie są transcendentalne, to znaczy nigdy w nich człowiek nie tworzy z Bogiem jednego bytu.

Przypomnijmy, że filozof wykrywa realne relacje, łączące byty przygodne z Bogiem jako przyczyną sprawczą. Filozof nie wykrywa relacji osobowych między człowiekiem i Bogiem. Wykrywa natomiast relacje osobowe łączące ludzi. Filozof wie, że między człowiekiem i człowiekiem zachodzi relacja obecności, rozmowy, przyjaźni. Wie także, że te relacje są kategorialne i powodują, iż własności transcendentalne człowieka jako bytu wnoszą w obie osoby powiązane relacjami, jako skutek tych powiązań, wartość dobra, jedności, prawdy. Kontakt w tych relacjach z własnościami transcendentalnymi nie jest jednak tym samym co relacja transcendentalna. Krótko mówiąc, dzięki kategorialnym relacjom osobowym uzyskujemy skutki tego, że dany człowiek jako byt jest zarazem dobrem, jednością i prawdą.

Teolog, omawiający objawione relacje osobowe łączące człowieka z Bogiem, często interpretuje te relacje tak, jak filozof tłumaczy relacje zachodzące pomiędzy ludźmi. Teolog może sądzić, że w kontakcie z Bogiem doznajemy skutków tego powiązania. Tymczasem z filozoficznej teorii Boga wynika, że Bóg, jako samoistny akt istnienia, nie ma strukturalnych różnicowań. Nie możemy mu przypisać 'działań różnych od jego istoty. Z tego względu Bóg, powiązany z człowiekiem relacją osobową, nie udziela człowiekowi skutków tego powiązania w sensie specyficznych działań. Bóg po prostu staje się realnie obecny w człowieku. Bóg pozostający z nami w osobowej relacji musi się znaleźć w osobie ludzkiej. To tylko my wiążemy się z Bogiem naszą miłością, umocnioną przez Boga darem Jego miłości z Nim tożsamej. Bóg tę miłość podejmuje dając nam w zamian dosłownie swoją obecność.

Na tym właśnie polega różnica między relacją człowieka do człowieka i człowieka do Boga, że w relacjach osobowych między ludźmi zachodzi wymiana skutków wartości transcendentalnych, natomiast w relacji człowieka z Bogiem człowiek oddaje Bogu siebie poprzez dar miłości, a Bóg sam staje się obecny w człowieku całym swym bytem.

Prezentując taką tezę przynajmniej w trzech rozdziałach tej książki nigdzie jednak nie dodałem, że interesująca teologów miłość Boga do człowieka i miłość człowieka do Boga musi ulec reinterpretacji.

Chodzi o to, że przypominana w przykazaniu miłość człowieka do Boga i do ludzi nie jest dziedziną etyki, prawa lub moralistyki. Jest tylko ukazana jako istotna wartość w relacjach człowieka z Bogiem. Z tego względu, że Bóg powiązany z nami relacją osobową musi znaleźć się w człowieku cały, jako byt, jako osoba, pozostaje nam albo tę obecność zaakceptować, albo jej się sprzeciwić. I właśnie ta akceptacja całej osoby Boga w nas obecnego jest miłością, jest udostępnieniem Bogu całego terenu naszej osoby jako mieszkania, jako daru. Wszystko, czym jesteśmy, Bóg przejmuje. Miłością jest właśnie to zaakceptowanie całym swym bytem, zaakceptowanie i przyjęcie daru obecności osoby Boga w nas. W tej sytuacji miłość nie jest wymianą jednej wartości. Jest zgodą na Boga, który przejmuje w posiadanie nas całych. Zanegowanie miłości do Boga jest negacją Jego Osoby i jest zarazem odebraniem osobie ludzkiej szansy nieustannego trwania miłości powiązanej z samą w sobie Miłością.

VII. ZAGADNIENIE OSOBY JAKO WSPÓLNOTY

Rozdział drukowany w „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1972) z. 2, ss. 291-305

pod zmienionym tytułem: *Zagadnienie wspólnoty*.

1. Określenie problemu

Artykuł L. Kuca został opublikowany w czasopiśmie teologicznym, dotyczy chrześcijańskiej antropologii, a więc jej teologicznego aspektu i stawia sobie za cel rozważanie i ustalenie warunków zapewniających antropologii jej teologiczną wersję. Rozumiejąc jednak antropologię jako „dziedzinę ściśle teologiczną”⁵⁶, lecz ukonstytuowaną w wyniku dialogu między filozofią i teologią, L. Kuc sformułuje w swym teologicznym artykule wiele twierdzeń filozoficznych, które - i należy to wyraźnie podkreślić - są warte uwagi filozofów.

Podejmuję w tej analizie wątki właśnie filozoficzne. Chodzi o wydobycie tego, co filozoficznie wartościowe, i przedyskutowanie, może nawet zakwestionowanie ujęć, które są pozornie filozoficzne lub pozornie teologiczne w tym sensie, że teza ściśle teologiczna została uznana za twierdzenie filozofii.

Dla celów roboczych należy wyjaśnić, że - najogólniej biorąc - przez filozofię rozumiem uzyskane w wysiłku poznawczym, a dokładniej mówiąc, wyrozumowane twierdzenia na temat tych czynników ontycznych, które czynią rzeczywistość rzeczywistością. Gdy więc rozważam te czynniki, bez których np. Bóg nie byłby Bytem pierwszym w sensie Samoistnego istnienia, uprawiam filozofię.

Przez teologię rozumiem takie ujęcie rzeczywistości, a więc Boga i nawet bytów przygodnych, które jest odwołaniem się do Objawienia, jako jego interpretacja przybliżająca w określonym czasie i w języku tego czasu prawdy religijne.

Nie wynika z tego, że kategoria czasu jest tu nadrzędna. Jeżeli w danych czasach np. utożsamia się metafizykę z teologią, to nie znaczy, że ten błąd może stanowić

⁵⁶ L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 97.

sposób informowania o prawdach objawionych. Wynika z tego raczej to, że - w moim rozumieniu - miarą ujęć winna być wierność prawdzie, rozumianej tak, jak ją formułuje filozofia klasyczna w egzystencjalnej wersji tomizmu, odróżniająca filozofię i teologię. Z pozycji tej orientacji filozoficznej zamierzam kwalifikować jako filozoficzne twierdzenia, które stanowią w artykule problematykę wspólnoty.

Należy zauważyć, że precyzując rozumienie filozofii i teologii nie sugeruję pomieszczenia tych dziedzin przez L. Kuca. Raczej chcę tylko ujawnić kryteria rozróżnień, którymi posługując się będę ustalał filozoficzny walor twierdzeń wypowiedzianych w artykule.

Koncepcja wspólnoty, prezentowana przez L. Kuca, zasługuje na uwagę filozofów z tego względu, że odbiega od dotychczas przyjmowanych rozwiązań i ukazuje kierunek poszukiwań, który może okazać się drogą właściwą. W publikacjach z zakresu antropologii filozoficznej rozważa się bowiem raczej ontyczną strukturę społeczeństwa jako społeczeństwa lub osobę jako otwartą na inne osoby⁵⁷. L. Kuc proponuje rozumienie wspólnoty jako zespołu osób nie w sensie tradycyjnie dystrybutywnym i addytywnym, czyli osób połączonych tylko przez wspólny cel, lecz proponuje ujęcie, według którego dana osoba stanowi dla drugiej osoby jej zinterioryzowane dobro wspólne. To ujęcie winno być właśnie starannie zanalizowane.

2. Raz jeszcze o platońskim opisie teologicznym

Wróćmy najpierw do myśli, że w artykule znajduje się wiele twierdzeń wyrozumowanych, a więc filozoficznych lub wziętych wprost z terenu filozofii. L. Kuc chcąc utrzymać artykuł w ramach teologii albo obok tych twierdzeń filozoficznych wypowiada twierdzenia teologiczne, albo teologicznie interpretuje twierdzenia

⁵⁷ Por. np. M. A. Krapiec, *Jednostka a społeczeństwo*, ss. 684- -712. Dodajmy wyraźniej, że według M. A. Krapca społeczność, jako zbiór relacji pomiędzy osobami, powstaje w tym celu, aby w danej osobie spełniło się dobro wspólne dla każdej osoby ludzkiej. Tym dobrem wspólnym, a więc odpowiadającym każdej osobie ludzkiej (pojętym finalistycznie i raczej subiektywnie), jest „realizowanie bytowych aspiracji” osoby. Realizują się one przez osiągnięcie obiektywnego dobra wspólnego, którym jest Bóg. Tamże, s. 694, 698, 700. L. Kuc poszerza to ujęcie uznając każdą osobę za obiektywne dobro wspólne, które przez zinterioryzowanie go doskonali daną osobę. Por. ujęcia w par. 6 tego rozdziału.

filozoficzne. Ta interpretacja nie przekształca twierdzeń filozoficznych w twierdzenia teologiczne. Twierdzenia filozoficzne dotyczą bowiem faktów, których teologia jako teologia nie może interpretować. Teologia nie może wypowiadać się na temat struktury bytu i wobec tego nie może ustalać, kim jest osoba jako byt. Może tylko rozstrzygać, kim jest osoba w objawionej trosce Boga. Podobnie twierdzeń teologicznych nie można przekształcić w twierdzenia filozoficzne, ponieważ twierdzenia teologiczne dotyczą faktów, np. osobowych relacji człowieka z Bogiem, a więc faktów religijnych, których filozofia swymi metodami nie wykrywa i nie bada.

Twierdzenia teologiczne, jako informację o faktach objawionych, i teologiczną interpretację twierdzeń filozoficznych L. Kuc przekazuje w tradycyjnym, platońskim opisie teologicznym. I na miarę tego opisu może przekazywać swoje teologiczne ujęcia. Dodajmy, że cała dotychczasowa teologia posługuje się tym opisem. W nim widzę źródło niedokładności ujęć w artykule.

Należy najpierw stwierdzić, że dobrą intuicją w artykule jest rozwiązanie problemów związku człowieka z Bogiem poprzez zagadnienie relacji osobowych. Pozwala to bowiem uniknąć w teologii właściwego filozofii ujęcia przyczynowego, a z kolei reifikacji życia religijnego, rozumianego zawsze jako obecność łaski właśnie uprzyczynowanej w człowieku przez Boga. Zagadnienie relacji osobowych musi być jednak rozwinięte przez odróżnienie relacji międzyludzkich i relacji człowieka z Bogiem. I różnica między tymi zespołami relacji nie polega na tym, że relacje osobowe zachodzą między bytem skończonym i nieskończonym, lecz że dają w wyniku inne skutki. W relacjach międzyludzkich - powtórzmy - uzyskujemy dobro i prawdę, jako przypadłościowe doznanie tych wartości, w relacji osobowej z Bogiem uzyskujemy wprost Boga, w którym nie ma różnicy między istotą i działaniami. Ta osobowa obecność Boga w osobie ludzkiej nie jest jednak ontycznym ustanowieniem człowieka jako bytu, lecz tylko właśnie religią: nie znaną filozofom obecnością Boga w osobie ludzkiej. Filozof wykrywa taką możliwość. Stwierdza otwarcie osoby ludzkiej na byt absolutny. I niczego więcej nie może stwierdzić. O przyjęciu Boga do wnętrza osoby ludzkiej wie tylko teolog tłumaczący Objawienie.

W podjęciu tych problemów widzę kierunek rozwoju antropologii teologicznej.

Opisując relacje osobowe między istniejącym człowiekiem istniejącym Bogiem L. Kuc posługuje się niewłaściwym stosunku do tych faktów religijnych platońskim opisem teologicznym. Teologia - powtórzmy - jeszcze nie przewyciężyła tego platońskiego opisu rzeczywistości religijnej. Filozofowie na swoim terenie już wyzwolili się z niego. L. Kuc wybierając problematykę relacji osobowych zastosował platoński opis teologiczny i na jego miarę, a więc nie całkiem dokładnie, musiał rozwiązywać problem relacji osobowych.

Opis platoński - znowu powtórzmy - polega na tym, że to, czym byt jest, określamy przez charakteryzowanie innego bytu. A mówiąc dokładniej, aby opisać dany byt, mówimy o innym bycie. Platon przecież opisując odbitkę mówił o jej idei.

Według Arystotelesa i Tomasza z Akwinu to, czym byt jest, znajduje się w tym bycie, i właśnie tę jego zawartość opisujemy.

Siedząc w artykule myśl L. Kuca odnajduje się ten platoński opis w jego ujęciach i teologicznych, i filozoficznych. Twierdząc np., że istnienie osoby ludzkiej jest miłością Bożą do nas⁵⁸, L. Kuc mówi o Bogu, aby wyjaśnić, czym jest to, co poznajemy w bycie jako uzasadniający ten był czynnik ontyczny. Mówiąc o wspólnocie L. Kuc podkreśla zamieszkiwanie w danej osobie innych osób. Mówi więc o danej osobie, aby opisać wspólnotę, i mówi o wspólnocie aby opisać daną osobę. W obydwu wypadkach jest to jednak opis przynajmniej platonizujący.

Teoria relacji osobowych może zlikwidować ten opis, może wyzwolić teologię z platonizmu stosowanego w interpretacji Objawienia.

Ponieważ człowiek jako zbawiony całe swoje życie religijne zawdzięcza Bogu, teolog omawiając człowieka musi przede wszystkim mówić o Bogu. Ten platoński model opisu zachodzi jednak wtedy, gdy teolog filozoficznie ujmuje relację człowieka do Boga sądząc, że jest to ujęcie teologiczne. Gdy teolog pozostawia filozofii wy tłumaczenie Boga jako bytu oraz człowieka jako bytu, a sam rozważa aksjologię tej relacji, może wtedy mówić o człowieku w perspektywie nadprzyrodzonej szansy, którą jest dla niego miłość ze strony Boga, wprowadzająca w wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

⁵⁸ L. Kuc. *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 107.

To prawda, że całe nasze osobowe powiązanie z Bogiem, a więc całe życie religijne, zawdzięczamy Bogu. Teoria przyczynowości, stosowana w teologii jako sposób tłumaczenia faktów religijnych, opisując obecność Boga w człowieku prowadziła jednak często do reizacji np. natury i łaski. Opis platoński stawia więc nas wobec niebezpieczeństwa negacji człowieka jako samodzielnego bytu umieszczając w Bogu wszystko, czym jest człowiek jako odkupiony. Niebezpieczeństwo to dostrzegł Sobór Watykański II upominając się o teologię wartości ziemskich. Teoria relacji osobowych nie daje się w pełni wyrazić w opisie platońskim.

Relacje osobowe muszą być kategoriałne. Muszą więc być bytami przypadłościowymi, wiążącymi podmiot i kres relacji. Nie mogą wchodzić w istotową strukturę podmiotu i kresu relacji. Mogą być tylko ich przypadłościami. Bóg jednak nie może mieć przypadłości. Bóg po prostu stwarza istnienie człowieka. To istnienie samo aktualizuje właściwą sobie istotę, która razem z istnieniem stanowiąc dany byt jest w tym bycie zasadą dezabsolutyzacji istnienia człowieka i dzięki tej dezabsolutyzacji czyni dany byt np. człowiekiem. I do wnętrza stworzonego człowieka przychodzi Bóg, i mieszka w osobie ludzkiej, o czym nie wie filozof jako filozof, o czym zaś wie teolog tłumaczący Objawienie.

Przypomnijmy wobec tego, że św. Augustyn, gdy uprawiał, jak sądził, filozofię prawdy, której uzasadnienie widział w obecnym w duszy Bogu, raczej uprawiał teologię, albo stosował opis platoński, który jest intuicją teologii, jeżeli od strony Boga tłumaczył to, czym są rzeczy. Filozof nie wie, co myśli Bóg, i nie wie, jak Bóg stwarzał byty. Wie tylko, że byty są, że nie są absolutami, że wobec tego, jako przygodne i realne, mają przyczynę swego istnienia w bycie, który jest samoistnym istnieniem.

Nie rozwijając problemu platońskiego opisu teologicznego ponieważ nie ten problem jest celem tej analizy, a tylko inicjując zagadnienie, które wpływa na rozwiązania w omawianym tu artykule, ukażemy teraz filozoficzne tezy artykułu i ich zniekształcenie z powodu stosowania platońskiego opisu teologicznego.

3. Teza artykułu L. Kuca i argumentacja

W zespole ujęć wprowadzających do zagadnienia wspólny L. Kuc podkreśla, że „współczesna antropologia chrześcijańska nawiązuje... do dorobku filozofii

subiektywnej i refleksyjnej”⁵⁹, czyli do filozofii K. Rahnera, co jest niewątpliwie faktem. Podkreśla także, że w swoich ujęciach będzie stosował osiągnięcia tej filozofii⁶⁰. Ślad tych ujęć widzimy jednak tylko w stwierdzeniu, że „świadomość ludzka w swej całości jest faktem międzyosobowym”. Już bowiem eksplikacja tej tezy jest raczej tomistyczna. K. Rahner nie twierdzi bowiem, że mówimy i „myślimy zawsze do kogoś”. Rozważa raczej byt istniejący sam w sobie, a więc relację świadomości do bytu, w którym ta świadomość się pojawia. Byt jest przedmiotem i przyczyną tej świadomości. Natomiast podkreślenie, że mówimy zawsze do kogoś, znajdujemy w poglądach np. M. A. Krapca⁶¹. Niezależnie od tego tomistycznego uzasadnienia Rahnerowskiej tezy L. Kuc wyciąga słuszny wniosek, że „myślenie ludzkie i ekspresja ludzka stanowią rzeczywistość sprzężoną”.

Przytoczony tu wniosek, wprowadzający w koncepcję wspólnoty, jest twierdzeniem ważnym. Pozwala zrozumieć wszystkie dalsze niedokładności tezy, która mimo nie zawsze precyzyjnej formuły otwiera perspektywy badawcze. Jest pomysłem poszerzającym dotychczasowe ujęcia.

Teza artykułu na temat wspólnoty brzmi: „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona, czyli że to jedna i ta sama rzeczywistość rozpatrywana z rozmaitego punktu widzenia”.

Wygłosiwszy tę tezę, L. Kuc stosuje trzy zabiegi uzasadniające: rozróżnienie, wyjaśnienie, zdefiniowanie.

Odróżnia najpierw: 1) świadomość ludzką i byt ludzki 2) substancjalność osób, ich niepowtarzalność, odrębność i relacyjny, a więc przypadłościowy, status ontyczny wspólnoty. Mówi bowiem wyraźnie i uważa to za problem chrześcijańskiej antropologii, że nie należy pomieszać „poznania ludzkiego z bytem ludzkim”⁶². Oświadcza też, że nie zamierza głosić tezy o „substancjalnym charakterze wspólnoty”,

⁵⁹ Tamże, s. 105.

⁶⁰ Tamże, s. 106. (Wszystkie cytaty nie oznaczone w tym paragrafie osobnym numerem, dokumentujące poglądy L. Kuca, są wzięte ze ss. 106-107.)

⁶¹ Por. M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, s. 865.

⁶² L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, s. 105.

że właśnie wspólnota, rozpatrywana od zewnątrz, jest dla niego „bytem relacyjnym w sensie relacji przypadłościowych”.

Z kolei wyjaśniając tezę L. Kuc przytacza kilka ustaleń tomistycznych, tłumaczących jego myśl: 1) Poznajemy najpierw drugiego człowieka jako jedność, dobro, prawdę, byt, i w drodze refleksji przez analogię odnosimy do siebie to same, transcendentalne własności bytu. W związkach więc międzyosobowych rozpoznajemy siebie jako ontycznie prawdziwych, dobrych, stanowiących niepowtarzalną, samodzielną jedność. 2) Rozpoznajemy siebie i drugie osoby ludzkie jako rzeczywistości substancjalnie odrębne. 3) Osoba ludzka transcenduje relacje międzyosobowe, czyli nie utożsamia się z nimi, przekracza je, kontaktuje się tylko przypadłościowo z dobrem, prawdą i jednością osób. 4) Poznając ludzi, a przez to poznając siebie, wiemy wzajemnie coraz więcej o tym, „co analogicznie podobne i analogicznie wspólne”. 5) Umożliwiając nam poznanie i ocenę siebie, inne osoby ludzkie zaczynają stanowić „naszą prawdziwość, nasze dobro. Decydują o naszej jedności, czyli integracji osobowej, konstytuując nasz byt, kształtując naszą historyczną egzystencję”. 6) Inne osoby w ten sposób więc „istnieją rzeczywiście, osobowo i substancjalnie” w nas, jako w osobie. Po prostu „zamieszkują w nas na zawsze” z tej racji, że nas wewnętrznie integrują, że są przez nasze ich poznawanie drogą do odkrycia nas samych, jako ontycznie prawdziwych i dobrych. 7) Inne osoby przebywają w nas nie w sensie ontycznym, jako osoby. Mieszkają w nas jako „dobro analogicznie wspólne”. 8) Znaczy to bliżej, że wspólnota ludzka, jako byt relacyjny, jako poznane w osobach dobro i prawda, istnieje w nas na sposób zinterioryzowanego dobra wspólnego. 9) Osoba ludzka jest zatem „właściwym miejscem pełnego istnienia wspólnoty ludzkiej”. I to ujęcie według L. Kuca jest treścią wyrażenia, że „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona”. 10) „Bóg i najbliżsi ludzie” stanowiąc wspólnotę we mnie zinterioryzowaną istnieją „we mnie w sposób najbardziej realny, gdyż utożsamiają się z moją osobą”⁶³. To utożsamienie ma status relacji transcendentalnych.

Definicji, jako sposobu uzasadnienia tezy, jest kilka:

⁶³ Tamże, s. 108.

1) „Dobro wspólne, poznawalne w związkach międzyosobowych” pojęte analogicznie, to tyle co „prawdziwość i dobroć ludzka, jedność i byt ludzki”. 2) Osoba ludzka to właściwe miejsce pełnego istnienia wspólnoty. 3) Inne osoby i Bóg to istniejąca we mnie wspólnota zinterioryzowana. 4) Świadomość ludzka jest tym, co konstytuuje człowieka „w jego wyjątkowości”

4. Zastrzeżenia i wątpliwości

L Kuc wyraźnie podkreśla na s. 105, że świadomość jest czymś innym niż byt ludzki. Należy zgodzić się z tym rozróżnieniem i pamiętać o nim w toku analizy. Pomijając na razie sprawę bytu ludzkiego rozważmy, co L. Kuc rozumie przez świadomość.

Zauważmy najpierw, że termin „świadomość” jest w artykule na s. 105 użyty zamiennie z terminem „poznanie ludzkie”. Jeżeli więc świadomość ludzka konstytuuje człowieka w jego wyjątkowości, to znaczy także, że wyjątkowość człowieka jest konstytuowana przez ludzkie poznanie. Nie jest jednak jasne, czy L. Kuc ma na myśli świadomość i poznanie danego człowieka, czy też wspólną ludziom świadomość jako sumę ludzkich doświadczeń poznawczych, jako więc sumę wiedzy, w której dany człowiek uczestniczy stając się z racji recepcji dostępnej sobie wiedzy kimś właśnie wyjątkowym, czyli niepowtarzalnym.

Na s. 106 sprawa pozornie się wyjaśnia. L. Kuc twierdzi tam, że „świadomość ludzka w swej całości jest faktem międzyosobowym”. Znaczący to dla niego, że zawsze myślimy i mówimy do kogoś, że wobec tego myślenie i mówienie („ekspresja ludzka”) są sprzężone. Możemy to rozumieć w tym sensie, że zachodzi zależność między naszym mówieniem i naszym myśleniem oraz między naszym mówieniem i czyimś myśleniem. Ludzie więc wzajemnie oddziałują na siebie w porządku informacji. Ta informacja z kolei zmienia czyjeś myślenie i powoduje inną ekspresję (mówienie) Jest to więc rzeczywiście sprzężenie, swoisty zespół relacji w porządku poznawania. Daje to w wyniku wyjątkowość myślenia i mówienia danego człowieka oraz zależność tego myślenia i mówienia od podobnych działań innych ludzi.

Możemy zatem przyjąć, że świadomość ludzka, która wyznacza wyjątkowość człowieka, jest w artykule rozumiana jako dorobek poznawczy danego człowieka,

uzyskany w konfrontacji z poznaniem innych ludzi i dzięki ich poznaniu oraz wyrażeniu tego, co myślą.

Możemy też przyjąć, że świadomość ta jest także rozumiana jako międzyosobowe powiązania ludzi w ich działaniach poznawczych. Świadczy o tym zdanie, że „myślenie ludzkie i ekspresja ludzka stanowią rzeczywistość sprzężoną”.

I rozwijając tę właśnie tezę na temat myślenia i ekspresji ludzkiej, a więc na temat mówienia towarzyszącego myśleniu, rozumianych jako działania sprzężone, podkreślając poza tym, że w artykule zostają konsekwentnie zastosowane „osiągnięcia filozofii subiektywnej i refleksyjnej”, L. Kuc wypowiada twierdzenie, że „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona”.

Trudność polega na tym, że twierdzenie na temat osoby i wspólnoty ma charakter orzekania o realnej rzeczywistości. Jest więc zdaniem z zakresu metafizyki. Wypowiedziane zostało w kontekście opisu porządku poznania i z tego opisu wyprowadzone jako wniosek. Znaczy to, że stwierdzenie zależności wiedzy danego człowieka od wiedzy innych ludzi posłużyło jako uzasadnienie wniosku, że osoba i wspólnota są sprzężone. Uzasadniając dalej ten wniosek L. Kuc znowu odwołuje się do opisu poznawania i uzyskanej przez to wiedzy. Wykazuje, że poznajemy innych ludzi jako prawdziwych i dobrych i że przez analogię możemy to samo odnieść do siebie. L. Kuc słusznie podkreśla, że poznajemy siebie w relacjach międzyosobowych i że poznana prawda, dobro, jedność i byt ludzki są analogicznie ujętym naszym wspólnym dobrem. Pogłębia się więc nasza wiedza o nas samych i o innych ludziach. Podobnie inni ludzie poznają nas z czasem dokładniej, a przez analogię znają też lepiej siebie. Na wszystko to właśnie można się zgodzić. L. Kuc z kolei podkreśla, że osoby ludzkie są pluralistycznie odrębne, niepowtarzalne i niesprowadzalne do siebie. Zgadzamy się także na to. Dodaje, że pogłębiając wzajemnie wiedzę o sobie, i nieoczekiwanie stwierdza, że „wobec... tego osoba i wspólnota... to jedna i ta sama rzeczywistość”. Musimy więc stwierdzić, że 1) albo teza o tożsamości osoby i wspólnoty, w sensie interioryzacji w nas dobra i prawdy innych osób, jest wnioskiem typu metafizycznego, wyprowadzonym z rozważań nad sposobami uzyskiwania wiedzy, czyli że jest wnioskiem, który nie wynika z przesłanek, ponieważ ze stwierdzenia sposobów nabywania wiedzy nie wynika zdanie na temat

tego, jak się bytuje, 2) albo osoba i wspólnota są w artykule ujmowane jako oczywistość typu świadomościowego.

Znaczyłoby to, że L. Kuc omawiając osobę i wspólnotę nie prezentuje w artykule tezy typu metafizycznego, że więc nie stwierdza, czym jest wspólnota jako byt, lecz tylko mówi o sferze relacji poznawczych. Przy tym założeniu osoba byłaby naszą wiedzą o nas samych, świadomością siebie.

Wspólnotę natomiast stanowiłaby obecna w nas suma wiedzy o innych, wiedzy zresztą o transcendentaliach, o dobru, prawdzie i jedności innych osób, które oddziałując na nas tymi wartościami integrują i pogłębiają naszą wiedzę o tym, co jest wspólne ludziom.

Cała bieda w tym, że L. Kuc nazywa osobę „rzeczywistością samodzielną”, a więc substancjalną, i że uważa wspólnotę za byt relacyjny. Właśnie za byt, a nie za ujęcie w porządku refleksji.

W artykule zatem są stwierdzenia należące do metafizyki i do teorii poznania, a także, oczywiście, tezy teologiczne. Twierdzenia na temat zależności naszej wiedzy od innych osób, a więc twierdzenia na temat poznawczego ujęcia osoby i wspólnoty, stanowią przesłanki wniosku, że osoba i wspólnota są sprzężone. Tymczasem omówienie świadomości, jako procesu myślenia i wzajemnego mówienia do kogoś, czyli omówienie poznawania i uzyskanej w poznaniu wiedzy, nie uprawnia do twierdzenia, że wspólnota „jest czymś” w sensie metafizycznym. Uprawnia tylko do twierdzenia, że wspólnota „jest czymś” w sensie refleksyjnym, jako więc ujęcie, jako treść pojęcia, a nie jako realny byt.

L. Kuc, jak gdyby wyczuwając mieszanie płaszczyzny refleksyjnej z płaszczyzną bytową, wciąż podkreśla, że wspólnota nie jest substancją i że osoba jest bytem samodzielnym. Na s. 107 wyjaśnia, że wspólnota jest tylko zespołem relacji, czyli bytem przypadłościowym. Byt ten, jako dobro wspólne, osobowo i substancjalnie bytuje w osobach. Przeciwstawia substancję przypadłościom, co jest słuszne. Przeciwstawienie to nie likwiduje jednak mieszania porządku refleksyjnego z porządkiem bytowania.

Z kolei zapytajmy, w jaki sposób przypadłość, gdy jest przez nas poznana, może stać się w nas tym samym, co nasza osoba, i nabyć bytowania substancjalnego,

właściwego osobie? Przecież poznanie przypadku daje osobie tylko jej przypadłościową wiedzę.

Wszystko byłoby zrozumiałe, gdybyśmy mogli traktować wspólnotę jako ujęcie z porządku refleksyjnego. Wtedy mówiąc o wspólnocie mówilibyśmy o treści pojęcia „wspólnota”. Jeżeli jednak w artykule chodzi o ujęcie wspólnoty jako bytu, nawet przypadłościowego z racji jego relacyjnej struktury, to trzeba odróżnić stwierdzenia na temat poznawania i stwierdzenia na temat bytu. Opis poznawania nie jest opisem bytu. Nawet z tego, co poznajemy, nie możemy wnioskować na temat, jak bytujemy. To, co poznaliśmy, nie konstytuuje więc nas jako wspólnoty w sensie bytowania. Konstytuuje tylko swoistą wspólnotę poznawania. To, jak bytujemy, uzasadniamy nie przez odwołanie się do poznawania, lecz przez wykazanie, że zanegowanie tego opisu bytowania jest wykluczeniem rzeczywistości.

To, co otrzymujemy od innych ludzi, przekształca naszą wiedzę, naszą świadomość siebie, wpływa na nasze działania, zmienia naszą osobowość. Przejmujemy postawy innych ludzi, ich wiedzę. Dobro, którego od nich doznajemy, wzbogaca nas, staje się czymś w naszej psychice. Nie staje się jednak czymś ontycznie w nas samodzielnym. Jest zawsze tylko przypadłością, zapodmiotowaną w istocie naszej osoby. Ta istota jest strukturalnie nienaruszalna.

Słusznie L. Kuc stwierdza, że inni ludzie tylko w nas zamieszkują. Dodajmy jednak, że decydują o naszej integracji, lecz nie osobowej⁶⁴, a tylko osobowościowej, czyli psychicznej, często wyłącznie poznawczej. Mogą być przyczynami naszej wiedzy, naszych przypadłościowych przekształceń. Nie mogą być przyczynami nas jako osób. Nie mogą bowiem nawet jako przyczyny drugie wpływać na nasze istnienie. Nasze istnienie nie przekształca się, nie rozwija. Jest stałym w nas czynnikiem, który nas urealnia jako osoby ludzkie. Nie przekształca się także proporcja między naszym istnieniem i naszą istotą. Zmienia się tylko zespół przypadłości. Są one bytami. Są w nas jako nasza wiedza, jako nasze ujęcie poznawcze dobra, prawdy, jedności i bytu innych osób. Inne osoby są zawsze poza nami. Jeżeli w nas mieszkają, to tylko pośrednio, jako nasza o nich wiedza. Nie mogą znaleźć się w osobie ludzkiej

⁶⁴ Tamże, s. 107.

„rzeczywiście, osobowo i substancjalnie”, nawet jako „dobro analogicznie wspólne”. Stanowią zawsze tylko przedmiot wobec poznającego podmiotu.

Mogą znaleźć się w osobie jako jej ujęcie innych osób, jako przypadłość w substancji, lecz jako przypadłość, która nie jest dobrem, prawdą i jednością innych osób, a tylko ujęciem tej jedności, prawdy i dobra.

Tylko w porządku refleksji, tylko w porządku ujęć, treści i pojęć, poznawczo ujęta osoba poznająca i poznawczo ujęte osoby poznawane mogą w wyniku addycji stanowić to samo, jedno ujęcie.

Jeśli dobrze zrozumiałem, L. Kuc w swym artykule pomylił porządek ujęć poznawczych z porządkiem bytowania. Bytowanie jako poznanie nie jest bowiem tym samym, co bytowanie samo w sobie.

Prawdą jest więc, że „myślenie ludzkie i ekspresja ludzka stanowią rzeczywistość sprzężoną”. Nie jest dopuszczalne przekształcenie tego zdania w twierdzenie, że „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona”. Nie jest bowiem prawdą, że myślenie stanowi osobę, co zresztą głosił Descartes, i nie jest prawdą, że ekspresja ludzka stanowi wspólnotę. Nie jest wobec tego prawdą, że „osoba i wspólnota, to... jedna i ta sama rzeczywistość rozpatrywana z rozmaitego punktu widzenia”, a więc jako poznanie jednostkowe i poznanie wspólne.

Dodajmy, że opisując wspólnotę, jako byt relacyjny i - słusznie - przypadłościowy, L. Kuc mówi o innej rzeczywistości, mianowicie o porządku poznawania, i tym porządkiem tłumaczy realną osobę i realną wspólnotę. Stosuje więc opis platoński.

5. Problem istnienia

W związku z występującym w artykule problemem istnienia rodzi się niepokój, że zdanie teologiczne zostało uznane za zdanie filozoficzne.

Nawiązując do wypowiedzi w Ewangelii na temat zamieszkania w nas Trójcy Świętej, gdy miłujemy Chrystusa, L. Kuc stwierdza, że urealnijający człowieka, stworzony dla niego przez Boga akt istnienia jest „aktem stwórczym miłości”, ponieważ - dodajmy - Bóg jest zarówno istnieniem i miłością. Bóg rzeczywiście jest bytem prostym i utożsamia się w Nim istnienie i miłość. Stwarzając istnienie urealnijające

człowieka, Bóg „działa” jako przyczyna sprawcza, to znaczy jest przez nas wykryty jako źródło istnienia, jeżeli byty przez nas bezpośrednio poznawane nie są samoistne. Nie są samoistne, ponieważ nie są absolutne. Gdyby były absolutne, byłyby konieczne i człowiek nie różniłby się od Boga, co prowadzi do trudnego w uzasadnieniu panteizmu. Skoro człowiek nie jest absolutny, nie jest też samoistny. Otrzymuje istnienie od bytu, który jest samym istnieniem, ponieważ odczytujemy ten byt pierwszy właśnie od strony istnienia.

Istnienie w nas nie jest tym samym co miłość, mimo że w Bogu istnienie i miłość są tożsame. Gdyby w człowieku istnienie i miłość były tym samym, to każde istnienie byłoby zarazem miłością. Musielibyśmy wtedy przypisać miłość także minerałom, związkom chemicznym, poszczególnym atomom, wodzie, ziemi itd. Stanęlibyśmy na stanowisku neoplatońskiej miłości kosmicznej. Stąd o krok od przyznania także minerałom intelektualnego poznania, które jest w Bogu z Bogiem tożsame. Zagubilibyśmy poza tym odrębność człowieka, wyrażającą się w jego rozumnej refleksji i w miłości wyznaczonej wolnością.

Nie można więc twierdzić, że istnienie jest „miłością Bożą ku mnie”. Jeżeli jest to, jak przypuszcza L. Kuc, „teologiczna interpretacja ludzkiego aktu istnienia”, to trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy:

1) Zdanie teologiczne zostało tu potraktowane jako zdanie filozoficzne. Zdanie filozoficzne jest stwierdzeniem ontycznego stanu bytu. Tego ontycznego stanu bytu teolog jako teolog nie rozpoznaje. To odkrywa tylko filozof jako filozof. Teolog może tu tylko dodać uwagę na temat zabiegania Boga o ludzką miłość. Nie może twierdzić, że miłość jest istnieniem lub że istnienie jest miłością.

2) Z punktu widzenia filozoficznego w zdaniu: „istnienie jest miłością Bożą ku mnie” został utożsamiony skutek stwórczej działalności Boga z motywem stwarzania.

Po tych uwagach metodologicznych zauważmy w ujęciach bardziej treściowych i teologicznych, że można by odróżnić stwarzającą miłość Boga ofiarowaną i podjętą. Możemy przyjąć, że miłość Boża jest zawsze ofiarowana, lecz nie zawsze podjęta. Jeżeli nie jest podjęta, to przy utożsamieniu istnienia i miłości i byt, który nie podjął miłości, nie podjął też istnienia. Tymczasem np. minerały istnieją, H trudno powiedzieć, że miłują Boga. Nawet człowiek, już istniejąc, nie zawsze kocha Boga jako osoba

Osobę. Musimy przyjąć tezę filozoficzną, że najpierw się istnieje, a później się miłuje. Istnienie jest więc różne od miłości. Istnienie urealnia dany byt. Miłość jest osobnym skierowaniem się człowieka do Boga.

Miłość nie może być stanem kosmicznym. Musi być czymś osobowym, właściwym tylko ludziom. Bez tego założenia upada prawdziwość faktu odkupienia i zbawienia, a także faktu świętości, jako osobowej doskonałości, która polega na pełnym udziale w wewnętrznym życiu Boga. Ten udział wymaga intelektu, wolnej woli i miłości. Trudno te właściwości przypisać minerałom, wodzie i ziemi.

Relacje przyczynowania istnienia nie są więc relacjami osobowymi. Istnienie nie może utożsamiać się z miłością, jeżeli poza tym istnienie to według L. Kuca „podstawowy element urzeczywistniający człowieka, stanowiący o nim jako bycie”⁶⁵. Według tomizmu, istnienie, stworzone przez Boga, różne więc od Boga, wchodzi w skład bytu, urealnia byt znajdując się w tym bycie jako czynnik współkonstituujący go razem z istotą. Gdyby istnienie, urealniające człowieka jako byt, było tożsame z „miłością Bożą ku mnie”, wtedy ta miłość Boga, tożsama z Bogiem, musiałaby konstituować człowieka. Bóg wtedy byłby „częścią” człowieka, co jest panteizmem. Jeżeli „miłość Boża ku mnie” jest w Bogu tym samym, co Bóg i Jego istnienie, to z pozycji teologicznych możemy powiedzieć jedynie tyle, że Bóg jest nie tylko istnieniem, co odkrywają filozofowie. Bóg jest także miłością i cały stwarza istnienie danego bytu, realnie od siebie różnego. Na to może zgodzić się filozof. Bóg stwarzający byty nie przekazuje im jednak siebie, a więc nie przekazuje im swego istnienia tożsamego z miłością. Bóg stwarza różne od siebie istnienia. I potem osobowo przychodzi do już istniejącej osoby ludzkiej.

Jeżeli z kolei powiemy, że Bóg mieszka w nas i że podobnie wspólnota ludzka jest zamieszkaniem osób w danej osobie ludzkiej, to trzeba stwierdzić, że tak samo teza teologiczna została potraktowana jako teza filozoficzna. Gdy bowiem mówimy, że człowiek to mieszkanie Boga, albo gdy powiemy, że wspólnota jest zamieszkaniem w nas innych osób ludzkich, to dokonujemy zabiegu definiowania, lecz o charakterze teologicznym w tym sensie, że stan bytowy, określany przez filozofię, opisujemy

⁶⁵ Tamże, s. 105.

twierdzeniami teologicznymi. Takiego zabiegu nie wolno dokonać. Teologia nie może opisywać stanów ontycznych. Może tylko ujawniać dzieje zbawienia, które nie zmieniają istotowej struktury bytu i tej struktury nie dotyczą w sensie jej odkrywania.

Jest prawdą religijną, że Bóg osobowo w nas mieszka ponieważ nas kocha. Jednak nie jest prawdą, że podobnie jak Bóg mieszkają w nas ludzie na tej samej zasadzie, iż nas kochają. Ludzie przebywają w nas tylko na sposób skutku swoich działań. Wyłącznie Bóg może w nas osobowo przebywać.

6. Twierdzenia, które filozof może zaakceptować

Twierdzenia z dziedziny poznania:

1) „Mówimy... i zawsze do kogoś”.

2) „Najpierw poznaję drugiego człowieka i odkrywam w nim jego... powszechne właściwości jako bytu, a następnie dopiero, przez analogię i w drodze refleksji, dowiaduję się tego o sobie”.

3) „Poznając innych ludzi poznaję siebie, i odwrotnie, pogłębiając refleksyjnie własne doświadczenie egzystencjalne, wiem coraz więcej o tym wszystkim, co analogicznie podobne i analogicznie... wspólne mnie i innym ludziom”.

Twierdzenia z dziedziny metafizyki:

1) „Prawdziwość i dobroć ludzka, jedność i byt ludzki, to... analogicznie pojęte podstawowe dobro wspólne”.

2) „Nie mam zamiaru głosić tezy o substancjalnym charakterze wspólnoty ludzkiej... Wspólnota ludzka... jest bytem relacyjnym w sensie relacji przypadłościowych”.

3) „Każda osoba ludzka pozostaje rzeczywistością samodzielną i niepowtarzalną”.

Dodajmy, że nie można zgodzić się na tezę o tożsamości osoby i wspólnoty jako jednej rzeczywistości tylko z różnych stron rozpatrywanej. Wspólnota, jako byt przypadłościowy, nie może stać się czynnikiem istotowym osoby, rzeczywistością w niej substancjalną. Może się tam znaleźć tylko jako poznana treść.

Można natomiast ucieszyć się stwierdzeniem, że wspólnoty nie konstytuuje zewnętrzny cel, będący wspólnym dobrem, lecz że tę wspólnotę stanowi udział każdego

człowieka w dobru, prawdziwości, jedności i w bycie drugiej osoby. Właśnie nie cokolwiek, nie jakiś fakt społeczny czy kulturowy, lecz dana osoba ludzka jest wspólnym dobrem, zinterioryzowanym w nas poprzez wiedzę o tym bezpośrednim kresie relacji osobowych, poprzez doznawanie dobroci osób i ich przyjaźni, która jest zaofiarowaniem się drugiej osoby jako daru dla nas. Ten dar przyjmujemy tylko w ten sposób, że go akceptujemy, że się nim radujemy, że dzięki niemu wzrastamy w atmosferze dobroci, prawdziwości, miłości, szczęścia, wciąż pozostając odrębnymi osobami, tylko otwartymi na siebie. W tę otwartość wkracza osobowo tylko Bóg, nie zmieniając jednak naszej potencjalności, naszej ciągłej otwartości na dobroć, miłość, szczęście, na drugą osobę. Bóg przychodząc w wyjątkowy, religijny sposób, utrwała naszą otwartość, naszą miłość do osób, a więc do ludzi i do Trójcy Świętej.

Wartość tej koncepcji polega na tym, że pozwala poszukiwać rozumienia wspólnoty na terenie relacji osobowych, a nie w celu różnym od osób. Tym celem tworzącym wspólnotę jest właśnie sama osoba, kontaktująca się z nami bogactwem swych transcendentaliów, swej wiedzy, swej mądrości, dobroci, miłości i szczęścia. Oderwanie problemu wspólnoty od problemu celu jest przewyciężeniem zagadnienia przyczynowania wspólnoty przez idealny cel, czyli jest przewyciężeniem platonizmu w relacjach międzyosobowych. Gdy się wyprecyzuje różnicę między relacjami osobowymi z ludźmi i z Bogiem, gdy się oddzieli ujęcia filozoficzne od teologicznych, filozoficzna teoria wspólnoty i teologiczna teoria wspólnoty mogą stać się naukowym osiągnięciem.

7. Zakończenie

Uświadamiam sobie, że analiza artykułu L. Kuca nie jest w pełni analizą. Jest sygnalizowaniem trudności, zastrzeżeń i wątpliwości filozofa, a także ujawnieniem tego, co w artykule wartościowe. Jest też zaproszeniem, aby dystansując opis platoński⁶⁶ teolog poszukiwał właściwego języka i ujęć pozwalających pozostać w płaszczyźnie problemu relacji międzyosobowych, tłumaczonych teologicznie.

⁶⁶ Por. próbę przewyciężenia w teologii opisu platońskiego w rozdziale pt. *Filozofia człowieka wobec teologii*.

Nie należy jednego porządku faktów tłumaczyć przez inny porządek faktów. Filozof tylko opisuje fakty. Nie interpretuje ich inną dziedziną, np. nie tłumaczy faktów egzystencjalnych jako egzystencjalnych ujęciami fizyki czy chemii. Jeżeli tak postępuje, popełnia błąd. Nie należy faktów, ujmowanych w metafizyce, tłumaczyć ujęciami poznawczymi. Rzeczywistość jest rzeczywistością nie dlatego, że ją poznajemy, lecz że zawiera stanowiące ją czynniki ontyczne, które, owszem, z kolei poznajemy lepiej lub gorzej, zależnie od stosowanych metod. Teolog winien też opisywać fakty, które są ujawniającą się w dziejach zbawczą obecnością Boga. Obecnością właśnie zbawiającą, a nie przyczynującą realność i ontyczną strukturę bytów. Tym zajmuje się filozof jako filozof.

Może się mylę w opiniach na temat teologii. Jeżeli się mylę, to niech wartością pozostanie troska, aby teologia w Polsce uzyskiwała wielką klasę ujęć, których zapowiedzią jest analizowany artykuł⁶⁷.

⁶⁷ Rozdział niniejszy, opublikowany w formie artykułu pt. *Zagadnienie wspólnoty*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1972) z. 2, ss. 291-305, był wydrukowany łącznie z odpowiedzią L. Kuca na stawiane zarzuty. Por. L. Kuc, *Jedność osób i wspólnoty (Odpowiedź Mieczysławowi Gogaczowi)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1972) z. 2, ss. 307-313.

VIII. HERMENEUTYKA OSOBY I CZYNU

1. Sformułowanie kierunku rozważań nad książką K. Wojtyły *Osoba i czyn*

Jeżeli osobę i jej świadome, sprawcze, integrujące ją działanie o pozytywnej wartości moralnej, nazywane przez K. Wojtyłę czynem, potraktujemy jako tekst w znaczeniu przedmiotu, który należy odczytać i zrozumieć, to książkę pt. *Osoba i czyn* możemy uznać za hermeneutykę, która tę osobę i czyn stara się uczynić dla nas czymś zrozumiałym.

Rzeczywiście niełatwo uczynić czymś zrozumiałym skomplikowany w filozofii klasycznej problem osoby ludzkiej, sformułować i wyjaśnić zespół zagadnień określających człowieka jako osobę. Niełatwo także poprzez te zagadnienia ukazać sam desygnat, właśnie osobę ludzką, opisać jej ontyczną budowę, jej właściwość rozumności i wolności. Ukazujące się dziś na temat osoby ludzkiej liczne publikacje ten obraz raczej zaciemniają, ponieważ formułują temat osoby z pozycji różnorodnych filozofii. Dla przykładu wystarczy wymienić - spośród dominujących aktualnie ujęć - koncepcje, które głoszą K. Rahner, M. Eliade, M. Buber, E. Cassirer, C. Levi-Strauss, J. P. Sartre, K. Marks, P. Teilhard de Chardin, J. Maritain, E. Gilson. We wszystkich tych koncepcjach rozumność i wolność osoby ludzkiej są akcentowane. Niezależnie jednak od tego podmiot tej rozumności i wolności, człowiek jako osoba, w każdym z tych ujęć jawi się inaczej. Poszczególni autorzy po prostu w innych momentach strukturalnych osoby widzą uzasadnienie i wytłumaczenie jej działań bezpośrednio przez nas doświadczanych. Książka K. Wojtyły jest w tym zespole koncepcji znamienym tekstem, ponieważ prezentuje właśnie jasny obraz struktury osoby.

Książka pt. *Osoba i czyn* jest więc tekstem, który czyni czymś zrozumiałym zagadnienie osoby i samą osobę ludzką. Pytając, w jaki sposób K. Wojtyła przedstawia zagadnienie osoby i w jaki sposób ustala strukturalne momenty osoby, stawiamy właściwie dwa pytania: jaką hermeneutyką posługuje się autor książki *Osoba i czyn* odczytując strukturę osoby ludzkiej oraz jak jawi się nam ta hermeneutyka? W

pierwszym wypadku jest to pytanie o stosowaną w książce hermeneutykę, czyniącą czymś zrozumiałym osobę ludzką; w drugim wypadku jest to nasze odczytanie tej hermeneutyki, swoista hermeneutyka tej hermeneutyki, którą posłużył się K. Wojtyła.

Rozważania nad książką *Osoba i czyn* idą więc w kierunku ustalenia i oceny w dużym stopniu zabiegów badawczych, stosowanych w filozoficznym odczytaniu osoby. Na drugim miejscu znajdują się odpowiedzi, kim jest osoba w ujęciu K. Wojtyły.

Zauważmy ponadto, że czym innym jest zespół zagadnień filozoficznie określających człowieka jako osobę i czym innym jest ukazanie samego desygnatu tych zagadnień, samą osobę ludzką. Analizując zagadnienia zatrzymujemy się w sferze znaczeń, a poszukując desygnatu tych znaczeń uprawiamy hermeneutykę oznaczania.

Możemy właśnie wyróżnić hermeneutykę znaczeń i hermeneutykę oznaczania⁶⁸. Ta hermeneutyka znaczeń jest bliższa ujęciom funkcjonalistycznym, w których chodzi o ustalenie powodów przekształcania się rozumień, o sposób oddziaływania rzeczy na siebie i na nas, stanowiących podmioty poznające. Samo poznawanie jest tu argumentem, że dane twierdzenie jest prawdziwe. W hermeneutyce oznaczania chodzi o zgodność rozumień z rzeczami. Taka tendencja wyznacza metafizykę, rozpoznanie ontycznej budowy bytów.

2. Stosowana w książce hermeneutyka znaczeń (zalety i wady wielości języków oraz aspektów badań)

Czytelnika książki *osoba i czyn* uderza przede wszystkim wielość analiz etymologicznych. Tymi analizami autor książki rozpoczyna większość rozdziałów i bezpośrednio z tych analiz przechodzi do sformułowania i rozwinięcia zagadnień filozoficznych. Analizy te są niewątpliwie ciekawe. Wydobyte jednak z samego znaczenia terminów problematyki filozoficznej wprowadza w dany rozdział atmosferę lub tendencję filozofii lingwistycznych. Występuje to wyraźnie na stronicach

⁶⁸ Posługuję się rozróżnieniem wprowadzonym przez L. Kuca podczas obrad sympozjum interdyscyplinarnego, które odbyło się w ATK 15-16 II 1973 na temat „Hermeneutyka antropologii teologicznej”.

poświęconych zagadnieniu natury⁶⁹, w analizach problemu spełnienia⁷⁰, w rozważaniach nad integracją⁷¹. Stronice 201-207 może najwyraźniej podsuwają myśl, że cała książka jest przede wszystkim słownikiem terminów z zakresu filozofii osoby. Oczywiście, czymś niezmiernie ważnym jest w danej nauce jednolita i sprecyzowana terminologia. Należy ją uściślać. Analiza jednak, która polega na precyzowaniu warstwy językowej i na ukazywaniu przez nią oznaczanych rzeczy, nie jest analizą samych tych rzeczy.

Wiązanie analiz z opisem fenomenologicznym⁷², który ma unaocznić treści, daje w wyniku także ustalenie tylko znaczeń, a nie istotowych treści osoby. Sama fenomenologia jawi się tu zresztą także jako analiza języka.

Autor posługuje się poza tym terminologią arystotelesa i tomasza z akwinu (np. *Actus, potentia, existentia, esse*⁷³, jak również językiem psychologii⁷⁴, językiem teorii poznania i etyki⁷⁵.

Wraz z tymi językami (filozofii lingwistycznych, fenomenologii, filozofii arystotelesa) pojawia się w książce wielość aspektów czy wprost dyscyplin filozoficznych. Jest to bowiem analiza z pozycji zarówno metafizyki, teorii poznania, etyki, teorii świadomości, psychologii w nurcie klasycznym i psychoanalitycznym.

Najdziwniejsze jest to, że mówiąc w książce tak wieloma językami i rozważając osobę z pozycji tak wielu dyscyplin filozoficznych autor daje ujęcie klarowne, jasne i zrozumiałe. Książkę odbiera się jako słownik szeroko omówionych terminów, które rozumie się dzięki temu, że ich znaczenia zostały wyrażone we wszystkich dostępnych językach filozoficznych. Czytelnik nie ma o to pretensji. Język teorii osoby staje się odświeżony, zrozumiały, bieżący. Tylko metafizyk martwi się o to, czy rzeczywiście

⁶⁹ K. Wojtyła, dz. cyt, ss. 79-81.

⁷⁰ Tamże, s. 157.

⁷¹ Tamże, ss. 201-207.

⁷² Tamże, s. 81.

⁷³ Tamże, s. 65, 66, 87.

⁷⁴ Tamże, ss. 129-141, 235-274.

⁷⁵ Tamże, ss. 148-155.

osoba jest taka, jak to wynika z analizy porównywanych znaczeń. W książce bowiem analizowane są znaczenia - pojęcia, a nie osoba.

A oto przykłady tych ujęć:

W zdaniu: „przyczynowanie osobowe zawiera się w przeżyciu sprawczości konkretnego »ja«”⁷⁶, ujęcie metafizyczne jest splecione z ujęciem teoriopoznawczym i psychologicznym. Przeżycie bowiem pełni w tym zdaniu funkcję poznawczą. Podobnie w zdaniu, które jest propozycją spojrzenia „na stosunek świadomości do potencjalności w człowieku od strony tzw. Podświadomości”⁷⁷, przeżycie jest drogą do poznania struktury osoby. Być może chodzi tu o oddzielenie przeżyć od struktury, lecz sprawa ta nie występuje dość ostro w kontekście.

Na s. 101 ta sama myśl jest wyrażona w dwu językach, w obu zrozumiale i pięknie:

Język pierwszy: „wszelkie dalsze zdynamizowanie poprzez jakiegokolwiek »operari« nie przynosi już zaistnienia w sensie podstawowym”.

Język drugi: „w kategoriach metafizycznych zaistnienie takie jest przypadłościowe w stosunku do pierwotnego, które konstytuuje samą substancję”.

W obydwu tych zdaniach chodzi o to, że działanie jest przypadłością już istniejącego podmiotu. Autor książki poprzedza to stwierdzenie zdaniem, że „*suppositum* nie jest statycznym podłożem, ale pierwszą, podstawową płaszczyzną, zdynamizowania bytu będącego osobowym podmiotem: jest to zdynamizowanie przez samo *esse*, przez istnienie”.

Zacytowane zdanie ukazuje, że jednak niełatwo czytać tę książkę. Wydaje się, że autor uzna *suppositum* za podmiot istnienia, za coś wyprzedzającego istnienie, lecz terminem „zdynamizowanie” nie pozwala jednoznacznie odczytać tekstu. Nie można sformułować zastrzeżenia. Muzyka języków pozwala różnym instrumentom przejmować melodię. A symfonia aspektów i dyscyplin zmusza do uznania jej piękna. Nowe piętra aspektów wydają się niezastąpione choćby w takim zdaniu: „jeżeli wola jako samostanowienie sprowadza uprzedmiotowienie - to dokonuje się ono w ramach i

⁷⁶ Tamże, s. 84.

⁷⁷ Tamże, s. 96.

niejako w łożysku równoczesnego, aktualnego upodmiotowienia przez świadomość... Jest to jakby stałe odkrywanie podmiotu w jego dogłębnej przedmiotowości - oraz przedmiotowe budowanie tegoż przedmiotu. Świadomość to wszystko upodmiotowia, czyli wprowadza w orbitę przeżycia oraz związanej z nim podmiotowości psychologicznej”⁷⁸.

To prawda, że osoba ludzka działa na wielu poziomach. Żyje, poznaje, wybiera, pragnie, istnieje. Niektóre jej działania interesują tylko teoretyków poznania, inne wyłącznie psychologa. A na pytanie, kim jest osoba ludzka, można odpowiedzieć ukazując jej ontyczną strukturę i wtedy będzie to ujęcie metafizyczne, lub można ukazać jej zachowania mówiąc, że osobą jest byt, który w ten oto sposób działa. W tym drugim wypadku działania, które są drogą do odkrycia strukturalnych momentów osoby, stanowią już odpowiedź, lecz pozornie metafizyczną.

Odpowiedź, że osoba jest przyczyną świadomych i odpowiedzialnych działań ludzkich, jest tylko wskazaniem na byt, odrębny od tych działań i sprawiający te działania. Teraz dopiero mogłaby nastąpić analiza, przy pomocy której ustaliłoby się taką ontyczną strukturę osoby, która - tylko ta struktura, tylko tak ontycznie skonstruowana osoba - może być przyczyną tych działań. Tej analizy książka nie zawiera. Jest tylko ustaleniem, że w człowieku coś dzieje się i że człowiek działa. Podmiot tego, że w człowieku coś się dzieje, nazywamy naturą, a podmiot tego, że człowiek działa, nazywamy osobą. Taki wynik analizy jest tylko zdefiniowaniem pojęć. Jest hermeneutyką znaczeń.

Wielość języków i aspektów w analizie pojęcia osoby, rozważanie tego pojęcia jednoczesne z pozycji kilku dyscyplin filozoficznych pozwala, owszem, charakteryzować całość „zjawiska”, którym jest człowiek, lecz właśnie wyłącznie w płaszczyźnie znaczeń. Ta płaszczyzna z kolei jest funkcjonalistycznym ujęciem bytu. Nie jest wyłącznie metafizyką, to znaczy sprawdzaniem, czy rzeczywistość jest taka, jak ją określają sformułowane przez nas teorie.

Z tych właśnie powodów stosowana w książce hermeneutyka - wydaje się - jest raczej hermeneutyką znaczeń.

⁷⁸ Tamże, ss. 117-118.

3. Uwagi o temacie książki

Tytuł książki *Osoba i czyn* sugeruje w pewnym stopniu że autor prezentuje analizy jednak z zakresu etyki. Przywykliśmy bowiem, że zagadnieniem czynów ludzkich zajmuje się etyka. Termin „osoba” wskazuje, że chodzi o czyny, dokonywane właśnie przez człowieka. Autor oświadcza i wskazuje we *Wstępie*, że książka „nie będzie pracą z dziedziny etyki”⁷⁹, „... nie będzie... studium czynu, które zakłada osobę... Będzie to ...studium osoby poprzez czyn”⁸⁰. Dodaje poza tym, że to studium osoby będzie swoistym ujęciem jedności „doświadczenia moralności z doświadczeniem człowieka”⁸¹, a więc spojrzeniem na osobę z dwu stron: od strony czynu i od strony człowieka. Autor bowiem uważa, że „czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby”. A mówiąc inaczej, „doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny”⁸².

Przez czyn autor książki rozumie świadome działanie człowieka i twierdzi, że „czyn jest szczególnym momentem oglądu - czyli doświadczenia - osoby... doświadczenie to jest zarazem ściśle określonym rozumieniem. Jest to ogląd intelektualny dany na gruncie faktu »człowiek działa«... takiego działania, które jest czynem, nie możemy stanowczo przypisać żadnemu innemu działaczowi - tylko osobie”⁸³.

Związywanie w książce doświadczenia czynu z doświadczeniem osoby słusznie pozwala nie uważać książki za studium z zakresu etyki, ale nie pozwala też uznać jej za studium wyłącznie z zakresu antropologii filozoficznej. Jest to analiza doświadczenia jednak i czynu, i osoby.

W tej analizie doświadczenia dwu przedmiotów badań, spośród których czyn redukcyjnie prowadzi do odkrycia racji czynu stanowiącej osobę, znajduje się kilka zagadnień ściśle metafizycznych. Jeżeli więc w książce znajduje się kilka zagadnień

⁷⁹ Tamże, s. 16.

⁸⁰ Tamże, s. 14.

⁸¹ Tamże, s. 16.

⁸² Tamże, s. 14.

⁸³ Tamże, ss. 13-14.

ściśle metafizycznych, wynikałoby, że książka, nie będąc studium z zakresu etyki i studium wyłącznie z zakresu antropologii filozoficznej, jest opisem doświadczenia osoby. Ten opis, z racji łączenia w całość kilku aspektów lub punktów wyjścia analizy, i nie mieszcząc się w żadnej z tradycyjnie przyjmowanych dyscyplin filozoficznych, musi stanowić jakiś osobny obszar metodologiczny, który można by roboczo nazwać np. teorią poznania osoby.

Porównanie teorii osoby, rozważanych lub formułowanych dziś przez uczonych, a więc porównanie teorii, np. Boecjusza, Ryszarda ze Świętego Wiktora, Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, Maritaina, z teoriami stoików, Bonawentury. Rahnera, Eliadego, Bubera, Teilharda de Chardin, Marcela, pozwala przypuszczać, że teorie te w dzisiejszych wersjach wykraczają poza teren klasycznie pojmowanej metafizyki. Nawet ujęcia Boecjusza, Ryszarda, Tomasza, Dunska Szkota, Maritaina, stanowiąc koncepcje substancjalistyczne, zawierają neoplatońskie momenty, które kierują do stanowiska relacjonistycznego, charakterystycznego dla ujęć właśnie stoików, Bonawentury, Rahnera, Eliadego, Bubera, Teilharda de Chardin, Marcela. Ujęcie relacjonistyczne jest wypadkową nurtu arystotelesowskiego i platońskiego, wypadkową nawet filozofii i teologii.

Trudno powiedzieć, że aż tyle nurtów łączy ujęcie osoby w książce pt. *Osoba i czyn*. Jest tam niewątpliwie klasycznie filozoficzne zagadnienie natury, zagadnienie aktu istnienia, w ogóle aktu i możliwości, i jest także zagadnienie warstw strukturalnych w człowieku, to znaczy warstwy somatyczno-wegetatywnej, warstwy psychoemotywniej⁸⁴ i oczywiście warstwy świadomościowej. Czy jest to tylko wyłącznie opis dynamizmów, czy też przyjęcie właśnie neoplatońskiej teorii warstwowej struktury człowieka, opowiedzianej w fenomenologicznym języku ontologii? Gdyby tak było, książka łączyłaby arystotelesowską i platońską wizję człowieka i nie byłaby wolna od związania z tym perspektywy teologicznej. Słusznie więc musi stanowić osobny obszar metodologiczny, bliski ujęciu światopoglądowemu, który proponujemy tu nazwać teorią poznania osoby.

⁸⁴ Tamże, s. 92.

Trudno więc powiedzieć, że książka prezentuje filozoficzną teorię osoby, to znaczy pełną teorię struktury osoby. Jest to studium na temat poznania osoby poprzez jej czyny świadome.

Metafizycznie niepełny w książce obraz osoby może mieć źródło także w tym, że wynik analizy jest proporcjonalny do stosowanej metody. Tą metodą jest zapowiedziana redukcja. Doświadczenie świadomych czynów człowieka wskazuje na ich osobową rację, lecz tylko w zakresie relacji „skutek i przyczyna”. O osobie więc wiemy tyle, ile o niej mówią jej czyny. Czyny świadome i wolne wskazują na to, że ich podmiot jest bytem świadomym i wolnym. Czy to, że dany byt jest świadomy, jest tożsame z tym, że ten byt jest osobą? Należy więc zbadać, czy przyjęta w książce metoda redukcji uprawnia do stwierdzenia, że człowiek jest osobą.

Zauważmy przy okazji, że często we współczesnej antropologii filozoficznej zamiennie traktuje się teorię człowieka i teorię osoby. Faktem jest, że książka stanowi studium osoby i że bada relacje między ujęciem człowieka i ujęciem osoby⁸⁵. W literaturze filozoficznej jest więc z tego względu pozycją cenną, inspirującą i twórczą.

4. Zagadnienie doświadczenia osoby

K. Wojtyła twierdzi, że „każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem”⁸⁶. Czy rzeczywiście tak jest? Przecież gdy doświadczamy jakiejś rzeczy, nie uświadamiamy sobie „zarazem”, jednocześnie, w tym samym momencie, że ta rzecz jest np. kompozycją istnienia i istoty. Do takiego wniosku musimy długo dochodzić w szeregu rozumowań, po eliminacji ujęć innych, po uzasadnieniu tej eliminacji, i dopiero po nauczaniu się metafizyki, stosowanych w niej sposobów analizy, zdajemy sobie sprawę, że rzecz jest istnieniem i istotą. W wypadku osoby sytuacja jest podobna. Muszę nauczyć się tego, że byt, który tak działa, jest osobą.

Owszem, „doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które nam są dane”. K. Wojtyła uważa, że „takim faktem jest... dynamiczny całokształt

⁸⁵ Tamże, s. 82.

⁸⁶ Tamże, s. 6.

»człowiek działa«⁸⁷. Skąd jednak wiem, że to jest człowiek? Filozof musi uzasadnić, że tak działający byt jest człowiekiem. I musi nauczyć się takiego uzasadnienia. Tylko funkcjonalistyczne ujęcie pozwala uznać, że tak zachowujący się przedmiot jest człowiekiem. Metafizyk musi to raczej wykazać, dojść do takiego wniosku. Całokształt „człowiek działa” nie może dla niego stanowić punktu wyjścia. Tym punktem wyjścia jest wyłącznie dane działanie, dla którego szuka się racji uzasadniającej. Nie może więc być prawdą, że „każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam”⁸⁸. Dla realisty więc czyn nie jest „szczególnym momentem oglądu... osoby”⁸⁹. Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki. I trzeba je podjąć tym bardziej w okresie przekonań, że człowiek może być sferą ludzką w ewolucyjnie rozwijającej się materii (Teilhard de Chardin) lub częścią przyrody (pozytywiści). Stąd jest zbytnim optymizmem przekonanie K. Wojtyły, że „nie trzeba nikomu wykazywać czyli udowadniać, że człowiek jest osobą”⁹⁰. Właśnie trzeba, i to wyjątkowo starannie.

K. Wojtyła zresztą w innym miejscu swej książki wyraża pogląd, że „podstawy duchowości człowieka, jej niejako korzenie, znajdują się poza bezpośrednim zasięgiem doświadczenia - dosiegamy ich drogą rozumowania - sama jednakże duchowość ma swój doświadczalny wyraz, staje się poniekąd sumą przejawów... Przejawia się w świadomości dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną we-wnętrzną jego bytowania i działania”⁹¹. Stwierdzenie, że człowiek jest osobą, jest przecież stwierdzeniem jego ontycznej struktury, „niejako korzeni” jego bytowej odrębności i wyjątkowości. Wymaga więc właśnie dowodu, dosięgnięcia drogą rozumowania.

⁸⁷ Tamże, s. 12.

⁸⁸ Tamże, s. 13.

⁸⁹ Tamże, s. 13.

⁹⁰ Tamże, s. 19.

⁹¹ Tamże, s. 49.

5. Problem osobowego aktu istnienia

W książce *Osoba i czyn* K. Wojtyła stwierdza, że „właściwe człowieczeństwu istnienie jako jednostka jest istnieniem osobowym”⁹². Znaczy to, że jednostkowy sposób bytowania człowieka zależy od osobowego aktu istnienia. Inaczej mówiąc, „natura ludzka... realnie tkwi w podmiocie. Sam zaś ów podmiot jest osobą, posiada istnienie (*esse*) osobowe”⁹³.

Stwierdzenie to jest wysokiej klasy intuicją metafizyka. Oznacza ono, że każdego człowieka zapoczątkowuje osobny akt osobowego istnienia przygodnego. Wynikałoby z tego, że poszczególne akty istnienia bytów przygodnych nie są jednakowe, że wśród tych aktów właśnie te zapoczątkowujące człowieka są osobowe. Ujęcie to likwiduje monistyczną tendencję w tomizmie egzystencjalnym, według której wszystkie akty przygodnego istnienia, tylko numerycznie inne, są strukturalnie takie same.

Nie tylko podzielam stanowisko K. Wojtyły, ale także widzę w tym ujęciu naukotwórczy moment ważny dla tomizmu egzystencjalnego. W książce *Istnieć i poznawać*, dyskutując z A. B. Stępnem na temat zagadnienia sposobów istnienia, uważałem, że skoro w danym bycie przygodnym „wszystkie w nim czynniki strukturalne są substancjalne lub przypadłościowe, [to] taki jest więc także akt istnienia. Od chwili urealnienia bytu jest substancjalny lub przypadłościowy”⁹⁴, Akty istnienia są więc od początku takie jak byt, który zapoczątkowują. W *Istnieć i poznawać* akt istnienia zapoczątkowujący człowieka nazywałem „przygodnym aktem istnienia bytu osobowego”⁹⁵. Wojtyła idzie dalej w swej intuicji i jednostkowe bytowanie człowieka uzależnia wprost od „istnienia osobowego”.

Rozwinięcie tego zagadnienia byłoby kapitalną sprawą.

W książce *Osoba i czyn* jest ono tylko nie rozwiniętym stwierdzeniem, jest wysokiej klasy właśnie intuicją metafizyka. Oczywiście, książka mogła być miejscem analizy tego zagadnienia.

⁹² Tamże, s. 87.

⁹³ Tamże, s. 87.

⁹⁴ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 109.

⁹⁵ Tamże, s. 77. Por. ss. 68-69.

6. Rola istnienia w osobie

Skrótowe i intuicyjne stwierdzenie, że człowieka zapoczątkowuje osobowy akt istnienia, nie pozwala ustalić, czy autor książki tak je rozumiał, jak to wynika z odczytania treści terminów. Autor wiąże bowiem swoje stwierdzenie z zagadnieniem zdynamizowania podmiotu przez osobowe „esse”. Uważa, że „pierwsze i podstawowe zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z »esse«”⁹⁶. Twierdzi też, że zachodzi „spójność całego ludzkiego »operari« z tymże »esse«”⁹⁷, czyli spójność od wewnątrz dynamicznego podmiotu z jego uzewnętrzniającymi się dynamizmami. Dowiadujemy się poza tym, że „dynamiczność podmiotu wypływa z jego potencjalności”, czyli ta właśnie potencjalność jest „źródłem aktualnego zdynamizowania”⁹⁸.

Stwierdzenie, że zapoczątkowuje człowieka osobowe istnienie, mogło być poszerzone o zagadnienie dynamiczności aktu istnienia właśnie tu, w książce *Osoba i czyn*. Akt istnienia właśnie jest dynamiczny. Jest czymś urealnającym, zapoczątkowującym, aktualizującym. Nie jest bytem, jest wewnątrzbytową racją egzystencjalnego konstituowania się bytu. Niezwykle ważne zagadnienie, trudne do scharakteryzowania, nieczęsto narzucające się w analizie.

Terminu „istnienie” używa Wojtyła zamiennie z terminem „esse”. Ten termin znaczy raczej „bytowanie”. A bytowanie dotyczy zarówno istnienia jak i treści. Może w tym terminologicznym fakcie ma źródło zdanie, że wyrażenie „operari sequitur esse” uwydatnia „przede wszystkim treść egzystencjalną”⁹⁹. Wprawdzie autor tłumaczy, że mówiąc „treść egzystencjalna” ma na myśli dwie sprawy: „aby działać, trzeba naprzód istnieć” i „działanie jako takie jest czymś różnym od istnienia jako takiego”. Deklaruje więc różnicę między przypadłością i substancją. Deklaruje także *expressis verbis* różnicę między porządkiem istnienia i porządkiem istoty¹⁰⁰. Są to jednak tylko

⁹⁶ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 87.

⁹⁷ Tamże, s. 87.

⁹⁸ Tamże, ss. 89-90.

⁹⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰⁰ Tamże, s. 86.

deklaracje. Istnienie jest w książce faktycznie rozumiane jako właśnie treść egzystencjalna. Jest więc skonceptualizowane, traktowane istotowo, treściowo, esencjalistycznie. Świadczy o tym teza, że potencjalność jest źródłem zdynamizowania bytu. Jeżeli „zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z »esse«”¹⁰¹, czyli z aktu, to jakże może jednocześnie wypływać z jego potencjalności, czyli z możliwości? Treści są możliwością. Istnienie urealnijające treści, czyli istotę, jest aktem. Te wykluczające się twierdzenia dają się utrzymać, gdy istnienie traktuje się konceptualistycznie lub jako treść. Albo może nie udało mi się zrozumieć pojęcia dynamiczności. Gdybym nawet nie rozumiał tego pojęcia, pozostaje pytanie, w jaki sposób „zdynamizowanie... bytu pochodzi z istnienia” i jednocześnie „wypływa z jego potencjalności”? Te dyskusyjne ujęcia wskazują tylko na to, że wszystkie analizy w książce *Osoba i czyn* są w dużym stopniu esencjalistyczne.

Rola aktu istnienia w osobie ludzkiej, jak wynika z książki, polega na wyznaczeniu egzystencjalnej, faktycznej różnicy między działaniem i człowiekiem. K. Wojtyła podkreśla, że czym innym jest istnienie działania i czym innym istnienie człowieka, że czym innym jest działanie i istnienie¹⁰². Zgadza się z tymi stwierdzeniami. Realną odrębność między bytami powoduje akt istnienia. Urealnia treści i wraz z nimi stanowi osobny byt, różny od innego bytu. Ale funkcjonowanie w książce teorii aktu istnienia kończy się na zadeklarowaniu różnic. Teoria aktu istnienia faktycznie jednak nie wyznacza w książce dalszych analiz.

Autor książki stwierdza, że „człowieczeństwo, natura ludzka, wyposażone jest takimi właściwościami, które umożliwiają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jak osoba”¹⁰³. Znaczy to, że pewne właściwości natury czynią tę naturę osobą. Nawet więcej, wyznaczają jej bytowanie. Właściwości więc czynią coś bytem. Czy więc istnieje się lub bytuje dzięki posiadaniu właściwości, czy raczej gdy się istnieje, posiada się właściwości? Gdyby właściwości powodowały bytowanie, wtedy to, co zapodmiotowane, wyprzedzałoby podmiot. Nie wynikają te konsekwencje,

¹⁰¹ Tamże, s. 87.

¹⁰² Tamże, ss. 85-86.

¹⁰³ Tamże, ss. 87-88.

jeżeli w przytoczonym zdaniu „bytowanie” oznacza nie stan ontyczny, lecz może jakąś swoistą „condition humaine”.

7. Z hermeneutyki oznaczania

A. Problem aktu i możliwości

K. Wojtyła słusznie twierdzi, że „*actus* nie może być zrozumiany bez *potentia*, a *potentia* bez *actus*”¹⁰⁴. Dodajmy nawet, że zawsze akt występuje z możliwością. Razem bowiem współkonstytuują byt przygodny. Poza bytem pierwszym każdy akt jest w bycie przygodnym realnością (akt) właśnie ograniczoną (możliwość). Możliwość jest wobec tego w obrębie aktu racją jego nieabsolutności. Nie całkiem dokładne więc wydaje się określenie, według którego „możliwość oznacza to, co już w jakiś sposób jest, a równocześnie jeszcze nie jest: jest w przygotowaniu, w dyspozycji, nawet w gotowości - nie jest natomiast w rzeczywistości. *Actus* - ...to tyle, co urzeczywistnienie możliwości, jej spełnienie”¹⁰⁵. I kontynuując swoją myśl Wojtyła wyjaśnia, że „każda aktualizacja zawiera w sobie możliwość oraz *actus*, jako jej realne spełnienie... To, co istnieje w możliwości, przez to że istnieje w możliwości, może zaistnieć *in actu* - oraz to, co zaistniało już *in actu*, zaistniało dzięki możliwości, w której istniało poprzednio”¹⁰⁶.

Wyjaśnijmy, że w metafizyce Tomasza z Akwinu akt nie jest „urzeczywistnieniem możliwości, jej spełnieniem”. I nie jest tak, że tylko wtedy coś zaistnieje, gdy przedtem jest w możliwości. Stąd to, co zaistniało realnie, nie istniało przedtem w możliwości. Właśnie odwrotnie. To, co istnieje, jest takie, że stanowiąc byt przygodny jest aktem istnienia od początku ograniczonym przez obecną w nim, aktualizowaną przez niego możliwość. Aby realnie istnieć, nie musi się przedtem być w możliwości.

W wyjaśnieniach autora książki musimy stwierdzić trzy niedokładności: 1) Możliwość wyprzedza i warunkuje istnienie bytu w akcie (teza Awicenny i werbalnie

¹⁰⁴ Tamże, s. 65.

¹⁰⁵ Tamże, s. 65.

¹⁰⁶ Tamże, s. 66.

odczytanego Arystotelesa). 2) Akt jest przejściem możliwości w porządek realny, ze stanu więc przygotowania i gotowości w stan rzeczywistości. 3) Relacja między aktem i możliwością w porządku istnienia bytu jest tym samym, co relacja przypadłości jako aktu wobec istoty, w której obecna możliwość umożliwia bytowi posiadanie przypadłości.

Właśnie odwrotnie: istnienie jako akt wyprzedza każdą możliwość, która dany akt ogranicza. Akt nie jest przejściem możliwości w porządek rzeczywistości. Aktualizacja przypadłości jest skutkiem działania już istniejącego bytu, a nie możliwości, jako stanu bytu.

Jeżeli przez możliwość autor książki rozumie wyłącznie tak zwaną możliwość czynną, to także nie można twierdzić, że aby zaistnieć w akcie, trzeba najpierw istnieć w możliwości. Możliwość nie jest warunkiem zaistnienia aktu. To akt istnienia, czy jakiegokolwiek akt, jest powodem zaistnienia możliwości, jako ograniczającej ten akt zasady.

Niedokładnością, przynajmniej słowną, jest także stwierdzenie, że aktowi i możliwości „odpowiadają dwie różne postaci istnienia... dwa istnienia względem siebie korelatywne”¹⁰⁷. Nie można też się zgodzić, że „aktualizacja jest przejściem w porządek istnienia”¹⁰⁸. Jest ona w obrębie istniejącego bytu ukonstytuowaniem się treści. Jest jednak swoistym pojawieniem się skutku dzięki przyczynie. Nie jest jednak przejściem z możliwości do aktu, gdyż jest spowodowaniem przez akt ograniczającej go możliwości. Aktowi i możliwości nie mogą więc odpowiadać „dwie różne postaci istnienia”. To nie są bowiem dwa istnienia.

Działanie przyczyny powodującej skutek jest w książce utożsamione z tak zwanym przechodzeniem z możliwości do aktu. Teza o takim przechodzeniu, przypisująca możliwości pozycję istnienia korelatywnego względem aktu, jest nieporozumieniem i to nie tylko terminologicznym. Jest neoplatonizującym przypisaniem możliwości statusu realnego bytu.

¹⁰⁷ Tamże, s. 66.

¹⁰⁸ Tamże, s. 66.

B. Różnica między osobą a naturą

Bardzo jasne odróżnienie tego, że „człowiek działa” i że „coś dzieje się w człowieku”¹⁰⁹, rzeczywiście pozwala pojąć osobę „jako konkretne »ja«, jako świadomą siebie przyczynę działania”¹¹⁰. Natura odnosi się w tym wypadku do tego, „co dzieje się w człowieku”, i oznacza istotę jakiegokolwiek bytu, istotę stanowiącą podstawę dynamizmu danego bytu¹¹¹.

Osoba jest wobec tego człowiekiem ze względu na to, że jest świadomym siebie sprawcą swych działań. Natura jest człowiekiem, w którym ukazujemy podmiot dynamizmu, to, co w nim się dzieje. Osoba i natura są więc w człowieku dwoma podmiotami dwu różnych działań: działań świadomych i tego, co nieświadomie zachodzi w człowieku. Inaczej mówiąc, osoba jest właściwym „tylko człowieczeństwu sposobem jednostkowego bytowania”¹¹², natomiast natura ludzka jest „podstawą istotowej spójności” między podmiotem działań i samymi działaniami.

Te ciekawe rozróżnienia niepokoją tylko tym, że powiązane z ujęciami ściśle językowymi jawią się jako logiczna generalizacja, dzięki której gatunkowe pojęcie osoby i gatunkowe pojęcie natury są podporządkowane rodzajowi, którym jest tu pojęcie człowieka uzyskane dzięki abstrakcji, stanowiącej powszechne ujęcie tego oto konkretnego. Poprzez te terminy widać jednak dość wyraźnie oznaczone nimi desygnaty. Brakuje samej analizy tego, co oznaczone.

Jest poza tym znamienne, że metafizyka w książce K. Wojtyły jest wyłącznie arystotelesowska. Owszem, autor mówi o istnieniu, lecz nie funkcjonuje ono w analizie osoby jako faktycznie obecny czynnik ontyczny. Osoba jest według książki podmiotem świadomych i twórczych działań człowieka, jego czynów manifestujących osobę na zewnątrz. Natura jest podmiotem tego, co dzieje się w człowieku. Efektowne odróżnienie tego, co dzieje się w człowieku, i jego działań jest prawie dosłownym przejściem z Metafizyki Arystotelesa teorii możliwości irracjonalnych i związanych z

¹⁰⁹ Tamże, s. 82.

¹¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹¹ Tamże, s. 85.

¹¹² Tamże, s. 87.

rozumem¹¹³. Osoba i natura w książce K. Wojtyły zostały ujęte tak, jak Arystoteles ujmuje te dwie możliwości. W metafizyce Tomasza osoba jest bytem, który swą realność uzyskuje dzięki aktowi istnienia. Rozumność, obecna w naturze tego bytu, także zaktualizowana przez istnienie w obrębie formy, jest - jako stan możliwościowy - usprawiedliwieniem dynamizmów, które K. Wojtyła wiąże z osobą jako podmiotem. Osoba według Tomasza nie jest podmiotem działań. To w niej, jako ontycznym terenie i granicy bytu jednostkowego, dzieją się wszystkie działania zapodmiotowane w naturze, będącej w osobie podmiotem działań tej osoby jako istniejącego bytu. Osobę i naturę Wojtyła ujmuje jako dwa aspekty szerszego obszaru, którym jest człowiek. Dla Tomasza osoba ludzka jest tym bytem, w którym zawiera się racja człowieczeństwa i racja działań.

C. *Twórcze określenie wolności*

Autor książki określa wolność jako „zależność od własnego »ja«”¹¹⁴. Jest to więc „samozależność”¹¹⁵ i brak zależności od czegokolwiek innego. Znaczy to, że człowiek „w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”¹¹⁶. To dynamizowanie wyraża się w twórczym, sprawczym działaniu. „Wolność wchodzi w sprawczość”¹¹⁷, wyznacza ją, umożliwia. Rozumiemy to w ten sposób, że człowiek jest autorem swoich działań świadomych, a więc działań moralnych, które właśnie są wolnym, twórczym, świadomym wyborem dobra lub zła. Oznacza to, że człowiek „sam dla siebie jest przedmiotem działania”¹¹⁸.

Określenie wolności jako „samozależności” jako twórczego powodowania swych wyborów różni tę koncepcję od modnych dziś ujęć Sartre’a, który wolność utożsamiał z

¹¹³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX, 1046 b 1-25. W przekładzie polskim tekst znajduje się w książce M. A. Krapca i T. Żeleźnika pt. *Arystotelesowska koncepcja substancji*, w serii: *Studia z filozofii teoretycznej*, Lublin 1966, z. 1, s. 147.

¹¹⁴ K. Wojtyła, dz. cyt., s. 122.

¹¹⁵ Tamże, s. 145.

¹¹⁶ Tamże, s. 124.

¹¹⁷ Tamże, s. 104.

¹¹⁸ Tamże, s. 125.

niezależnym bytowaniem świadomości. Różni tę koncepcję także od ujęć Tomasza, który przez wolność rozumiał raczej wierność wybranemu dobru. Pozwala też jaśniej zobaczyć różnicę między osobą i naturą: osoba jest autorem swych rozstrzygnięć kierującym się prawdą¹¹⁹; natura natomiast nie ma pierwiastka samostanowienia i nie ma transcendencji w działaniu¹²⁰. „Na poziomie natury jednostka jest... posiadana przez potencjalność własnego podmiotu, która jej panuje i kształtuje kierunek zdynamizowań”¹²¹.

8. Zagadnienie jedności osoby i czynu

Jest zrozumiałe, że „czyn ludzki nie jest... prostym zsumowaniem... dynamizmów [właściwych dla somatyki oraz dla psychiki], jest dynamizmem nowym, nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość: właściwie osobową”¹²². Czyn wobec tego informuje o swej przyczynie, którą jest osoba, „pozwala się mianowicie zrozumieć jako czyn osoby”¹²³.

Ta sytuacja poznawcza, w której czyn, jako swoiste, świadome i twórcze działanie człowieka, pozwala wykryć osobowy podmiot tego działania, pod koniec książki jest sytuacją metafizyczną. To więc, co poznawczo ujmujemy jako całość, mianowicie człowieka i jego działanie, staje się w analizach końcowych „dynamiczną jednością osoby i czynu”¹²⁴. Ta dynamiczna jedność osoby i czynu powoduje jedność psychosomatyczną. Osoba integruje się w czynie, wyraża się w nim i przejawia, gdyż tak rozumiem „transcendencję osoby w czynie”¹²⁵. Jedność osoby i czynu na początku książki tylko poznawcza, teraz jest jednością ontyczną. Nawet więcej, ponieważ osoba wyraża się w czynie, ponieważ transcenduje w nim samą siebie, właśnie czyn staje się najpełniej wyrazem osoby i samą tą osobą. Osoba ma postać czynu. Ta jedność osoby i

¹¹⁹ Tamże, s. 162.

¹²⁰ Tamże, s. 199.

¹²¹ Tamże, s. 123.

¹²² Tamże, s. 209.

¹²³ Tamże, s. 13.

¹²⁴ Tamże, s. 208.

¹²⁵ Tamże, s. 115.

czynu, jedność więc podmiotu działań i samego działania, jest pierwszeństwem działania przed podmiotem. Czyn nie tylko pozwala poznać osobę, czyn jest transcendującą siebie osobą.

Dla metafizyka to przyznanie sytuacjom poznawczym rangi stanu ontycznego, swoistego istnienia, i to uznanie czynu, a więc działania, czyli przypadłości, za coś tożsamego z osobą, gdyż osoba transcenduje się w czynie, „przebywa” w nim, to wszystko jest niedokładnością.

Rozwijając te zagadnienia autor książki, owszem, na dalszych stronicach¹²⁶ znowu osłabia ten akcent metafizyczny. Nie podkreśla metafizycznej tożsamości czynu i osoby, wprowadza jednak nowy moment, którym jest przyznanie integracji roli czynnika sprawiającego osobę jako autora czynów.

Myślenie metafizyczne zawsze polega na tym, że dany byt dzięki swej ontycznej budowie jest sprawcą swych działań. Integracja więc czy jakkolwiek zespół przypadłościowy, czyli nie będący substancją, nie jest w stanie nadać bytowi jego substancjalnego charakteru.

Widzę wartość w odświeżeniu języka filozofii, w przekładzie terminów technicznych na język inny. Przekład taki nie może jednak być przypisaniem przypadłości pozycji przyczyny powodującej substancję. Nie może też sugerować, że przypadłość i substancja stanowią metafizyczną jedność. Mogą być jednością poznawczą, która prowadzi do odróżnienia osoby i czynu, a nie do ich metafizycznego utożsamienia.

9. Uczestnictwo

W czwartej części książki, poświęconej zagadnieniu uczestnictwa, dowiadujemy się, że uczestnictwo jest „różnorodną postacią odniesienia osoby do... innych” osób¹²⁷. To odniesienie polega głównie na „działaniu »wspólnie z innymi«, gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet gdy wybiera dlatego, że wybierają inni”¹²⁸.

¹²⁶ Tamże, np. s. 211.

¹²⁷ Tamże, s. 296.

¹²⁸ Tamże, s. 296, także s. 306.

Uczestnictwo więc „jako właściwość osoby”¹²⁹ powoduje wspólnotę, w której działamy wspólnie z innymi wybierając to, co oni wybierają, lub wykrywając to, co oni wykrywają. Jest to wobec tego wspólnota motywów i wspólnota poznanego przedmiotu wyborów. Stanowi przypadłościową strukturę¹³⁰, związaną celem aksjologicznym.

Te są główne punkty sformułowanej w książce teorii uczestnictwa.

¹²⁹ Tamże, s. 302.

¹³⁰ Tamże, s. 303.

IX. FILOZOFICZNE KONCEPCJE WSPÓLNOTY OSÓB

W polskiej literaturze filozoficznej kręgu katolickiego zarysowują się wyraźniej trzy odrębne koncepcje wspólnoty osób. Wymieńmy je w takiej kolejności, aby stawało się widoczne narastające poszerzenie ujęć.

1) Wspólnota jest aksjologicznie ujętym zespołem osób podobnie wybierających dobro wspólne.

Tak streszczoną przeze mnie koncepcję można związać z nazwiskiem K. Wojtyły. W książce pt. *Osoba i czyn* czytamy bowiem, że każdą osobę charakteryzuje uczestnictwo¹³¹ jako „różnorodna postać odniesienia osoby do... innych”¹³². To uczestnictwo jest podstawą tego, że działamy „wspólnie z innymi», gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, gdy wybiera dlatego, że wybierają inni”¹³³. To właśnie podobieństwo w wyborze i podobieństwo motywu wybierania czyni dany zespół ludzi zespołem przypadłościowym, ujmowanym więc ze względu na sposób bytowania. Ten zespół, ujęty z pozycji aksjologicznych, jest wspólnotą ze względu na skierowanie do dobra wspólnego. Podstawą takiego skierowania i takich wyborów jest własność uczestnictwa.

2) Wspólnota jest zespołem relacji pomiędzy osobami, które dzięki tym relacjom spełniają swoje bytowe aspiracje przez osiągnięcie Boga.

Taki byłby główny akcent analiz opublikowanych przez M. A. Krapca w artykule pt. *Jednostka a społeczeństwo*¹³⁴. Krapiec wyjaśnia, że wspólnota nie jest bytem intencjonalnym. Jest właśnie przypadłościowym bytem relacyjnym, ułatwiającym każdej osobie ludzkiej osiągnięcie dobra spełniającego dążenie wynikające z samej ontycznej struktury osób jako bytów. To dobro, odpowiadające wszystkim osobom, jest więc ich dobrem wspólnym. W sensie subiektywnym jest ono „realizowaniem bytowych aspiracji”. W sensie obiektywnym tym dobrem wspólnym jest Bóg.

¹³¹ Tamże, s. 302.

¹³² Tamże, s. 296.

¹³³ Tamże, s. 296, także s. 306.

¹³⁴ Por. M. A. Krapiec, *Jednostka a społeczeństwo*, ss. 684-712.

3) Wspólnota jest zespołem osób, z których każda jest dla drugiej osoby interioryzującym się w niej dobrem wspólnym.

Zreferowany tu pogląd L. Kuca¹³⁵ można wyjaśnić przy pomocy dwu głównych, głoszonych przez niego twierdzeń: a) „Dobro wspólne, poznawane w związkach międzyosobowych”, pojęte analogicznie, to tyle, co „prawdziwość i dobroć ludzka, jedność i byt ludzki”, b) „Osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona, czyli że jedna i ta sama rzeczywistość rozpatrywana z rozmaitego punktu widzenia”.

Gdy więc analizujemy osobę, to jawi się nam ona jako byt samodzielny, powiązany relacjami z własnościami transcendentalnymi innych osób w taki jednak sposób, że własności transcendentalne tych osób są w nas zinterioryzowane. Znaczy to, że ontyczna jedność, dobro i prawda tych osób oddziałują na nas tak mocno, że są wewnątrz przypadłościowej warstwy naszej osoby. Stanowią wzbogacające nas dobro, prawdę i jedność.

Gdy analizujemy wspólnotę, to jawi się nam ona jako byt przypadłościowy, jako zespół powiązanych z nami osób, których własności transcendentalne wpływają na nas, interioryzują się w nas integrując i określając naszą osobę jako dobro i prawdę o „kształcie” wyznaczonym przez ten kontakt. Swoiście „zamieszkują w nas na zawsze” jako „dobro analogicznie wspólne”. Z tego względu każda osoba stanowi dla innych osób analogiczne dobro wspólne.

We wspólnocie, rozpatrywanej z pozycji teologicznych, podobną rolę spełnia osoba Boga.

Rozpatrując łącznie lub porównując te trzy koncepcje możemy stwierdzić, że określając wspólnotę K. Wojtyła podkreśla tylko podobny i tak samo motywowany sposób wybierania dobra wspólnego. M. A. Krąpiec w swoich analizach rozwija problem relacyjnej struktury wspólnoty i precyzuje, zgodnie zresztą z tradycyjnym ujęciem, finalistycznie ujęte dobro wspólne, którym jest Bóg, uzasadniający do końca osobowy byt ludzki. K. Wojtyła nie rozwijając teorii dobra wspólnego utrzymał swoją koncepcję w jednolitej płaszczyźnie filozoficznej. M. A. Krąpiec ukazując Boga jako cel

¹³⁵ Cytowany już w tej książce artykuł pt. *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) z. 2, ss. 95-109.

człowieka i zarazem ontyczne uzasadnienie jego bytu połączył aspekt metafizyczny z aspektem aksjologicznym i także z aspektem teologicznym. Bóg bowiem, jako przyczyna sprawcza, jest w filozofii koniecznym uzasadnieniem istnienia osoby ludzkiej. Filozof może także wykryć, że Bóg stanowi cel działań ludzkich. Wartość tego celu dla danej osoby, aksjologia więc tych relacji zorientowanych finalistycznie, a poza tym osobowe powiązania człowieka z Bogiem, są już dziedziną teologii.

L. Kuc zbudował filozoficznie dość jednolitą koncepcję wspólnoty. Według tej koncepcji dobrem wspólnym dla poszczególnych osób jest każda osoba. Jest to dobro bezpośrednio dostępne wszystkim osobom, kształtujące nas w warstwie osobowości. W koncepcji L. Kuc nie jest, oczywiście, jasne, czy druga osoba kształtuje naszą osobowość - jako przypadłościową strukturę, zapodmiotowaną w istocie osoby - poprzez poznanie, na co wskazywałaby jego teoria egzystencji jako świadomości, czy też ta druga osoba oddziałuje na przypadłościowy „kształt” osoby w sposób właściwy przyczynie celowej, lecz nie na sposób celu ostatecznego.

Można powiedzieć, że omówione tu koncepcje wspólnoty, rozważane z pozycji metodologicznych, są zbudowane zgodnie z arystotelesowskim opisem bytu. Osoby są traktowane jako odrębne byty substancjalne, ukonstytuowane z istoty i doskonalących tę istotę przypadłości. Wśród tych przypadłości są relacje, wiążące osobę z innymi osobami. „Constitutivum” wspólnoty K. Wojtyła widzi w przypadłości działania. Dla M. A. Krapca tym czymś, konstytuującym wspólnotę, jest przypadłość relacji z Bogiem, jako dobrem doskonalącym osoby. L. Kuc przyjmuje, że wspólnotą jest przypadłościowa obecność w danej osobie, czyli zinterioryzowanie w każdym z nas transcendentaliów innych osób. Zagadnienie wspólnoty jest w filozofii dość nowym zagadnieniem. Jeżeli jednak przez wspólnotę będziemy rozumieli zarazem społeczeństwo, to różnych koncepcji tak rozumianej wspólnoty znajdziemy w historii filozofii dość dużo.

Porządkując te koncepcje możemy podzielić je ze względu na substancjalistyczną i relacjonistyczną koncepcję bytu. Według koncepcji substancjalistycznej, odpowiadającej Opisowi arystotelesowskiemu, byt zawiera wewnątrz siebie i” wszystko, co go stanowi. Według koncepcji relacjonistycznej, odpowiadającej opisowi platońskiemu, to, co stanowi ten byt, znajduje się poza nim. Inaczej mówiąc, dla

platoników byt jest projekcją znajdującą się poza nim jego istoty. Dodajmy, że byt ujęty substancjalistycznie może być rozpatrywany monistycznie i pluralistycznie.

Wspólnota w ujęciu substancjalistycznym, lecz rozpatrywana monistycznie, jest ontyczną całością, której częściami są poszczególni ludzie. Tłumaczenia wspólnoty dokonywano przez ukazywanie tego samego tworzywa ontycznego lub przez poszukiwanie różnic między częściami i całością.

Wspólnotę w ujęciu substancjalistycznym, rozpatrywaną monistycznie, stanowiła jedność tworzywa takiego, jak materia (Demokryt), rozumna materia (stoicy), duch subiektywny (Hegel), wspólny intelekt (Awicenna, Awerroes), Bóg (Spinoza).

We wspólnocie w ujęciu substancjalistycznym, rozpatrywanej monistycznie, różnice między całością i częściami były np. ilościowe (stanowiska materialistyczne), polegały na odległości od najwyższego punktu hierarchicznie ukształtowanej całości (neoplatonizm klasyczny: Plotyn, Proklos, Eriugena), na podobieństwie do Boga (neoplatonizm średniowieczny: pseudo-Dionizy, szkoła wiktorynów).

Wspólnota w ujęciu substancjalistycznym, lecz rozpatrywana pluralistycznie, jest zespołem odrębnych bytów, zbudowanych z im właściwego tworzywa, nie powtarzającego się w innych substancjach i tylko analogicznie ujętego w poznaniu. Wspólnota jest w tym wypadku strukturą przypadłościową. Stanowi ją np. zespół podobnych działań (Wojtyła), zespół powiązań między osobami, wynikający z ich potencjalności (Krapiec), relacja zinterioryzowania w danej osobie transcendentaliów innych osób (Kuc).

Wspólnota w ujęciu relacjonistycznym jest zespołem osób, które stają się osobami dzięki stanowiącej ich byt relacji, np. do Boga (Rahner, Eliade), do drugiej osoby ludzkiej (Buber), do kultury (Marks), do samych siebie (Sartre). Tak relacyjnie ukonstytuowane osoby są zespołem dzięki wspólnej dla nich relacji np. do wzoru działań (idea, Bóg; Platon, teologia), do celu dążeń (rozwój społeczny, rozwój religijny - ideologia, religia), do losu ludzkiego (egzystencjalizm).

Zauważmy, że każda koncepcja wspólnoty jest podstawą kształtowania się proporcjonalnej pedagogiki, dydaktyki, psychologii, a nawet teorii kultury.

X. ODPOWIEDZIALNOŚĆ OSOBOWA I WSPÓLNOTOWA

Rozdział drukowany w „Collectanea Theologica” 42 (1972) z. 4, ss. 39-51

1. Określenie i problematyka odpowiedzialności

Jeżeli przez odpowiedzialność będziemy rozumieli wzięcie na siebie konsekwencji jakiegoś własnego lub czyjzegoś działania, to tak pojęta odpowiedzialność wprowadza nas w dwie grupy faktów: 1) w dziedzinę sprawiedliwości i miłości, 2) w dziedzinę dobra i zła.

Wyjaśnijmy zaraz, że konsekwencją działań są zawsze jakieś ich dobre lub złe skutki. Działając możemy bowiem czynić dobro albo go nie czynić, co właśnie nazywamy złem. Dodajmy, że możemy dla siebie lub dla kogoś chcieć zarówno dobra jak i zła. Narzucenie komuś złych skutków naszych działań jest atakiem na autorstwo działań. Z tego między innymi powodu nasze działanie wiąże się z dziedziną sprawiedliwości, jako zasadą i umiejętnością łączenia skutków działania z podmiotem, który te działania spełniał.

Rozważmy najpierw powiązanie naszych działań z dziedziną sprawiedliwości. To powiązanie może być dwojakie: negatywne i pozytywne.

a) Gdy naszym działaniom nie towarzyszy gotowość wzięcia na siebie skutków tych działań, znaczy to, że chcemy dokonywać działań poza ich związkiem ze sprawiedliwością. Chcemy więc skutki działań narzucić komuś innemu. Wtedy jednak poczucie sprawiedliwości u innych ludzi powoduje, że dane działania wiążemy z ich przyczyną poprzez Swoistą i niekiedy trudną dydaktykę, poprzez przymuszenie, abyśmy wzięli na siebie skutki naszych działań. Wynika z tego choćby ten wniosek, że fakt odpowiedzialności Jednak wiąże się z dziedziną sprawiedliwości, b) Gdy z kolei naszym działaniom towarzyszy gotowość wzięcia na siebie konsekwencji tych działań, a więc dobrych lub złych skutków działania, znaczy to, że racją (motywe, pobudką) tych działań jako odpowiedzialnych jest wewnętrzna prawota człowieka, skłaniająca do uwzględnienia perspektywy sprawiedliwości.

Rozważmy teraz powiązanie naszych działań z dziedziną miłości.

Jeżeli naturalna prawda człowieka, skłaniająca do odpowiedzialności w poczuciu sprawiedliwości, przejawia się w postaci bezinteresownej życzliwości, i gdy z tego powodu dany człowiek weźmie na siebie złe skutki czyichś działań, a dobre skutki swoich działań odda komuś drugiemu, wtedy odpowiedzialność przekracza sprawiedliwość w kierunku miłości. Miłość bowiem obdarowuje dobrem i chroni przed złem. Nie znaczy to, że miłość wyklucza sprawiedliwość. Znaczy to tylko, że akceptując autorstwo działań możemy obdarować kogoś nam należnymi dobrami. Np. właśnie bł. Maksymilian Kolbe wziął na siebie skutki czyjegoś; wyroku śmierci obdarowując dobrem życia. Jeżeli jednak np. matka kochająca syna nie może wziąć na siebie skutków wyroku, który jest potępieniem syna, to tylko znaczy, że obowiązuje sprawiedliwość jako zasada związku działań z daną osobą. Ten związek obowiązuje. Miłość go nie narusza, a tylko przekracza wtedy, gdy danym dobrem można naprawić zło.

Przykład matki ujawnia poza tym granicę wspólnotowe odpowiedzialności oraz trudny i specyficzny problem międzyosobowych relacji, które powstają zarówno dzięki sprawiedliwości jak i miłości. Jeżeli więc miłość nie likwiduje sprawiedliwości, to znaczy, że gdy nie wykonamy dobra, nie można tego ontycznego braku niczym zapełnić. Miłość nie zmieniając faktu autorstwa działań może jednak obdarowywać dobrem. Międzyosobowe relacje inaczej więc wiążą ludzi w przypadku dobra i inaczej w przypadku zła. Dobro powoduje radość, zło powoduje smutek. Przeżywana radość ma często wersję szczęścia, przeżywany smutek jest odmianą cierpienia.

Powtórzmy przyjęte rozróżnienia: Odpowiedzialność to wzięcie na siebie skutków własnego lub czyjegoś działania. Sprawiedliwość jest pilnowaniem autorstwa działań i umiejętnością łączenia skutków działania z podmiotem, który te działania spełniał.

Odpowiedzialność związana ze sprawiedliwością jest pełnym prawości wzięciem na siebie dobrych i złych skutków własnych działań.

Odpowiedzialność związana z miłością nie likwidując sprawiedliwości jest wzięciem na siebie złych skutków czyichś działań i obdarowaniem kogoś dobrymi skutkami swoich działań, aby w ten sposób chronić go przed złem. Jest szlachetnością nie zawsze bezpośrednio czytelną, zawsze jednak wartościową, przywracającą dobro.

Problem odpowiedzialności wynika z faktu naszego powiązania z osobami. Jest jednym ze sposobów naszego udziału we wspólnocie.

Uświadamiamy więc sobie, że zagadnienia odpowiedzialności nie możemy w pełni rozwiązać bez podjęcia problemu sprawiedliwości i miłości, dobra i zła, bez problemu dydaktyki, która w tym wypadku jest kształtowaniem w człowieku jego prawości. Jeżeli z kolei odpowiedzialność uważamy za jedno z działań powiązanych z działaniami innych ludzi, gdy bierzemy na siebie skutki tego, co czynią, to uświadamiamy sobie dalej, że działania są zawsze czyjeś, że wobec tego ich walor związku ze sprawiedliwością lub z miłością zależy od danej osoby i jej powiązania z innymi ludźmi. Zależy więc od tego, czy dana osoba pełniąc sprawiedliwość stosuje także miłość wobec związanych z sobą ludzi.

Okazuje się, że rozwiązanie problemu odpowiedzialności musi być poprzedzone postawieniem problemu osoby i wspólnoty. Podkreślmy, że chodzi tu nie o fakt osoby, ile o problem osoby, a więc o rozumienie, kim jest człowiek. Jeżeli bowiem pojmiemy człowieka na sposób Sartre'a, to znaczy jako absolutnie niezależnego od innych osób i rzeczy, co Sartre nazywa wolnością, wtedy na mocy likwidacji powiązań międzyosobowych znika także problem odpowiedzialności. Ta nieobecność w filozofii Sartre'a problemu odpowiedzialności spowodowała, jak wiemy, rewizję tej filozofii i w wielu środowiskach jej odrzucenie, co prowadziło do poszukiwania innego rozumienia człowieka.

Aby sprawa ta stała się jaśniejsza i aby nasze analizy można było prowadzić w kierunku rozwiązań, musimy najpierw odróżnić egzystencjalne fakty oraz ich ujęcie w formie zrozumienia i wyrażenia.

2. Rzeczywistości kulturowe jej ujęcie

Zespołem egzystencjalnych faktów, a więc rzeczywistością jest to wszystko, co istnieje niezależnie od naszej twórczości, mającej źródło w świadomości. Są to więc np. rośliny, zwierzęta, ludzie, relacje międzyludzkie w postaci obecności, rozmów, przyjaźni, także Bóg, relacje osobowe między Bogiem i człowiekiem w postaci łaski (obecność Boga w osobie ludzkiej), modlitwy (rozmowa), świętości (pełna przyjaźń), dalej życie, śmierć, dobro, piękno, prawda.

Zespołem ujęć są wszystkie rozumienia tych faktów i wyrażenie tych rozumień w wersji np. artystycznej (literackiej, plastycznej, muzycznej), filozoficznej, teologicznej. Wszystkie te ujęcia tworzone, przejęte i przetwarzane możemy nazwać kulturą. One stanowią kulturę.

Sprecyzujmy więc, że osoba ludzka, jej relacje z innymi ludźmi, jej życie, śmierć, jej miłość, są realną rzeczywistością. Natomiast rozumienie osoby, międzyosobowych relacji, życia ludzi, ich śmierci, ich miłości, jest zespołem tworów stanowiących kulturę, poprzez którą z kolei kształtujemy nasze odniesienie do tych faktów.

Dodajmy, że wobec tego religia nie jest poglądem, ideologią, zespołem teorii. Jest zespołem egzystencjalnych faktów, jest rzeczywistością. I należy to mocno podkreślić: religia jest zespołem właśnie faktów, którymi są osobowe relacje człowieka z Bogiem. Bóg faktycznie jest obecny w człowieku na mocy wywołanej w nas przez Boga przyjmującej Go wiary i na mocy umiłowania Chrystusa, w zasięg którego wchodzimy kierując się do prawdy i dobra, co Duch Święty umacnia i przekształca w miłość. Ta miłość wyraża się i pogłębia w fakcie modlitwy, otwierającej Bogu całą osobę ludzką. Bóg powiązany z nami miłością utrwała swą pełną w nas obecność. Znaczy to, że w wyniku całkowitego uzgodnienia woli ludzkiej z wolą Boga Duch Święty na miarę Chrystusa czyni dla nas czymś dostępnym wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Jest to właśnie rzeczywistość, którą nazywamy świętością, najpełniejszy etap naszych osobowych relacji z Bogiem.

Rozumienie jednak tych relacji, informacja o sposobach ich nawiązywania, a mówiąc inaczej teologia faktu zbawienia i teologia uświęcenia wraz z teologią sakramentów czyli właśnie sposobów zbawczej obecności w nas Chrystusa, mają wersję kulturową. Inaczej mówiąc, są rozumieniem faktów na naszą miarę.

Sama zresztą Ewangelia, która jest ujawnieniem nam przez Boga prawd wiecznych, właśnie faktu Boga i faktu Jego osobowych z nami powiązań, ma wersję kulturową. Jest bowiem przekazaniem prawdy w języku określonej epoki, w stylistyce, zwyczajach i problemach danych czasów.

Jest tu więc potrzebny i dosłownie konieczny intelektualny trud człowieka. Trud ten sprowadza się do nieustannej konfrontacji ujęć z faktami i wyrażania tych faktów w coraz wierniejszym ujęciu. To samo dotyczy faktu i problemu osoby ludzkiej.

3. Koncepcje osoby oraz wspólnota

Po odróżnieniu faktów i ich ujęcia wyrażonego w twórcach kultury, po odróżnieniu religii i teologii, zauważmy teraz, że na pytanie, kim jest osoba ludzka, musimy szukać odpowiedzi w filozofii. Tylko bowiem filozofia sobie właściwymi metodami badawczymi ustala, czym coś jest i dzięki czemu istnieje jako byt, jako więc coś rzeczywistego. Nie ustalają tego nauki szczegółowe, które dotyczą ilościowej, a nie istotowej struktury rzeczy. Z kolei teologia jako teologia tłumaczy prawdy objawione oraz tłumaczy rzeczywistość przez odwoływanie się do tych prawd. Nie ma metodologicznych możliwości stwierdzenia, kim jest człowiek jako byt. Może wypowiadać się tylko na temat człowieka jako odkupionego, a nie na temat ontycznej struktury osoby. Nawet Biblia nie dostarczy nam antropologii filozoficznej. W Biblii możemy wyczytać tylko to, kim jest człowiek dla Boga. Gdybyśmy pytali Biblię o to, kim w ogóle jest człowiek, otrzymalibyśmy odpowiedź na poziomie czasów, w których Księgi Święte były pisane. Bóg bowiem nie objawił filozofii człowieka.

Filozofia jest dziełem rozumu odczytującego fakt osoby ludzkiej. Jest w związku z tym także tworem kulturowym. I trzeba trudu, aby dzięki studiowaniu teorii filozoficznych uzyskać taką sprawność myślenia, która pozwoli zdystansować zastane teorie, a jednocześnie przy ich pomocy na nowo i trafnie odczytywać fakt człowieka i fakt jego osobowych relacji z ludźmi i z Bogiem.

Nie jest więc obojętne, jak pojmujemy osobę ludzką. Proporcjonalnie przecież do rozumienia człowieka organizujemy nasze działania, które umożliwiają lub utrudniają nawiązywanie międzyosobowych relacji, jako faktów, które odczytujemy i kształtujemy na miarę obiegowych w kulturze stanowisk.

Problematykę osoby w naszych czasach wyznacza wiele stanowisk. Spośród najsilniej oddziałujących należy wymienić tu np. lingwistyczno-fenomenologiczną orientację K. Rahnera, neoplatońskie i hegelizujące tendencje M. Bubera, przedzierające się przez historię do prawdydarzeń religioznawcze badania M. Eliadego, tomizm w wersji egzystencjalnej poprzez prace J. Maritaina, przełamujące psychoanalizę chrześcijańskim rozumieniem miłości, lecz pozostające w ramach naturalizmu ujęcia E. Fromma, pozytywizujące, a więc syntetyzujące wszystko, co się

da zsyntetyzować, poglądy Teilharda de Chardin, łączące w jedną całość wyniki nauk przyrodniczych, głównie paleontologii, a także wyniki monistycznych filozofii, teologii dogmatycznej, nawet mistyki i poezji.

Wymieniając rodowody tych stanowisk nie zamierzam sugerować ocen. Chodzi tylko o to, abyśmy wiedzieli, jakim opiniom podlegamy, i jak trudno wziąć z nich to, co trafne.

K. Rahner - najkrócej mówiąc - uważa, że osobę ludzką konstituuje jej otwartość na słowo objawione. Tomista powie, że zdolność wsłuchania się w „milczenie Boga”, pozwalające odkryć głębię naszego istnienia, uzasadnionego istnieniem Boga, jest błędem przyznania własności statusu istoty. Własności przecież domagają się podmiotu, którym dla Rahnera jest przenikliwość osoby, jej otwartość, właśnie tylko jedna z własności. Rahner odpowie na to, że jesteśmy tacy, jakie są nasze recepcje. Nie ma więc zdwojeniu na obiektywne i subiektywne, na istotne i przypadłościowe, ponieważ jestem taki, jakie jest to, co kocham. Nasze istnienie jest bowiem tym samym, co nasza miłość.

Podobnie, choć inaczej, stwierdzi M. Eliade, że osobę ludzką stanowi jej relacja do Boga, ku któremu człowiek wyrwa się z historii, skłoniony tkwiącymi w nim archetypami, odkrytymi przez wydarzenie mitom tajemnicy prawydarzeń.

M. Buber dochodzi do wniosku, że osobę ludzką wyznacza jej potraktowanie kogoś nie jako rzeczy, lecz jako drugiego „ty”. Znaczy to, że tylko wtedy stajemy się osobami. I gdy ktoś dla nas jest niezastąpionym czynnikiem spełniania się naszego losu, gdy jest najważniejszą w tej chwili sprawą, uzasadnieniem naszego istnienia. I wciąż zmienia się nasza relacja. Wciąż ktoś jest dla nas raz rzeczą, raz osobą. Wynikałoby z tego, że i my, jako osoby, trwamy tylko tak długo, jak długo traktujemy kogoś jako „ty”, a nie jako „to”. Buber doda, że uznanie kogoś za „ty” jest możliwe dzięki nawiązaniu do promienia miłości, którym Bóg przenika wszystkie sfery bytów.

Jakże blisko stąd do sferycznej koncepcji człowieka w ujęciu Teilharda de Chardin, który przyjmując ewolucjonizm widział człowieka jako etap i warunek kształtowania się najdoskonalszej świadomości i najdoskonalszej osoby, którą jest Chrystus, wiążący nas z najwyższym punktem omega.

E. Fromm akcentując psychologiczno-dydaktyczną perspektywę uznał miłość za warunek wewnętrznej równowagi człowieka, jego psychicznego zdrowia i koniecznych dla normalnego życia powiązań z ludźmi. Miłość więc wyznacza osobę ludzką.

J. Maritain, który powtarza Tomasza z Akwinu przekształcającego ujęcia Boecjusza, powie, że osoba ludzka jest istniejącą jednostką rozumną. Znaczy to, że urealnijający nas akt istnienia, osobno stworzony dla każdego z nas przez Boga, stanowiący nas razem ze zaktualizowanymi przez siebie treściami, wśród których znajduje się wyróżniająca nas rozumność, czyni nas samodzielnymi bytami właśnie rozumnymi. Owszem, także u Maritaina jesteśmy osobami, które swoje istnienie zawdzięczają stwórczemu aktowi Boga. Znaczy to jednak, że konstytuująca nas stwórcza więź - Bogiem dzieje się w porządku istnienia. I gdy istniejemy, pojawia się dopiero inna relacja z Bogiem, relacja właśnie osobowych powiązań, relacja więc obecności, rozmów, przyjaźni, czyli relacja łaski, modlitwy, świętości. Jej bezpośrednim źródłem jest wolność osoby ludzkiej i wolność osoby Boga, ponieważ tylko wolność czyni darem zaproponowaną miłość.

Ascetyka międzyosobowych relacji, a więc zabieganie o fakt rozwijających nas powiązań z ludźmi i z Bogiem, cały zespół działań wyznaczonych rozumieniami, jakże inny będzie w wypadku Rahnera, Bubera, Eliadego, Teilharda, Fromma, Maritaina.

Ustosunkujmy się do ich poglądów w biblijnym stylu formułowania błogosławieństw. Zapewne „błogosławieni są, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go”, co akcentuje Rahner. Według Bubera uczniami Pana błogosławionymi są ci, „którzy miłość mają jedni ku drugim”. Błogosławieni, którzy - jak podkreśla Eliade - umieją minąć wszystko, gdyż „będą oglądali Boga”. W odniesieniu do Teilharda powiedzmy, iż ci są błogosławieni, którzy rozumieją, że „wszystko trzeba stracić, aby zachować swą duszę”. Błogosławieni, w których pozostanie miłość, gdy „minie wiara i nadzieja”. To możemy odnieść do Fromma.

Ten ewangeliczny komentarz do wymienionych tu koncepcji osoby niech tylko ujawnia, że zbawia nas nie tylko jedno błogosławieństwo. Teoria osoby musi więc być tak zbudowana, aby objęła wszystkie „błogosławieństwa” i to nie na zasadzie ich dodania, lecz na zasadzie jednolitej teorii, tak jednak wszechstronnej, że może stanowić

podstawę wszystkich międzyosobowych relacji, wyrażających obecność, rozmowę, przyjaźń, słuchanie, przejęcie, zdrowie, zakorzenienie w dobru, wolność, miłość.

Jeżeli za Maritainem i tomizmem powiemy, że osoba jest rozumnym bytem, który istnieje samodzielnie jako kompozycja aktu istnienia i dezabsolutyzujących to istnienie treści, to postawmy także za Krąpcem ten akcent, że osoba ludzka jest bytem możliwościowym, czyli niepełnym, nieabsolutnym. Osoba jest bytem samodzielnym w istnieniu i zawsze będzie ją stanowiła suma istnienia oraz właściwych, urealnionych tym istnieniem treści. I to podstawowe złożenie jest nienaruszalne. Wyraża istotę osoby ludzkiej. Ale to złożenie jest właśnie czynnikiem niepełności osoby i zasadą jej przypadłościowego rozwoju. Osoba ludzka rozwija się więc nie istotowo, lecz przypadłościowo. Jest nieabsolutna, niepełna. Rozwój osoby nie zmienia tego stanu. Rozwój polega na uzyskiwaniu przez człowieka sprawności duchowych i fizycznych, na działaniach, które są czynieniem dobra, piękna, odkrywaniem prawdy, otrzymywaniem i udzielaniem daru miłości. O. Krąpiec podkreśla, że wszystkie rozwijające nas wartości są nam dostępne tylko przez drugą osobę. Tylko poprzez człowieka uzyskujemy wiedzę, mądrość, prawdę, piękno, dobro, miłość. Osoby kontaktują się z wartościami przystosowanymi dla nas przez osobę. Ale druga osoba dostarcza nam tych wartości na miarę siebie. Jest to miara niepełna, nieabsolutna, ponieważ osoba jest bytem niepełnym i nieabsolutnym. Ten fakt otwiera nas na osobę absolutną, którą jest Bóg. Osoba Boga jest więc ostateczną miarą naszych dążeń, jest pełnym uzasadnieniem i wypełnieniem niedoskonałości człowieka.

Relacje osobowe z ludźmi i z Bogiem są właściwym środowiskiem człowieka. Inaczej mówiąc, wspólnota w sensie faktu koniecznych dla człowieka relacji osobowych jest warunkiem tworzenia się i wymiany wiedzy, mądrości, prawdy, piękna, dobra, miłości, bez których człowiek nie uzyska przypadłościowej pełni, przez którą w relacjach międzyludzkich rozumiemy interioryzację kultury, szczęście obecności i przyjaźni, a w relacjach człowieka z Bogiem, czyli w perspektywie religijnej, rozumiemy fakt pełnego zamieszkania w nas Boga i powiązania tak mocnego, że św. Paweł nazwał nas częściami mistycznego ciała Chrystusa.

Podkreślmy więc, że w relacjach międzyludzkich naszym udziałem są skutki działania osób, nawet tak specyficzne jak ich obecność i przyjaźń. W relacjach

człowieka z Bogiem naszym udziałem jest wypełnienie nas nie skutkami działań Bożych, lecz samym Bogiem, ponieważ w Bogu działania nie różnią się od jego istoty. Stąd relacje międzyludzkie nawet najpełniejsze nie uwolnią nas do końca od samotności, podczas gdy relacje człowieka z Bogiem są pozapsychicznym wypełnieniem całej naszej możliwościowej sfery, nawet gdy psychika nie doznaje spotkania „twarzą w twarz”.

Dodajmy, że wszystkie międzyosobowe relacje są przypadłościami osoby. Nie stanowią istoty człowieka. Są jednak potrzebne jako jedyny sposób uzyskiwania wartości, bez których każdy człowiek byłby ewangelijnym talentem zakopany w ziemię, nie pomnażanym, gdy tymczasem chwałą Bożą jest uświęcający nas udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej i tworzące dobro relacje z ludźmi.

Powtórzmy więc jeszcze raz; osobowe relacje międzyludzkie dają nam w wyniku dobro, jako skutek działania osób. To dobro wzajemnie sobie darowane jest miłością która doskonali i uszlachetnia. Osobowe relacje człowieka z Bogiem z naszej strony owocują działaniami, które są udziałem w wewnętrznym życiu Boga, natomiast ze strony Boga są przyjściem Boga do wnętrza osoby, ponieważ w Bogu nie ma osobno działań i istoty. Filozofia pomaga nam tu ustalić, że życie religijne musi być obecnością w nas osoby Boga.

4. Odpowiedzialność człowieka jako osoby i jako chrześcijanina

Jak więc widzimy, struktura osoby ludzkiej domaga się wspólnoty. Wspólnota osób jest nam dana tak ze strony ludzi jak i ze strony Boga. Dana jest nam także od początku miłość, zawsze pewna ze strony Boga i na ogół pewna ze strony matki, rodziców, osób zaprzyjaźnionych. Rozpoczynamy swoją obecność wśród osób od daru istnienia, od daru miłości, dobra, prawdy. Naszym normalnym sposobem życia jest obdarowywanie znowu miłością, dobrem, prawdą, wiedzą, mądrością, pięknem, swoją obecnością, przyjaźnią. Pełne człowieczeństwo nie polega na zmianie naszego ontycznego statusu przygodnych bytów, lecz na uprawnieniu i obowiązku obdarowywania.

I za to obdarowywanie jesteśmy najpierw odpowiedzialni. Jesteśmy odpowiedzialni wobec siebie i wobec wspólnoty, a więc wobec innych ludzi i Boga, za

to, czy obdarowujemy dobrem, wiedzą, prawdą, miłością i czy przyjmujemy dar przyjaźni, czyjejs obecności, mądrości, prawdy. Jesteśmy więc odpowiedzialni za prawidłowe i pełne korzystanie z faktu międzyosobowych relacji w ludzkim i religijnym sensie zarówno w porządku sprawiedliwości, jak i miłości, i przede wszystkim w porządku miłości.

Podkreślmy, że człowiek jest ograniczony w sensie ontycznym, to znaczy jest niepełnym, nieabsolutnym bytem i takim bytem musi pozostawać. W sensie jednak przypadłościowym, czyli w sensie nabywania wartości dzięki międzyosobowym relacjom, człowiek jest nieograniczony, w taki jednak sposób, że nabywa wartości proporcjonalnie do swej ontycznej pojemności i na miarę tego, czym jest, a więc na miarę osoby ludzkiej. Nie może zatem np. nabywać wartości Boskich, stawać się Bogiem. Nie może też wkraczać w Boskość swoimi siłami. Dzieje się jednak ta niezwykła sytuacja, że Bóg sam przychodzi i czyni naszym udziałem nie należący się nam dar swego zamieszkania w osobie ludzkiej. Jest to fakt pozafizyczny, pozanaturalny, wprost niezrozumiały, jednak realny, prawdziwy, ponieważ Bóg go ujawnił. I skoro Bóg zaproponował nam swoją w nas obecność, jesteśmy za korzystanie z tego daru także odpowiedzialni pod sankcją bezsensownego zubożenia swego życia, pozbawienia się przenikania w naszą wiedzę i mądrość nadprzyrodzonej wiedzy i mądrości Boga. Niepodjęcie tej możliwości można uznać jedynie za wynik niezorientowania się w wartości daru lub za wynik zaufania teoriom, które nie zasługują na zaufanie. W tym wypadku kultura w formie teorii filozoficznych obraca się przeciw człowiekowi. Nasz wytwór działa przeciw nam, niczym zbuntowane roboty w powieści Lema. Inni ludzie, rozumiejący to nieporozumienie, winni wyjaśniać, nauczać, tłumaczyć, ukazywać prawdę. W tym sensie jesteśmy odpowiedzialni za innych ludzi. Jesteśmy odpowiedzialni za czyjąś wiedzę, za kulturę filozoficzną, teologiczną, humanistyczną, techniczną, jesteśmy odpowiedzialni za dydaktykę, za sposób ukazywania wartości.

Jeżeli odróżnimy odpowiedzialność bezpośrednią i pośrednią, a więc bezpośrednio i pośrednio wzięcie na siebie skutków naszego i czyjegoś działania, to zawsze pośrednio odpowiadamy za całą wspólnotę, za kontakt wszystkich osób z darem

wartości. Bezpośrednio odpowiadamy w wypadkach, które rozstrzyga sprawiedliwość i miłość, dobro i zło.

Odpowiedzialność, podobnie jak miłość, jest możliwa tylko dzięki tej własności, którą nazywamy wolnością. Przez wolność należy rozumieć wierność wybranemu dobru. Jest to wolność na miarę osoby, a więc na miarę przygodnego bytu. Jest jednak tak wielka, że nic nie może zmienić jej działania, gdy zdecydujemy się wybrać poznane dobro. I nigdy nie zawodzi wolność. Często zawodzi poznanie. Z tego wynika, że szansą człowieka i szansą chrześcijanina jest kształcenie poznania, które umie nie zamknąć oczu na wnioski inne niż obiegowe teorie, tak często zniechęcające do poznania i wyboru osób, które wykraczają poza świat zjawiskowy, do poznania i wyboru Boga, który jest Trójcą Osób.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że człowiek zawsze jest osobą, nie zawsze jednak jest chrześcijaninem, to znaczy kimś, kto w relacjach międzyosobowych uwzględnia swoje związki z osobą Boga.

Jako osoby, a więc jako rozumne byty, korzystając z mądrości, która pozwala uzyskiwać dystans wobec kulturowego kształtu wiedzy, poznajemy rzeczywistość, kierujemy się w niej do prawdy i dobra jako faktów, mimo że ujmowanych kulturowo, i ukierunkowani miłością widzimy w tym sens, cel, a także osobową wartość.

Jako chrześcijanie, a więc jako osoby, które przyjęły prawdy podane w Ewangelii, na mocy przeniknięcia darem Ducha Świętego naszej ludzkiej mądrości jesteśmy świadkami zmartwychwstania i życia Pana Jezusa. Dzięki tej obecności w nas Ducha Świętego, a wraz z Nim całej Trójcy Świętej, poprzez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię uczestniczymy w kapłaństwie Chrystusa, w Jego nauczaniu i w królewskiej godności Jego osoby, co pozwala nam ujmować wszystko z punktu widzenia Ewangelii i kierować sprawami świata zgodnie z życzeniami Boga.

Przy tych określeniach nie każdy człowiek jest chrześcijaninem, ale teoretycznie biorąc, a także w porządku zwykłej ludzkiej dobroci i dobrego wychowania, każdy człowiek jest odpowiedzialny za dobro. Nie widzę więc różnicy między odpowiedzialnością np. chrześcijanina i ateisty. Jest to przecież zawsze odpowiedzialność za człowieka, za te, co człowiek ukochał. Miłuje się przecież dobro. Nie można ukochać zła, które jest niebytem, które jest tylko niewykonaniem dobra.

Każde dobro zasługuje na uznanie, każde musimy chronić. I każdy z nas musi stawać w jego obronie.

Wszyscy więc odpowiadamy za trwanie swojego istnienia i za trwanie istnienia innych osób ludzkich, ponieważ jest to wartość, szansa miłości i przyjaźni. Odpowiadamy więc za obecność wśród nas miłości, za zdrowie, za rozwój fizyczny i duchowy, za wiedzę, prawdę, mądrość, za kierowanie się słusnością, prawidłową argumentacją, za chronienie wolności, i w związku z tym za obronę prawa do wyboru osób, które chcemy obdarzyć przyjaźnią, zaufaniem i wiernością. Winniśmy więc pomagać tym, którzy wśród osób trafiają na Boga i oddają mu miłość przyjmując dar jego miłości, co czyni ludzi Kościołem, jako zespołem osób, którą są powiązane z osobą Chrystusa przez obecność osoby Ducha

Świętego w Chrystusie i w nas. Odpowiadamy więc za prawo człowieka do obecności w naturalnej i nadnaturalnej rzeczywistości.

Na terenie rodziny, środowiska pracy, spraw publicznych jesteśmy więc wszyscy odpowiedzialni za to, aby rodziły się w osobach ludzkich te wartości, które nazywamy owocami darów Ducha Świętego: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, łagodność, opanowanie. Winniśmy zabiegać, aby ubodzy, cisi, ci którzy płaczą, którzy pragną sprawiedliwości, którzy są miłosierni, czystego serca, którzy są prześladowani dla sprawiedliwości, zostali nakarmieni, gdy są głodni, napojeni, gdy są spragnieni, obdarowani gościnnością, gdy podróżują, przyodziani, gdy są biedni, otoczeni troską, gdy są chorzy, pocieszeni, gdy są smutni lub uwięzieni, aby znaleźli właściwy pokarm, gdy trapi ich głód wiedzy, mądrości, tęsknota za dobrocią i miłością, aby spotkali Boga i doświadczyli udziału w jego wewnętrznym życiu. Odpowiadamy za własne i czyjeś rozumne rozstrzygnięcie celu i sensu życia, za przetrwanie cierpienia, za nieustanne naprawianie błędów, za wiarę, nadzieję i miłość.

A najkrócej mówiąc, odpowiadamy za wszystkie międzyosobowe relacje, ponieważ wszyscy bez wyjątku odpowiadamy za miłość, za jej przede wszystkim wśród nas obecność. Obecność miłości powoduje, że łagodzi się także konflikt, czy miłość skierować tylko do osób ludzkich, czy także do osoby Boga.

5. Odpowiedzialność jako świadczenie

Podsumowując wnioski, a raczej wydobywając istotne akcenty rozważań spróbujemy wyrazić je poprzez zakwestionowanie terminu „odpowiedzialność”. Termin ten kieruje bowiem ku zagadnieniu instytucji. W jakimś momencie musimy z tej racji rozważać człowieka jako uczestnika wspólnoty, jako więc np. ojca rodziny, kapłana, biskupa, papieża. W wyniku takiego ustawienia problemu określamy tylko zakresy spraw lub osób, za które ktoś jest odpowiedzialny. I niełatwo w tej sytuacji dojść do wyczuwanego faktu odpowiedzialności jako wierności dobru, którym jest osoba. Odpowiedzialność więc nie tyle jest ochroną cenionych przez nas wartości, ile raczej naszym udziałem w dobru i prawdzie, stanowiących wybrane przez nas osoby. Wybierając dane osoby i tworząc z nimi wspólnotę dzięki faktycznym powiązaniom poprzez obecność, rozmowę, przyjaźń, uznajemy je za konieczne dla nas dobro i prawdę, o czym świadczymy faktem nawiązania z tymi osobami właśnie międzyosobowych relacji. Zastępując termin „odpowiedzialność” terminem „świadczenie” kierujemy się ku faktom. Manifestujemy wtedy wartość dobra poprzez wierność osobie, która - jako dobro i prawda - czyni nas wspólnotą, czyli uczestnikami swego wewnętrznego życia. Nie tyle więc za ten udział w wewnętrznym życiu osoby odpowiadamy, ile raczej świadczymy, że ta wartość jest naszym udziałem.

W wypadku naszego osobowego powiązania z Bogiem za udział w wewnętrznym życiu Boga, a więc za nasze życie-religijne, które jest międzyosobową wspólnotą dzięki obecności w Chrystusie i w nas Ducha Świętego, „odpowiada” raczej Bóg. My właśnie świadczymy, że nasze powiązanie z Bogiem, czyniące nas Kościołem, stało się faktem. Świadczymy zatem przez wiarę, nadzieję, miłość, że naszym udziałem jest udostępnione nam przez Chrystusa i na Jego miarę kształtowane w nas przez Ducha Świętego wewnętrzne życie obecnego w nas Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

I właśnie nasze świadczenie o tych faktach przez wiarę, nadzieję i miłość, jest tym, co winniśmy przekazywać. Przekazujemy te fakty głosząc w kulturowych ujęciach życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Te kulturowe ujęcia w formie opisu faktów, ich rozumienia, przeżycia i wyrażenia, są względne. Inne osoby, którym

poprzez kulturowe ujęcia ukážemy możliwość spotkania Boga i nawiązania z Nim osobowych relacji, doświadczając faktu tych powiązań mogą zdystansować nasze ujęcia, inaczej wyrazić swój udział w wewnętrznym życiu Boga. Mogą inaczej świadczyć, poprzez inną filozofię, teologię i sztukę, poprzez, inny niż spodziewamy się styl życia, że Bóg jest w nich obecny.

Obecność w nas Boga jest proporcjonalna do miłości, kierowanej przez nas do Chrystusa nawet w wersji szczerego poszukiwania w ogóle dobra i prawdy. Chrześcijanin, a więc człowiek, pozostający w osobowych relacjach z Bogiem, jest wobec tego głównie odpowiedzialny za eucharystyczny znak i fakt obecności wśród nas i w nas Chrystusa. Jest odpowiedzialny, to znaczy świadczy, że Chrystus poprzez Eucharystię rzeczywiście uobecnia się w nas czyniąc naszym udziałem wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

XI. JAK UPRAWIAĆ EGZYSTENCJALNĄ FILOZOFIĘ CZŁOWIEKA?

1. Zastane stanowiska filozoficzne

Publikowane prace i dyskusje w wydawnictwach filozoficznych i nawet popularnych wskazują nie tylko, że antropologia filozoficzna dominuje dziś w refleksji filozoficznej zarówno fachowych jak i niefachowych filozofów, lecz że filozoficzny obraz człowieka kształtują ujęcia głównie J. P. Sartre'a, S. Kierkegaarda, Teilharda de Chardin, E. Cassirera, M. Eliadego, K. Rahnera, M. Bubera, J. Maritaina, E. Fromma; C. Rogersa, C. Levi-Straussa. Znaczy to, że kształt współczesnej antropologii filozoficznej wyznacza egzystencjalizm (Sartre, Kierkegaard), scjentyistyczny ewolucjonizm (Teilhard de Chardin), filozofie lingwistyczne (Cassirer), nurty religioznawcze (Eliade), egzystencjalistyczno-tomistyczna teologia podmiotu (Rahner), neoplatonizująca teologia podmiotu (Buber), tomizm egzystencjalny (Maritain), humanizująca psychoanaliza (Fromm), psychoanaliza nawiązująca do teologii podmiotu u Bubera i do tomistycznej terminologii Maritaina (Rogers), strukturalizm (Levi-Strauss)¹³⁶. Teologowie najczęściej podlegają dominacji ujęć Rahnera i lingwistycznej atmosferze tzw. hermeneutyki. Filozofowie są na ogół metodologicznie i merytorycznie zdezorientowani sugestiami egzystencjalizmu, scjentyzmu, ewolucjonizmu, mieszanką platonizującej i arystotelizującej perspektywy poznawczej. Psychologowie i wychowawcy sięgają do rozwiązań różnych teorii osobowości i często, w wersji Rogersa, do scjentyzmu i ewolucjonizmu w ujęciach materialistycznych. Zwykli, myślący ludzie fascynują się najczęściej stanowiskiem Teilharda de Chardin lub Eliadego, czy wprost religijną, lecz dowolnie interpretowaną wizją człowieka.

¹³⁶ Tytuły dzieł wymienionych tu autorów por. w tej książce w przypisie nr 2.

2. Sytuacja metodologiczna problemu człowieka

Pomijając kłopoty teologów, psychologów, wychowawców i oczekujących odpowiedzi zwykłych, myślących ludzi, niefachowo, spontanicznie i intuicyjnie rozwiązujących swoje światopoglądowe problemy, stajemy wobec metodologicznie skomplikowanych trudności filozofów.

Często rezygnując z klasycznego sposobu uprawiania filozofii człowieka przy pomocy takich narzędzi badawczych jak pojęcie bytu, istoty i istnienia, materii i formy, postępowania redukcijnego, rozumowania przez sprowadzenie do absurdu tezy przeciwnej, filozofowie poszukują nowych inspiracji w zakresie metody badań i w zakresie rozwiązań. Sięgają do scjentyistycznych i empiriologicznych propozycji metodologów neopozytywizmu, do historycystycznych ujęć religioznawców i marksistów, do fenomenologicznego i przeżyciowego punktu wyjścia w badaniach. Rozważają stanowiska egzystencjalistyczne, strukturalistyczne, nawet teologiczne. Eliminują w nich momenty spekulacji i pojęciowych konstrukcji słusznie dążąc do ujęcia faktyczności człowieka, do egzystencjalnej struktury, nazywanej człowiekiem.

Metody empiriologiczne pozwalają tylko mierzyć zjawiska, wskazujące na wyznaczającą je wcześniejszą strukturę ontyczną. Istota człowieka nie zostaje więc badawczo osiągnięta. Analizy przeżyć i zachowań domagają się dodatkowych reguł metodologicznych, które pozwoliłyby przejść z opisującego zdania szczegółowego do zdań powszechnych, stwierdzających analogiczny podmiot przeżyć i zachowań człowieka. Ujęcia Heideggera, Sartre'a, Teilharda de Chardin, Levi-Straussa domagają się eliminacji hermeneutyki lingwistycznej, wersji poetyckich, akcentów światopoglądowych. Po rozważeniu i eliminacji tych momentów okazuje się, że podmiot działań ludzkich, właśnie istota człowieka, jest poza zasięgiem analizy lub rysuje się jako niesprecyzowana warstwa ontyczna ewoluującej (Teilhard de Chardin) ewentualnie statycznej (Levi-Strauss) rzeczywistości.

Obserwator tych metodologicznych i treściowych poszukiwań dochodzi do trzech głównych wniosków:

A. Ujęcie kompilacyjne

Metody badań w zakresie dziś uprawianej antropologii filozoficznej są zbitką sposobów ujęć, właściwych różnym naukom i różnym kierunkom filozoficznym. Najczęściej łączy się w sposób metodologicznie niedozwolony przyrodniczy punkt wyjścia z zespołem zdań typu filozoficznego lub miesza się wykluczające się stanowiska filozoficzne, takie jak platonizm i arystotelizm, egzystencjalizm i strukturalizm, nawet pozytywizm i filozofię podmiotu choćby w wersji Fromma.

Wyjaśnijmy zaraz, że w nurtach platońskich to, kim jest człowiek, znajduje się poza nim, np. w warunkach biologicznych i historycznych (Hegel), w Bogu (Eliade, Rahner). Według arystotelizmu to, kim jest człowiek, znajduje się wewnątrz człowieka, stanowi go i uzasadnia (Boecjusz, Tomasz z Akwinu, Maritain). Według egzystencjalizmu przeżycia człowieka, jako sytuacje graniczne, są drogą do wykrycia ontycznego statusu człowieka; według strukturalizmu człowiek jest taki, jak go skonstruuje ogólnoludzkie myślenie. Pozytywizm w wersji scjentyzmu podkreśla przyrodnicze ukształtowanie się człowieka, filozofia podmiotu akcentuje otwartość człowieka, niedookreśloność, domaganie się ugruntowania, zakorzenienia w transcendentnym „Ty”. Połączenie stwierdzeń przyrodniczych i stwierdzeń psychologiczno-filozoficznych daje odpowiedź typu światopoglądowego, a nie filozoficznego.

Każde zresztą łączenie ujęć empiriologicznych z ujęciami filozoficznymi znajduje swe uzasadnienie głównie w stanowisku światopoglądowym i w pozytywistycznej koncepcji filozofii, dopuszczającej syntezę wyników nauk szczegółowych z wynikami innych nauk, nawet z teologią i religią, co najwyraźniej występuje u Teilharda de Chardin.

Metody i treści kompilacyjne wykorzystywane w antropologii filozoficznej nie mogą doprowadzić do wyraźnej i zgodnej z faktami teorii człowieka. I to właśnie stwierdzeni” kompilacyjnego stanu metod badawczych w antropologii filozoficznej jest pierwszym wnioskiem opisu sytuacji metodologicznej uprawianego dziś problemu człowieka.

B. Esencjalizm

Większość wymienionych tu ujęć jest przekształceniom lub wykorzystaniem neoplatonizmu lub wprost platonizmu. Neoplatonizm przecież swoją teorią emanacji dopuszcza ewolucjonizm, dopuszcza także platońskie tłumaczenie człowieka warunkami biologicznymi, historycznymi, transcendentnymi, ilościową i zewnętrzną różnicą z innymi bytami. Gdy się doda, że wszystkie te ilościowe analizy, hierarchizujące byty, są powiązane z arystotelesowskim zabiegiem opisanie bytów przez odróżnienie gatunku, rodzaju, i różnicy gatunkowej, jesteśmy na tropie zakresowych ujęć treściowych, tych w człowieku momentów strukturalnych, które są opisane poza faktem istnienia. Gdy z kolei doda się, że analiza empiriologiczna dotyczy przecież nie istnienia, lecz treści matematycznie mierzonych zjawisk, nasuwa się wniosek, że w badaniach nad problemem człowieka dominuje analiza esencjalistyczna.

Przez esencjalizm można rozumieć stanowisko, według którego realną rzeczywistość stanowią zespoły treści bez aktu istnienia.

Analiza esencjalistyczna jest ujmowaniem tych treści bez uwzględnienia ontycznie uzasadniającego realność tych treści aktu istnienia.

Obecność analizy esencjalistycznej w badaniach filozoficznych uzasadniają dzieje problemów filozoficznych, cała prawie historia filozofii.

Jeżeli filozoficzną analizę rzeczywistości rozpoczął Parmenides swym odróżnieniem bytu i niebytu, to uznając za byt intelektualnie ujęte i wyrażone w pojęciu powszechnym treści, ustalił esencjalistyczny punkt wyjścia i przedmiot badań filozoficznych. Te treści kolektywnie ujęte doprowadziły do odpowiedzi monistycznych, według których cała rzeczywistość jest jednym, spójnym i jedynym bytem koniecznym. To, co zmienne, znalazło się poza bytem.

Platon dystrybucyjnie traktując treści wypracował teorię idei, jako prawdziwie bytujących istot. Temu, co zmienne, przyznał status nieprawdziwego bytowania w postaci odbitek idei. Idee noszą więc istotną treść znajdujących się poza nimi odbitek. Platon wyznaczył tym samym dualistyczną wizję rzeczywistości, zbudowanej z dwu sfer bytów.

Arystoteles dostrzegł błędy w platońskiej metafizyce akcentującej jedność jako zasadę strukturalną bytu. Uważał, że atakuje ją fakt wielości bytów. Przyjął, że wewnętrzną złożoność bytu z czynnika dokonanego i dokonującego z aktu i możliwości, tę wielość bytów właśnie wyznacza, miłował pluralizm, lecz sprowadzający się wciąż jeszcze do analizy treści. Aby bowiem być bytem, według Arystotelesa, wystarczy stanowić strukturę z aktu i możliwości, które w konkretnym byciu są tą oto wyznaczającą odrębność bytu formą i dezabsolutyzującą formę materią.

Awicenna dostrzegł w arystotelesowskim ujęciu bytu brak czynnika uzasadniającego egzystencjalną realność treści. Ponieważ tym czynnikiem nie jest forma i materia, uznał istnienie za przypadłość.

Tomasz z Akwinu dostrzegł, że istnienie jest zasadą zrealizowania bytu, że jest więc aktem, w którym istota, jako możliwość, jako zespół treści wyznaczający ten oto byt, jest ukonstytuowana z formy i materii w wypadku bytów dostępnych nam w poznaniu zmysłowo-umysłowym. Zastosował analizę egzystencjalną, która polega na takim opisie bytu, że istnienie i istotę ujmuje się jako konieczne, współ-konstytuujące byt czynniki ontyczne, których nie można osobno traktować ani w porządku bytu, ani w porządku poznania.

Analiza ta jednak nie była kontynuowana i do dzisiaj, nawet w tomizmie, jest czymś rzadko spotykanym. Najczęściej bowiem tradycyjnie analizuje się treści i deklaratorywnie orzeka się o nich, że istnieją.

Filozoficzna analiza treści, słusznie poszukująca istotnych czynników stanowiących człowieka, nie jest jednak w stanie wybronić się przed zarzutem dowolnych spekulacji ogólnikowych i ogólnych, uwolnić się zupełnie od idealizmu, przypisującego treściom bytowanie na tej zasadzie, że zostały poznane, i nie jest w stanie odeprzeć zarzutu, że przyrodnicze analizy treści są dokładniejsze, bardziej uzasadnione i dosłownie sprawdzalne.

Esencjalizm na terenie teorii człowieka podlega wszystkim tym zarzutom. I rzeczywiście opisy treściowe występują w analizach filozofów uprawiających antropologię filozoficzną. Ten drugi wniosek rozważania sytuacji metodologicznej problemu człowieka dotyczy zarówno Sartre'a, Teilharda de Chardin, Rahnera, jak i wielu filozofów z kręgu tomizmu.

C. Tendencje egzystencjalne

Nie mogąc poradzić sobie z problemem faktyczności człowieka filozofowie ufnie i z nadzieją kierują się na ogół do dwu świetnie reklamujących się dziedzin: do nauk przyrodniczych i do egzystencjalizmu. Niepokój filozofów i ich poszukiwanie egzystencjalnych terenów w punkcie wyjścia i w uzasadnieniach antropologii filozoficznej są słuszne. Obrany kierunek poszukiwań i wybór dziedzin, które mają uwolnić od metodologicznych i treściowych trudności, są, jak już wiemy, dość zawodne. Egzystencjalizm bowiem pozostaje w zewnętrznej warstwie, owszem, faktycznych przeżyć, lecz ich fenomenologiczny opis nie jest ujęciem konstytuującej człowieka struktury ontycznej. Nauki szczegółowe nie osiągają więcej niż egzystencjalizm, przywłaszczający sobie tytuł analizy filozoficznej.

Należy jednak, jako trzeci wniosek opisu sytuacji metodologicznej uprawianego dziś problemu człowieka, stwierdzić fakt, że dążenie do egzystencjalnego punktu wyjścia i do egzystencjalnej analizy jest trafne, niepokojące i otwierające możliwości badawcze ujęciom filozoficznym.

3. Sytuacja metodologiczna w tomistycznych ujęciach człowieka

Pamiętamy, oczywiście, że tomizm nie jest dziś jednolity. Wyróżniamy przecież przynajmniej tomizm tradycyjny, który nie odróżnia arystotelesowskiej i Tomaszowej teorii bytu, za co innego uważamy tomizm lowański, który oprócz konfrontacji tomizmu z naukami szczegółowymi i innymi kierunkami filozofii często tworzy z tych różnych ujęć jeden obszar metodologiczny, i mamy świadomość możliwości badawczych tomizmu egzystencjalnego, który z wykładu tomizmu usunął twierdzenia obce, głównie arystotelesowskie, który uwalnia analizę od esencjalizmu i usiłuje bez kompilacji pozostawać w pluralizmie.

Siedząc publikacje naukowe tomistów wszystkich tych orientacji odnosi się wrażenie, że w większym lub mniejszym stopniu na terenie filozofii człowieka nie przewyciężyli oni głównie platonizmu i dualizmu, a co za tym idzie tradycji esencjalistycznych przynajmniej na terenie języka filozoficznego.

Zatrzymanie się przy tomizmie można uzasadnić podjęciem tendencji egzystencjalnych w antropologii filozoficznej i próbą poszukiwania możliwości egzystencjalnych rozwiązań w sformułowanej przez Tomasza z Akwinu i dziś kontynuowanej teorii bytu jako istniejącego.

A. *Kontynuacja platonizmu*

Bliższa tomizmowi egzystencjalnemu byłaby problematyka osoby ludzkiej jako struktury duchowo-materialnej. Tymczasem ciężenie platonizmu powoduje podejmowanie wciąż problemu duszy, co obserwujemy w Polsce nawet w pracach Krapca, Kłósaka, Stępnia, Gogacza¹³⁷. Podkreśla się za Platonem, choć często w języku Arystotelesa (część Kłósak) lub Tomasza z Akwinu (Krapiec, Stępień), że dusza jest swoistą jednością wewnętrzną, że nie zależąc w istnieniu od materii nie podlega rozpadowi, że jako forma ciała organicznego jest źródłem życia człowieka, pozostając wciąż strukturą ukonstytuowaną z istnienia i formy, wypełniającej jej istotę. Gogacz w swojej książce *Istnieć i poznawać* próbuje ukazać wewnętrzną, zgodną z pluralizmem, złożoność duszy nawet w obrębie formy, dość nieśmiało przekraczając w ten sposób platonizm.

W publikacjach tomistycznych platonizm jest najwyraźniejszy w teorii nieśmiertelności duszy, która wieczyście trwa dzięki swej strukturalnej odrębności od ciała, wyznaczonej jej rozumnością. Rozumność jest czynnikiem treściowym bytu i stąd platońska analiza w tomizmie, sięgająca po problem wewnętrznej niezłożoności i metafizycznej jedności duszy ontycznie wyróżniającej się rozumnością, wiąże się z ujęciami esencjalizującymi.

Połączenie tomizmu na terenie filozofii człowieka z tradycją platońską i treściowym arystotelizmem uniemożliwia rozwinięcie egzystencjalnej analizy człowieka.

¹³⁷ por M. A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, ss. 123-148; K. Kłósak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, ss. 165-177; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1964, ss. 134-188.

B. Niebezpieczeństwo dualizmu

Tendencja platońska na odcinku niektórych zagadnień tomistycznej filozofii człowieka sprzyja pojawieniu się i rozwijaniu dualizmu, umacniającego się w tomizmie pod wpływem wciąż funkcjonujących w myśleniu stanowisk kartezjańskich, heglowskich, pozytywistycznych i neopoztywistycznych.

Najogólniej mówiąc kartezjanizm wyakcentował substancjalną odrębność duszy i ciała, pozytywizm zatrzymał uwagę tylko przy substancji materialnej, heglizm dopuszczał różnorodne teorie jej przekształcenia się na terenie przyrody i historii w rozumny byt ludzki, neopoztywizm akcentując empiriologiczny punkt wyjścia i wyłączną naukowość sądów protokolarnych zasugerował konieczność dowodzenia duchowości duszy, której trzeba wprost apriorycznie domyślać się w ciele ludzkim, głównie stanowiącym człowieka.

Dualizm, który polega na tezie, że rzeczywistość stanowią dwa rodzaje bytów, to znaczy materialne i czysto duchowe, wyraża się na terenie tomizmu przynajmniej w stanowisku, że ciało ludzkie jest swoistą całością ontyczną, niekiedy samodzielną na miarę substancji, której trzeba przeciwstawić zmusznie wykrywaną w człowieku substancję duchową.

Wyraża się to wszystko w niepisanej, lecz praktycznie stosowanej wprost regule metodologicznej, którą można ująć w dwu wersjach:

a) Nie ulega wątpliwości istnienie ciała, trzeba więc do wieść, że oprócz ciała konstituuje człowieka także niematerialna dusza.

b) Substancję duchową należy przeciwstawić ciału i dowodzić istnienia duszy przez rozważenie ontycznych odrębności duszy i ciała oraz przez rozważenie niezależności duszy od ciała w jej istnieniu.

Dodajmy, że praktycznie traktuje się ciało raczej jako substancję, teoretycznie deklarując jego niesubstancjalne bytowanie.

4. Zespół problemów wyznaczonych opisem sytuacji metodologicznej tomizmu i innych kierunków filozoficznych w zakresie teorii człowieka

a) Czy filozoficzna teoria człowieka, słusznie korzystając inspirujących ujęć różnych kierunków filozoficznych, musi być kompilacją tych stanowisk w ujęciach merytorycznych? Czy taka kompilacja jest jedynym warunkiem pełnego obrazu człowieka? Jeżeli teorie filozoficzne, w wypadku np. platonizmu i arystotelizmu, kartezjanizmu i pozytywizmu, są zasadniczo przeciwstawne, nawet wykluczające się, czy kompilacyjnie uzyskany obraz będzie stanowił odpowiedź spełniającą wymogi niesprzecznego ujęcia?

b) Czy stojąc wobec tak wielu ujęć filozoficznych badacz problemu człowieka nie ma obiektywnych danych, aby podać w wątpliwość niektóre stanowiska filozoficzne i zakwestionować ich obowiązywalność mimo atrakcyjności tych stanowisk i światopoglądowej ich przydatności?

c) Czy empiriologiczny punkt wyjścia, ujęcie dualistyczne, łączące fenomenologiczny opis z tezami filozofii, stanowisko egzystencjalistyczne, zapewniają egzystencjalną analizę i dotarcie do faktu człowieka w jego wyróżniających go czynnikach strukturalnych?

d) Czy tylko na drodze przeciwstawienia duszy ciału odkrywa się filozoficzną prawdę o człowieku? Jeżeli droga ta jest wyznaczona kompilacją platonizmu i arystotelizmu, nauk przyrodniczych i filozofii, neopozytywizmu i spirytualizmu, czy jest uzasadnione na niekorzyść duszy traktowanie ciała jako samodzielnej całości ontycznej?

e) Czy w ogóle jest słuszne na terenie filozofii, analizującej realne byty, a więc w metafizyce różnej od stanowisk scjentystycznych, lingwistycznych, fenomenologicznych, rozdzielanie duszy i ciała, a nie traktowanie człowieka jako spójnego choć pluralistycznie ukonstytuowanego bytu?

f) Jak przeprowadzić analizę człowieka od tej strony, że jest realnym, pluralistycznie ukonstytuowanym bytem?

Zauważmy, że czymś innym jest znajomość różnych stanowisk filozoficznych, teorii człowieka, ujęć przyrodniczych, literackich, światopoglądowych, i jest czymś innym jednolity obszar metodologiczny, zespół twierdzeń, uzyskanych na temat człowieka przy pomocy odpowiednich metod badawczych w ramach pytań, formułowanych z tego samego punktu widzenia, z pozycji tej samej nauki. Wolno więc znać różne stanowiska, teorie, nauki, metody badań. Nie wolno jednak ich mieszać, kompilować w narzędzie badawcze. Wolno mieć bogatą wiedzę o człowieku, dostarczaną przez różne nauki. Nie wolno jednak uprawiać analizy filozoficznej w taki sposób, który byłby traktowaniem filozofii: jako sumy nauk lub sumy różnych kierunków filozoficznych. Prawidłowość wniosków filozoficznych zależy od utrzymania analizy w ramach jednolitego obszaru metodologicznego.

5. Próba sformułowania reguł metodologicznych egzystencjalnej analizy człowieka

Wyjaśnijmy najpierw, że analiza egzystencjalna nie oznacza sposobu badań właściwych egzystencjalizmowi. Nie oznacza też punktu wyjścia w sensie doświadczenia, interesującego nauki szczegółowe, a więc jako ujęcia aparaturą fizykalną przejawów życia. Wyjaśnijmy z kolei, że stanowisko egzystencjalne nie pokrywa się też ze znaczeniem terminu życie. Egzystencjalne, faktyczne są byty nie tylko żywe. Fakt życia jest przedmiotem badań raczej nauk biologicznych. Dla filozofa jest ono szczegółową własnością danego bytu. Może być rozpatrywane w opozycji żywe-nieżywe, jako czynnik uzasadniający pluralizm i wykluczający monistyczną koncepcję tzw. jedności materii.

Przez analizę egzystencjalną chcemy tu rozumieć te filozoficzne badania, które dotyczą bytu jako istniejącego. Znaczy to, że prawidłowe ujęcie bytu domaga się opisu istnienia w ciągłym jego powiązaniu z istotą i opisu istoty z uwzględnieniem jej relacji do istnienia.

Dotyczy to także człowieka. Egzystencjalne ujęcie człowieka, powoli przewyciężające tradycję esencjalistyczną i wyłaniające się z niej, dźwigające jeszcze przynajmniej terminologiczne obciążenia, polega na takim opisie, że fakt istnienia nie

zostaje pominięty przy charakteryzowaniu jakiegokolwiek czynnika ontycznego konstytuującego człowieka. Owszem, fakt istnienia człowieka wyznacza filozoficzną problematykę antropologii filozoficznej i rozwiązania poszczególnych problemów.

Kryje się w tych sformułowaniach już kilka reguł metodologicznych ujęcia egzystencjalnego:

a) W filozoficznej analizie człowieka nie należy wychodzić od faktu życia, od przeżyć, od fenomenologicznie lub eksperymentalnie ujętych zjawisk i własności.

b) Filozoficzna analiza człowieka sprowadza się do opisu człowieka jako istniejącego bytu.

W związku ze sformułowaniem w tym ostatnim punkcie należy wyjaśnić, że często filozofowie traktują człowieka jako fakt przyrodniczy, jako strukturę biologiczną, której fizjologia jest punktem wyjścia opracowań i wniosków filozoficznych. Wnioski te, oczywiście, muszą być wątpliwe, ponieważ wątpliwe jest przejście ze zdań nauk przyrodniczych do zdań filozoficznych.

Obciążenie analiz filozoficznych tradycją monistyczną i dualistyczną, esencjalizmem i tendencją do kompilowania ujęć, co ma źródło w dążeniu intelektu do porządkowania wiedzy przez jej scalenie, przez poetycki skrót, nie ułatwia pluralistycznego opisu egzystencjalnego.

Często poza tym oczekuje się od filozofii, a głównie od metafizyki człowieka, wyjaśnienia człowieka jako konkretnego od strony całej jego szczegółowości. Tymczasem metafizyka rozpoznaje to, co istotne, bez czego człowiek nie byłby bytem, a więc czymś istniejącym. Nie znaczy to, że metafizyka jest opisem istot. Jest opisem bytu, który konstytuuje się z istnienia i istoty dzięki działaniu przyczyny sprawczej i celowej.

Subtelnym źródłem nieporozumień i błędów może być przekonanie, że metafizyka człowieka opisuje człowieka jako człowieka. Nie ujmuje go jako konkretnego od strony jego szczegółowości i nawet nie opisuje człowieka jako człowieka, czyli ze względu na to, dzięki czemu jest człowiekiem. Metafizyka opisuje człowieka jako istniejący byt, a więc ustalając, bez czego człowiek nie istnieje, bez czego jest niebytem. Opisuje człowieka ze względu na to, dzięki czemu jest bytem. Ten aspekt ujęcia pozwala wyprowadzić z kolei wnioski na temat czynników stanowiących człowieka jako

człowieka. Inna kolejność ujęć nie może być wolna od sugestii dodatkowych teorii i zniekształca faktyczny obraz filozoficznie ujmowanej struktury człowieka jako bytu.

Powtórzmy więc, że filozoficzna analiza człowieka musi być ujęciem człowieka jako istniejącego bytu.

6. Fakt człowieka i perspektywa oraz warunki jego filozoficznej interpretacji

Należy odróżnić fakt człowieka i jego filozoficzną interpretację.

Fakt człowieka jest czymś pierwotnym, czymś egzystencjalnym. Człowiek nie jest bowiem tylko pojęciem, fikcją, wyobrażeniem. Wyprzedza pojęcie, opinie, filozoficzne ujęcia. Wszystko zresztą, co o nim powiemy, jest już ujęciem,

interpretacją, wyznaczoną przez zastaną wiedzę, tradycję religijną i filozoficzną, poetycką, obyczajową i inne. Człowiek stanowi fakt, o którym możemy orzekać ujęcia trafnie lub mniej trafnie ujmujące to, kim jest.

Uwalniając się od monizmu i dualizmu, od esencjalizmu filozoficznego i właściwego naukom przyrodniczym, od wiedzy zaczerpniętej z kierunków filozoficznych, od wszystkich filozoficznych interpretacji, winniśmy po doświadczeniach metodologicznych i erudycyjnych wyprowadzać wnioski tylko z faktu, że człowiek istnieje.

Uzyskiwane twierdzenia trzeba, oczywiście, wyrażać w jakimś języku. Przyjmijmy więc język tomizmu egzystencjalnego, jedyne w dziejach filozofii kierunku, który fakt istnienia traktuje jako aspekt swej filozoficznej analizy. Decydujemy się po krytyce monizmu i dualizmu na ujęcie pluralistyczne w ramach klasycznej teorii filozofii, według której opis filozoficzny polega na ujęciu człowieka w tym, co go ostatecznie tłumaczy jako byt.

7. Ontyczne czynniki strukturalne człowieka

Człowieka, jak każdy byt, przeciwstawia niebytowi istnienie. Istnienie to nie jest tylko deklaracją poznającego intelektu. Jest faktem, jest czymś realnym, i dlatego całemu realizowanemu przez siebie bytowi nadaje egzystencjalną faktyczność. Musi

znajdować się na terenie człowieka, ponieważ pozostając ewentualnie z zewnątrz byłoby na sposób platoński czynnikiem, którego nie zawiera dany byt. Człowiek wtedy nie istniałby realnie. Faktyczność człowieka wymaga obecności istnienia wewnątrz bytu ludzkiego.

Istnienie, urealnijające i zapoczątkowujące człowieka, nie jest tylko drugorzędną własnością bytu. Jest podstawowym właśnie początkiem zrealizowania, jest czymś dokonanym, co możemy nazwać aktem. Nie jest to absolutny akt istnienia, ponieważ miałby strukturę Boga. Z tej racji, że ludzi jest wiele, akt istnienia człowieka nie jest absolutem. Nie jest bowiem możliwa wielość bytów absolutnych. Wewnątrz człowieka musi więc znajdować się także obok istnienia, a raczej w nim, ontyczny czynnik dezabsolutyzujący. Czynnik ten nazywamy zespołem treści, ponieważ one sprawiają, że akt istnienia jest aktem tego oto człowieka. W zespole treści, skoro to już jest człowiek, znajdują się momenty zrealizowań, momenty ważne, bez których dany byt nie istniałby jako ten byt. Są to więc treści o charakterze aktu. Nazywa się je formą. Nie są one jedyną całością treści ludzkich. Ludzi jest wiele. Treści te muszą więc zawierać czynnik ontyczny, który je dezabsolutyzuje. Czynnik ten nazwijmy materią.

Człowieka więc ontycznie stanowi akt istnienia, stworzony przez istnienie samoistne (czego tu nie wykazujemy) oraz zespół treści ludzkich, nazywanych istotą, która czyni dany akt istnienia czymś pochodnym, przygodnym, nie-absolutnym. Istota wobec aktu istnienia jest z tej racji możliwością. Będąc jednak zespołem treści, stanowiących człowieka, zawiera dokonania, bo już jesteśmy ludźmi, które to dokonania nazywamy formą. Forma jest aktem w porządku treści, które - aby nie być czymś absolutnym - są przeniknięte materią jako możliwością.

Materia wewnątrz człowieka, jako możliwość wobec formy, gdy tę całość wyznaczyło istnienie, jest więc koniecznym, lecz drugorzędnym czynnikiem ontycznym. Bytuje dzięki istnieniu, urealnijającemu całego człowieka.

Zauważmy, że tomiści często utożsamiają materię z całym ciałem ludzkim. Jest ona jednak, jako możliwość wobec formy, tylko podłożem całej szczególności, która charakteryzuje człowieka. Gdyby była całym ciałem ludzkim, byłaby już dokonanym czynnikiem strukturalnym, co wykluczałoby obserwowany przez nas rozwój ciała ludzkiego. Materia, zaktualizowana przez formę, jest więc w człowieku tylko podłożem

wszystkich szczegółowych własności człowieka. Ten zespół własności jest grupą przypadłości zapodmiotowanych poprzez materię, jako możliwość, w całym człowieku, i stanowi wraz z materią to, co nazywamy ciałem ludzkim.

Zauważmy też wbrew pozytywizmowi, że podstawowa struktura człowieka nie jest materialna. Jest realna. Nic może być wyłącznie materialna, ponieważ stanowiłaby strukturę prostą i musiałaby być absolutem. Nie będąc absolutem materialnym zawiera w sobie czynnik niematerialny, bo tylko kompozycja czynników opozycyjnych uzasadnia wielość bytów, a tym samym wielość ludzi. Nie jest to jednak kompozycja czegoś szczegółowego i ogólnego. Jest to układ czegoś aktualnego i możliwościowego, zarazem realnego.

Dodajmy, że to, co jest niematerialne, nie jest zarazem duchowe. Właśnie platońskie ujęcie dopuszczało tożsamość ego, co niematerialne, z tym, co duchowe. Niematerialne są przecież także pojęcia, nawet wyobrażenia, a nie stanowią bytu duchowego. Należy więc rozważyć, czy forma w zespole treści człowieka jest tylko niematerialna.

8. Specyfika formy wewnątrz istoty człowieka

Rozważając człowieka jako byt istniejący stwierdzamy jego zdolność intelektualnego, pozaszczegółowego poznania, człowieku więc musi znajdować się racja takich jego działań. To, co materialne, jest szczegółowe. Racja działań pozaszczegółowych musi więc być także niematerialna na zasadzie proporcjonalności skutku i przyczyny. Gdyby jednak była tylko niematerialna, miałaby status czynnika opozycyjnego wobec materii i jako „ens quo”, jako coś współkomponującego dany byt, ginęłaby po rozpadnięciu się dalej struktury ontycznej, ponieważ to, co współstanowi byt, nie jest substancją. Nie jest tą substancją ani ciało, złożone zespołu bytów przypadłościowych, zapodmiotowanych poprzez materię w człowieku, ani nie powinna być tą substancją jakakolwiek forma. Fakt jednak pozaszczegółowego poznania ludzkiego wskazuje na ontyczną specyficzność formy ludzkiej.

Źródłem działań może być tylko samodzielny byt. Materia jako materia i forma jako forma nie działają osobno. Tymczasem dusza ludzka działa niezależnie od ciała, skoro tworzy niematerialne pojęcia. Znaczy to, że jest bytem samodzielnym w istnieniu.

Należy więc dla wytłumaczenia jej działań założyć taką jej strukturę ontyczną, która niesprzecznie wytłumaczy jej miejsce w człowieku i swoistość zachowań.

Jako samodzielny byt dusza musi więc być urealniona aktem istnienia. Zapoczątkowuje ją ten akt, który, aby nie być absolutem, jest przeniknięty możliwością. Ta możliwość, którą stanowi dusza, jest formą aktualizującą materię. Skoro jednak działa poznawczo niezależnie od materii i ciała, mimo że w funkcjonalnym powiązaniu ze zmysłowymi władzami poznawczymi, także niezależnie od materii bytuje. Bytując dzięki aktowi istnienia niezależnie od materii, w swej istocie nie może doznawać dezabsolutyzujących tę istotę skutków ze strony materii. Nie może więc być czystą formą urealnioną istnieniem. Skoro jednak istnieje, ponieważ istnieje człowiek, spełniający umysłowe działania poznawcze, dusza musi zawierać w swej formie duchowy czynnik dezabsolutyzujący, aby ontyczna kompozycja z aktu i możliwości, warunkująca realne i przygodne bytowanie, została zachowana. Dusza więc jest strukturą ontyczną, ukonstytuowaną z istnienia i istoty, jako możliwości wobec aktu istnienia w taki sposób, że wewnątrz tej istoty forma jest przeniknięta duchową możliwością, dezabsolutyzującą treść duszy, skoro jest wiele dusz z tej racji, że jest wiele ludzi. Akt istnienia człowieka urealnia istotę, która stanowi forma, przeniknięta możliwością duchową uzasadniającą umysłową zdolność poznawczą człowieka. Ta forma wraz z możliwością duchową, urealniona istnieniem, jest samodzielną strukturą ontyczną, niezależną w bytowaniu od materii. Aby jednak realizowało się jej podstawowe działanie, to znaczy intelektualne poznanie, dusza aktualizuje w sobie dodatkowo możliwość materialną, w której zapodmiotowuje się zespół bytów przypadłościowych, stanowiących wraz z materią ciało ludzkie. Konstytuuje się człowiek. Poprzez jego ciało dusza dokonuje działań poznawczych realnie stykając się z bytami zawierającymi szczegółowość. Jej podstawowe dążenie do intelektualnego, a więc właściwego jej poznania, czyni ją zasadą ciała organicznego, jego formą, bez którego jednak może samodzielnie istnieć.

9. Zagadnienia wynikające ze swoistej struktury duszy ludzkiej

Cztery ważniejsze zagadnienia wynikają z tak ujętej struktury duszy ludzkiej. Są one następujące: problem związku duszy z ciałem, czyli *commensuratio ad hoc corpus*

problem intelektu możliwościowego, sposób dowodzenia nieśmiertelności duszy, różnice między duszą ludzką a duszą roślin i zwierząt.

Zagadnienia te są rozwiązywane, a przynajmniej formułowane w książce „Istnieć i poznawać”¹³⁸ oraz z drobnymi zmianami w artykule „Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej”¹³⁹. Zasadniczy kierunek tych formułowań i rozwiązań w wymienionych publikacjach mimo niezręczności terminologicznych dalej uważam za słuszny i do niego odnoszę Czytelnika.

Należy tylko podkreślić, że to właśnie akt istnienia, w którym dusza jest jego możliwością, powoduje jej nieśmiertelność na tej zasadzie, że ontyczna kompozycja z aktu istnienia i istoty, zbudowanej z formy i duchowej możliwości, spełniła warunek bycia bytem. Takiej kompozycji ontycznej może zagrażać tylko Bóg, który - jako samoistny akt istnienia i tylko istnienia - nie może być zarazem czynnikiem niszczenia. Śmierć może dotyczyć tylko człowieka, gdy podobne mu byty przygodne, zawierające w swej istocie materię jako podmiot przypadłości, stanowiących wraz z materią ciało, oddziałują swą niedoskonałą strukturą ontyczną na równie niedoskonałą kompozycję ontyczną człowieka. Kompozycja ta może ulec zniszczeniu, z czego nie wynika, że zginie także dusza. Właśnie trwa ona dalej dzięki pełnej strukturze bytowej, ukonstytuowanej z aktu istnienia możliwości, która jest formą uniedoskonaloną możliwością duchową.

Tę możliwość duchową należy uważać za intelekt możliwościowy, wbudowany w istotę duszy. Czyni on duszę, jako faktycznie obecny w niej czynnik ontyczny, bytem rozumnym, zdolnym do poznania, realizowanego poprzez przypadłościowy intelekt czynny, zapodmiotowany jako przypadłość w możliwościowej strukturze duszy.

Intelekt możliwościowy jest też w duszy ludzkiej ontyczną podstawą jej kommensuracji, jej stałego skierowania do ciała. *Commensuratio* przestaje więc być, jak dotychczas, ontycznie nieuzasadnioną relacją transcendentálną, która miała bytować przy nieobecności ciała jako „ens quo”, koniecznego przecież warunku relacji między

¹³⁸ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, ss. 157-239.

¹³⁹ M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) z. 2, ss. 5-28.

formą i materią. Przy nieobecności ciała musiała zginąć, lecz wtedy skierowanie duszy do ciała, jako zasada jednostkowania, stawało się tylko deklaracją bez ontycznego uzasadnienia. Zasadą jednostkującą duszę jest więc obecny w jej formie intelekt możliwościowy, współkomponujący z formą istotę duszy, urealnionej istnieniem. Ciało jest zasadą uszczegółowienia duszy i racją ontycznej struktury człowieka.

Dusze zwierząt i roślin nie ujawniając intelektualnych działań są tylko niematerialne. Stanowią „ens quo” współkomponujące się z materią. Po zniszczeniu ciała muszą ginać nie mając ontycznej struktury, gwarantującej niezależne od ciała egzystencjalne trwanie.

10. Ważniejsze stwierdzenia egzystencjalnej analizy człowieka

a) Podstawową strukturą bytu jest kompozycja realnych czynników ontycznych, istnienia i istoty, które konstytuują byt na zasadzie powiązania aktu i możliwości, a nie powiązania czegoś ogólnego i szczegółowego. Akt bowiem jest zrealizowaniem się czegoś po stronie rzeczywistości; możliwość jest w akcie czynnikiem dezabsolutyzującym, wyznaczającym w połączeniu z aktem przygodność i pluralizm bytów.

b) Podstawową strukturą człowieka jest kompozycja realnych czynników ontycznych, istnienia i istoty. Uważna analiza człowieka prowadzi do odkrycia osobnej struktury duszy, jako istoty wobec jej aktu istnienia, oraz do bardziej złożonej istoty człowieka, w którym materia jest koniecznym czynnikiem uszczegółowienia, nie jest jednak koniecznym czynnikiem jednostkowości duszy. Utrata przez człowieka ciała nie pociąga więc za sobą zniszczenia duszy, której dalsze bytowanie bez ciała uzasadnia i wyznacza akt istnienia skomponowany z nią w samodzielny byt przygodny o statusie duchowym.

c) Duchowość nie jest odwrotnym do materii „ens quo” bytu, nie jest czystą formą, przeciwstawioną materii pierwszej, która ginie bez formy. Duchowość jest podstawową strukturą bytu, złożonego z istnienia i istoty. W tej istocie może być zaktualizowana materia, jak np. w wypadku człowieka. Nie stanowi ona jednak koniecznego czynniki strukturalnego wobec formy ludzkiej. Kompozycja duszy z realnych czynników ontycznych jest podstawową kompozycją z istnienia i istoty, jako

aktu i możliwości. Ta kompozycja z kolei jest niematerialna, a w wypadku człowieka jest duchowa.

d) Nie istota więc sprawia, że akt istnienia jest aktem takiego bytu, lecz istnienie powoduje, że istota jest istotą danego bytu. Podobnie nie dusza sprawia, że człowiek jest duchowo-materialny, lecz akt istnienia, urealnijający duszę, czyni ją strukturą wbudowaną w siebie jako możliwość. Może być tą możliwością, ponieważ nie jest samym aktem, nie jest czystą formą, lecz formą uniedoskonaloną możliwością duchową, co jest w niej ontycznym uzasadnieniem jej obserwowalnych dzięki powiązaniu ze zmysłami działań umysłowych. Akt istnienia więc sprawia, że dusza jest formą człowieka, ponieważ akt istnienia uzasadnia realne pojawienie się w człowieku możliwości materialnej, „aktualizowanej w istocie człowieka przez duszę.

11. Odpowiedź na pytanie stanowiące tytuł rozdziału

Filozofia człowieka musi posługiwać się sobie właściwym sposobem analizy, wyznaczonym przez jej przedmiot badań, którym jest człowiek jako byt w aspekcie istnienia. Wolno więc o ontycznej strukturze człowieka powiedzieć tyle, ile wynika z analizy człowieka jako bytu od strony „entia quo”, uzasadniających jego realne bytowanie. Sprawdza się uzyskane twierdzenia w sposób właściwy metafizyce, to znaczy przez wykazanie, że odrzucenie danego stwierdzenia jest zanegowaniem realności człowieka jako istniejącego bytu. Na tej samej drodze odkrywa się strukturę formy w obrębie istoty człowieka. Tą formą jest dusza, która z racji rozumności musi być samodzielnym bytem, a więc ukonstytuowanym w swej istocie z aktu i możliwości, urealnionych istnieniem.

Istnienie wyznacza ontyczną strukturę człowieka i usprawiedliwia oraz urealnia wszystkie stanowiące człowieka „entia quo”.

Wiele historycznie danych koncepcji człowieka¹⁴⁰ stanowi bogaty materiał refleksji i doświadczeń metodologicznych. Obecna tam tendencja do egzystencjalnego ujęcia człowieka kieruje do tomizmu, który w swej egzystencjalnej wersji może uczynić

¹⁴⁰ por np C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembruski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.

filozoficzną wiedzę o człowieku zespołem spójnych, uzasadnionych i komunikatywnych twierdzeń tłumaczących fakt człowieka. Nie jest to tłumaczenie ogarniające lub zastępujące inne nauki. Jest drogą do zrozumienia, dzięki czemu człowiek, jako istniejący byt, właśnie istnieje.

XII. SUBSTANCJALISTYCZNY OPIS OSOBY LUDZKIEJ

1. Źródła, cel i problem analizy

Podjęte w tym rozdziale zadanie filozoficznego opisu osoby ludzkiej jako samodzielnego bytu, różnego od innych bytów ze względu na swą ontyczną zawartość i istniejącego w sobie - co Tomasz z Akwinu za Arystotelesem nazywa substancją - opisu więc osoby ludzkiej jako substancji, wynika z dwu odrębnych, lecz uzupełniających się powodów: 1) z lektury aktualnych publikacji na temat osoby ludzkiej, 2) z kolejnych etapów analizy podejmowanej w poprzednich rozdziałach tej książki i innych publikacjach.

Ad 1) Czytając dominujące na rynku wydawniczym prace S. Kierkegarda, J. P. Sartre'a, G. Marcela, M. Eliadego, E. Fromma, C. R. Rogersa, E. Cassirera, K. Rahnera, M. Bubera, Teilharda de Chardin, K. Marksa, C. Levi-Straussa, dochodzi się do wniosku, że w wielu tych publikacjach, podejmujących głównie temat osoby, przeważa - wyznaczony neoplatonizmem i egzystencjalizmem - relacjonistyczny opis osoby ludzkiej, pojmowanej więc jako zespół relacji. Ponieważ relacje są przypadłościami, osoba ludzka jawi się jako byt ontycznie niesamodzielny, stanowiący strukturę, która istnieje nie w sobie, lecz w zespole uwarunkowań. Zgodnie z tym ujęciem, osobę stanowi właśnie uwarunkowanie, a inaczej mówiąc relacja, która, konstytuując osobę, uzyskuje w bycie pozycję istoty. Przypadłość więc jest w tych koncepcjach tym samym co istota. Zacierają się wobec tego różnice między czynnikami w danym bycie koniecznymi i czynnikami niekoniecznymi. Znaczący to, że tę samą rangę ontyczną mają zarówno dusza i ciało, według Tomasza z Akwinu stanowiące człowieka, jak i na przykład niekonieczna w człowieku wysokość, barwa, związek z daną uczelnią, które są przypadłościami, podobnie jak relacja, nawet relacja do Boga.

Ujęcie relacjonistyczne niepokojące dla filozofa, który przez filozofię rozumie poszukiwanie koniecznych czynników ontycznych, czyniących dany byt tym oto czymś rzeczywistym, kieruje do pytań o istotowe, a więc konieczne czynniki strukturalne osoby, pozwalające osobie być właśnie bytem samodzielnym w istnieniu, wewnętrznie

jednolitym, bytem substancjalnym, tłumaczącym swoją odrębność ontyczną zawartością, a nie zewnętrznymi, przypadłościowymi uwarunkowaniami.

Taka postawa badawcza kieruje do prac J. Maritaina, E. Gilsona, S. Swieżawskiego, K. Kłósaka, J. Iwanickiego, M. A. Krapca, A. B. Stępnia, Z. J. Zdybickiej, B. Bejzego. Szuka się w tych pracach substancjalistycznego ujęcia osoby ludzkiej, jako właśnie bytu samego w sobie. Szuka się rozwiązań w źródłach klasycznej koncepcji osoby, podejmowanej przez tych autorów. Taka postawa badawcza kieruje przede wszystkim do tekstów Arystotelesa, Boecjusza, Tomasza z Akwinu.

Czyta się, oczywiście, teksty także Platona, Plotyna, Proklosa, Awicenny, *Księgę o przyczynach*, aby lepiej zrozumieć i zdystansować ujęcia relacjonistyczne, faworyzowane w publikacjach K. Wojtyły, M. Jaworskiego, J. Tischnera.

Ad 2) Lektura aktualnych publikacji filozoficznych na temat osoby ludzkiej powodując uświadamianie sobie tendencji rozwiązań i zastosowanych sposobów opisu osoby zmusza do zastanawiania się na teorią osoby. Dominujące i efektowne ujęcia egzystencjalistów, także teksty Teilharda de Chardin, czytelne dla pozytywnie nastawionych przyrodników i techników, forsują ujęcia relacjonistyczne jednocześnie przyzwyczajając do łatwych rozstrzygnięć i myślenia w ramach nieklasycznie pojmowanej filozofii. Z kolei artykuły na temat osoby jako samodzielnego bytu, jako więc substancji jednostkowej, pojawiają się dosyć rzadko i nie poprawia sytuacji np. w Polsce ciekawa seria pt. „O Bogu i człowieku”. Przede wszystkim jednak narzucające się odrębności stanowisk domagały się sformułowania.

Powstał zatem najpierw rozdział tej książki pt. *Problem teorii osoby*, zarysowujący powody kryzysu teorii osoby i szkicujący odrębność relacjonistycznego oraz substancjalistycznego opisu. Z kolei trzeba było zastanowić się, *Jak uprawiać egzystencjalną filozofię człowieka*. Rozdział pod takim tytułem pomógł w wyodrębnieniu *Współczesnych koncepcji osoby*. Konfrontowanie ujęć relacjonistycznych i substancjalistycznych uzyskało swój wyraz w polemice *O niedopuszczalnym utożsamieniu filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby*. Trzeba też było osobno rozważyć *Zagadnienie osoby jako wspólnoty*. Poszerzeniem tego ujęcia stał się rozdział pt. *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*.

Aktualny stał się tytuł: *Chrześcijańska wartość osoby ludzkiej*. Z czasem powstał rozdział rozważający *Filozofię człowieka wobec teologii*, a także rozdział odróżniający odmiany relacji i *Filozoficzne koncepcje wspólnoty osób* oraz rozdział na temat *Hermeneutyki osoby i czynu*.

We wszystkich tych pracach, referujących modne stanowiska konfrontowane z ujęciami klasycznymi, jawiła się potrzeba pełniejszego przedstawienia klasycznej koncepcji osoby ludzkiej, jako samodzielnego bytu, jako pełnej substancji.

Podjęte w tym rozdziale zadanie polega właśnie na formułowaniu klasycznej koncepcji osoby. Inaczej mówiąc, celem tych analiz jest już nie tyle referowanie i przybliżanie innych teorii, a jednocześnie wysiłek ich zrozumienia i polemika ze stanowiącymi je tezami, ile raczej poszukiwanie w klasycznej, substancjalistycznej metafizyce wyjaśnienia tego bytu, którym jest osoba ludzka.

Podejmując zadanie metafizycznego wyjaśnienia osoby ludzkiej filozof staje wobec dwu problemów:

a) Kim jest osoba ludzka, jaka jest jej ontyczna struktura, co stanowi ją jako osobę?

b) Wykrycie tej metafizycznej struktury osoby, określenie ontycznej racji konstytuującej osobę jako osobę, jest możliwe w określonej metafizyce bytu. Osoba bowiem jest bytem, jakąś jego odmianą. Metafizyka bytu stanowi więc sposób patrzenia na osobę ludzką, wyznacza pytania, jest swoistym kryterium odpowiedzi. Dostarcza także języka, w którym można wyrazić odczytaną w rzeczywistości metafizyczną budowę osoby ludzkiej. Powstaje więc problem: którą z substancjalistycznych metafizyk wybrać jako sposób stawiania pytań o osobę ludzką i w jakim języku wyrazić uzyskiwane odpowiedzi?

Cel więc tego rozdziału, którym jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania ujmujące problem: co konstytuuje osobę ludzką jako osobę, jako odrębny i samodzielny byt przygodny, jest realizowany w wysiłku zrozumienia specyficzności osoby ludzkiej jako bytu. Stawia to całą problematykę osoby w porządku metafizyki substancjalistycznej. Wyrażanie odpowiedzi uzyskanych przy pomocy tej substancjalistycznej metafizyki w jej wersji egzystencjalnej, wypracowanej przez

Tomasza z Akwinu, jest właśnie wybranym i przyjętym tu jako zadanie substancjalistycznym opisem osoby ludzkiej.

2. Cechy opisu substancjalistycznego

Kontynuując i w innej wersji częściowo powtarzając dla potrzeb tego studium modyfikowane ujęcia z rozdziału Problem teorii osoby¹⁴¹, należy najpierw zwrócić uwagę na dwie tradycje analizy filozoficznej. Jest to platonizm i arystotelizm.

W nurcie platońskim, aby opisać dany byt, charakteryzuje się jego uwarunkowania. Platon przecież, aby omówić odblask, odwoływał się do jej idei i te idee wyjaśniał. Stosując ten opis filozofowie także dzisiaj tłumaczący dany byt mówią o zespole wpływających na ten byt czynników. Taką analizę wyraźnie prezentuje na przykład Rahner, Eliade, Jaspers, Buber. Opis relacjonistyczny w zakresie teorii osoby ludzkiej powtarzając ten platoński model akcentuje przypadłość relacji, jako stanowiącej i tłumaczącej ontyczną specyfikę osoby ludzkiej. W tym opisie ontyczna zawartość osoby nie stanowi jej odrębnego, samego w sobie terenu. Osobę konstytuuje związek z innym bytem. Ten związek, który według Arystotelesa jest przypadłością, uzyskuje pozycję czegoś istotowego. Gubiąc różnicę między istotą i przypadłością, między tym, co konieczne i niekonieczne, relacjoniści idą w kierunku zagubienia różnic między bytami, choćby między człowiekiem i rośliną. To zagubienie różnic wprowadza rozwiązania monistyczne lub dualistyczne, które według arystotelików są mniej spójne niż ujęcie pluralistyczne.

W nurcie arystotelesowskim, aby opisać dany byt, wykrywa się i charakteryzuje stanowiącą ten byt zawartość ontyczną. Tę odrębną całość bytową nazywa się substancją. Porządkując odczytany w niej stanowiący ją zespół czynników ontycznych poszukuje się tego, co konieczne, aby być danym bytem, i tego, co wtórne, niekonieczne, uzupełniające substancję i w niej zapodmiotowane. To, co konieczne, stanowi ontyczną strukturę bytu, uzasadniającą specyficzne dla tego bytu działania. Są to działania ograniczone, różne od działań innych bytów, co wskazuje na to, że ta

¹⁴¹ Por. także artykuł: M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, t. 2, ss. 121-144.

wielość i odrębność bytów musi wynikać także z ontycznej zawartości bytu. Okazuje się, że byty te, ponieważ są niepełne i ograniczone, domagają się uzasadnienia swej odrębności w zespole przyczyn zewnętrznych.

Tomasz z Akwinu posługując się takim opisem bytu zauważył, że wśród opisanych przez Arystotelesa czynników ontycznych, stanowiących zawartość tego oto bytu, nie uwzględniono istnienia, które przecież ten byt zapoczątkowuje jako pierwszy w nim akt, czyli podstawowe zrealizowanie, odróżniające od niebytu. Wskazywał na to także Awicenna, lecz ujął zagadnienie w płaszczyźnie raczej logiki, widząc w istnieniu uzupełniający istotę czynnik, który tę istotę tylko aktualizuje, a nie zapoczątkowuje, co podkreślał Tomasz. Oczywiście, rzeczywistość zawsze zawierała w stanowiących ją bytach także akty istnienia. Chodzi o to, że nie uwzględniono tego w samym opisie bytu, co powodowało niejasność i kierowało metafizyka do treści bytu. Tak realizowany opis wyznaczał metafizykę esencjalistyczną.

Egzystencjalna metafizyka Tomasza z Akwinu buduje się także z substancjalistycznych opisów bytu, lecz bytu jako czegoś samodzielnego, zawierającego w sobie stanowiącą go zawartość. Tę zawartość zapoczątkowuje akt istnienia, czego w swym opisie bytu nie uwzględnił Arystoteles.

Substancjalistyczny opis bytu polega więc na omawianiu tego bytu jako odrębnej, samodzielnej substancji, w której ustala się wszystkie czynniki, potrzebne do uzasadnienia jej odrębności i jej działań, jej niewystarczalności w dziedzinie usprawiedliwienia egzystencjalnej realności, co kieruje do poszukiwania przyczyn zewnętrznych. Analiza przyczyn nie służy jednak do opisania wewnętrznej zawartości ontycznej bytu, lecz tylko do wyjaśnienia przygodności, to znaczy nieabsolutności i pochodzenia w istnieniu od samoistnego bytu pierwszego.

3. Język substancjalistycznego opisu

Niełatwo zdystansować przemyślenia, które od wieków historia filozofii gromadzi w zakresie tematu osoby. Śledząc te przemyślenia, utrwalone w precyzowanej wciąż terminologii i w koncepcjach lub teoriach opisujących byt, którym jest osoba, znajdujemy niekonsekwencje, a więc brak precyzji w zakresie zarówno terminów jak i teorii. Aby te niedoprecyzowania usunąć, trzeba właśnie zdystansować, poprawić

dotychczasowe ujęcia, co wcale nie jest łatwe. Nie można bowiem wyjść poza język filozoficzny i poza oznaczony tym językiem zespół dotychczasowych przemyśleń, czyli poza erudycję, w której problem osoby można w ogóle rozważać. Uważamy bowiem, że problemu osoby nie można postawić poza filozofią i to poza określoną filozofią. Musi to być dana metafizyka, a stąd musi to być także język tej metafizyki.

Pamiętamy, że Tomasz z Akwinu swoje ujęcie osoby formułuje przy pomocy erudycji, czerpanej z komentarza Porfiriusza do *Organonu* Arystotelesa i z neoplatonizujących rozróżnień Boecjusza. Posługuje się w związku z tym językiem, który opisywał te zespoły problemów.

Jesteśmy dziś w lepszej sytuacji. Możemy bowiem problem osoby umieścić wprost w erudycji, którą jest egzystencjalna metafizyka Tomasza z Akwinu. Nie możemy jednak uciec od języka, którym Tomasz wyraża swoje przemyślenia z zakresu metafizyki. Nie możemy uciec dlatego, że substancjalistyczne analizy zostały utrwalone w języku tradycji, którą wyznacza Arystoteles, Boecjusz, Awicenna, Tomasz. Każda, choćby językowa ucieczka od tej tradycji, jest przejściem na pozycje platońskie, co komplikuje problem osoby i utrudnia jego rozwiązanie. Widzimy to wyraźnie na przykładzie ujęć Rahnera, Bubera czy grupy egzystencjalistów. Pozostaje droga precyzowania, a więc poprawiania i tym samym dystansowania ujęć języka Tomasza z Akwinu.

Aby pozostać w obrębie realistycznej metafizyki pluralizmu bytów, aby więc zgodnie z tendencją substancjalistyczną wewnątrz danego bytu szukać stanowiących go czynników ontycznych i przy tym uwzględnić egzystencjalną wersję opisu, trzeba rozpocząć analizę posługując się następującymi terminami filozoficznymi: substancja jednostkowa, przypadłość, natura, byt, akt, możliwość, istnienie, istota, forma, rozumność, dusza. Te właśnie terminy ostały się w trwających przez wieki dyskusjach na temat osoby. Ustalmy ich aktualne znaczenia i desygnaty.

1) Substancja jednostkowa jest samodzielnym w istnieniu bytem przygodnym. Nie bytuje w czymś innym i stanowi ją jej właściwy zespół tworzywa ontycznego.

Tworzywem tym jest urealniona przez akt istnienia i przez niego aktualizowana treść, stanowiąca istotę, która z kolei ogranicza swój akt istnienia. Ograniczenie to jest typowe dla danej substancji i czyni ją czymś podobnym do innych substancji tego

samego rodzaju. Ta treść ograniczająca akt istnienia danej substancji, jako typowa, stanowi formę, a jako różniąca tę treść od innych - stanowi możliwość jednostkującą. Treść substancji jest więc zarówno formą, którą ogranicza aktualizowana przez tę formę jednostkująca możliwość, jak i tą jednostkującą możliwością.

Substancja jednostkowa jest tym samodzielnym w istnieniu bytem przygodnym, który w swej istocie zawiera czynnik wnoszący w substancję przez formę uszczegółowienie (możliwość jednostkująca), odróżniające daną substancję od innych, podobnych bytów.

Substancję jednostkową, będącą tym oto konkretnym bytem, często nazywa się substancją pierwszą. Substancją drugą jest pojęcie substancji pierwszej, samo jej intelektualne ujęcie, znaczenie terminu „substancja jednostkowa”. Dodajmy, że Arystoteles i później głównie empiryści angielscy (Locke, Hume, Berkeley) przez substancję rozumieli to, co dzisiaj nazywamy istotą, same więc konieczne w bycie treściowe czynniki strukturalne. Descartes upowszechnił określenie substancji, jako rzeczy, która nie potrzebuje innej rzeczy do swego istnienia i poznawania. Tomasz nazywał substancję rzeczą, której przysługuje istnienie nie w czymś, lecz w sobie.

Dzisiaj przez substancję jednostkową rozumiemy cały samodzielną w istnieniu byt szczegółowy łącznie z niekoniecznymi w nim przypadłościowymi uzupełnieniami.

2) Przypadłość jest niesamodzielnym w istnieniu bytem przygodnym. Zawsze jest zapodmiotowana w możliwości substancji jednostkowej. Stanowi ją stworzone przez Boga istnienie i przez to istnienie aktualizowana istota, ograniczająca właściwy sobie akt istnienia. Nie bytując nigdy poza substancją jest więc takim bytem, który - mając strukturę ontyczną właściwą realnemu bytowi - jest aktualizowany przez substancję. Znaczy to, że akt istnienia danej substancji aktualizuje w tej substancji stworzony przez Boga przypadłościowy akt istnienia, zależny więc w swym aktualnym bytowaniu od istnienia substancji i całkowicie jej podległy. Inaczej mówiąc, przypadłość jest wtedy bytem, gdy istnieje w samodzielnej substancji jednostkowej.

3) Natura jest istotą istniejącej substancji jednostkowej, a nawet przypadłości, istotą spełniającą właściwe danemu bytowi działania. Inaczej możemy powiedzieć, że treść ontyczną danego bytu, danej substancji jednostkowej lub danej przypadłości,

rozważaną samą w sobie nazywamy istotą, natomiast rozważaną jako podłoże działania nazywamy naturą.

Zauważmy, że przez naturę filozofowie jońscy rozumieli całą rzeczywistość. Z czasem terminem „natura” oznaczano tylko przyrodę. Arystoteles negując wspólne tworzywo bytów i świat, jako ontyczną całość, nazywał naturą właśnie istotę konkretnej substancji pierwszej, działającej jako odrębny, siebie tylko stanowiący byt. Boecjusz łącząc ujęcia arystotelesowskie i neoplatońskie przez naturę rozumiał nie tyle pojęcie, ile model substancji, wyrażony w definicji. Aktualnie ustaliło się rozumienie natury jako istoty wyznaczającej działania danego bytu.

4) Bytem jest to, co istnieje. Rozumiemy więc przez byt każdą egzystencjalną realność, występującą pluralistycznie, każdą ontycznie odrębną i realnie istniejącą całość danego tworzywa. Inaczej mówiąc, pojmujemy byt dystrybucywnie unikając ujęcia kolektywnego, to znaczy nazywania bytem całej rzeczywistości, jako całości. Rzeczywistość bowiem w ujęciu pluralistycznym nie jest spójną całością. Jest zespołem ontycznie odrębnych struktur, właśnie danych bytów. Arystoteles przez byt rozumiał to, co jest określoną treścią. Dla Awicenny, a przedtem Augustyna, bytem było to, co niezmiennie trwa. Neoplatonicy nazywali bytem jedną z pierwszych hipostaz wyemanowanych z jedni. Dla Platona bytem było to, co stanowi jakąkolwiek całość. Wydaje się, że czynnikiem wyodrębniającym coś rzeczywistego jest jednak istnienie. Tomiści więc nazywają bytem to, co realnie istnieje.

5) Akt jest w danym bycie tym, co faktyczne. Może być czynnikiem ontycznym zapoczątkowującym dany byt (akt istnienia) i może być faktyczną, zaktualizowaną w tym bycie jego specyficzną treścią (forma). Możemy inaczej powiedzieć, że w danym bycie aktem jest to, co już zrealizowane.

6) Możliwość jest aktualizowanym przez dany akt zespołem ograniczających go treści. (Akt i możliwość w bycie stworzonym nigdy nie występują osobno. Byt bowiem jest zawsze aktem, który powoduje w sobie ograniczającą go możliwość, współstanowiącą ten byt razem z aktem.)

7) Istnienie jest urealnionym przez pierwszą przyczynę sprawczą aktem, zapoczątkowującym dany byt przygodny. W tym bycie występuje zawsze z aktualizowaną przez siebie istotą, która z tym aktem współstanowi dany byt. (Istnienie,

jako akt i tylko jako ten akt, może być całym bytem w jednym wypadku pierwszego, samoistnego aktu istnienia stanowiącego pierwszą przyczynę sprawczą, której realności domagają się przygodne, a więc niesamoistne akty istnienia, zapoczątkowujące określone byty.)

8) Istota jest proporcjonalną do aktu istnienia, właściwą mu i aktualizowaną przez ten akt możliwością, wyznaczającą treściową specyfikę danego bytu, ukonstytuowanego z tej istoty i z ograniczonego przez nią istnienia.

9) Forma jest w obrębie istoty zespołem aktualnych treści koniecznych, właściwych tylko temu określönemu bytowi. Jest aktem z poziomu tych treści, czymś już więc przez istnienie spowodowanym w obrębie istoty.

10) Rozumność jest w określonej formie, a więc w tej oto istocie duszy ludzkiej lub w istocie anioła, zaktualizowaną przez tę formę możliwością duchową, która tę formę ogranicza i zarazem otwiera na przyjęcie treści poznawczych, nie pozwalając w ten sposób być formie aktem pełnym i zamkniętym. Jest więc możliwością jednostkującą formę i zapewnia całej istocie duszy jej możliwościowy charakter, co pozwala jej stanowić możliwość, ograniczającą akt istnienia.

11) Dusza, najkrócej mówiąc, jest dla Tomasza z Akwinu substancjalną formą ciała ludzkiego. Jako forma stanowi akt w obrębie istoty człowieka. Zaktualizowana przez akt istnienia, urealnijający człowieka jako substancję jednostkową, sama także stanowi substancję zupełną co do istnienia. Sama w sobie nie jest jednak substancją gatunkowo zupełną. Charakteryzuje ją bowiem, jako formę ciała, stałe w niej skierowanie do określönego ciała tego oto człowieka.

4. Odróżnienie człowieka i osoby

Z przemyśleń Boecjusza i Tomasza z Akwinu wynika, że każdy człowiek jest osobą, lecz nie każda osoba jest człowiekiem. Anioł bowiem i Bóg są osobami, nie są natomiast ludźmi.

Człowieka więc jako człowieka, to znaczy człowieka w tym aspekcie, że jest człowiekiem, wyróżnia, a tym samym konstytuuje, posiadanie na jednym obszarze ontycznym zarówno ciała jak i rozumnej duszy.

Przez ciało rozumiemy wewnątrz jednostkowej substancji zarówno tę oto materię, która jest możliwością ograniczającą tę oto formę, jak i zespół przypadłości, wywołanych w substancji przez ograniczoną, nieabsolutną formę, zdolną - dzięki ograniczeniu przez możliwość - zaktualizować w substancji przypadłościowe uzupełnienia. Ciałem więc jest ta suma czynników ontycznych, którą stanowi rozciągłość, warunkująca kształt, wymiary, przestrzenność, jakość, oraz ich bezpośredni podmiot, którym jest materia, będąca możliwością, zaktualizowaną przez formę w obrębie jej ontycznego obszaru.

Dusza rozumna jest wewnątrz danej substancji jednostkowej jej formą, czyli zespołem specyficznych treści, wyróżniających tylko tę oto jednostkę, treści koniecznych, warunkujących odrębność ontyczną danej, niepowtarzalnej jednostki. Te treści dlatego są specyficzne, że są ograniczone przez materię na miarę tylko tego oto bytu, tą specyfiką różniące się od innych podobnych jednostek. Wśród tych aktualnych treści, stanowiących formę, w wypadku człowieka dominuje rozumność.

Metafizyk widzi tu problem, który polega na „usytuowaniu” rozumności, a mianowicie, czy jest ona samą formą, czy czymś w formie. Pojawia się po prostu w tym wypadku zagadnienie ontycznej struktury duszy. Zagadnienie to podejmiemy w dalszych częściach tego rozdziału. Tu wystarczy stwierdzenie, że człowiek ujawniając działania strukturalnie różne od materii i stanowiąc ich podmiot jest także duszą rozumną¹⁴².

Ta całość, ukonstytuowana z ciała i rozumnej duszy, jest realnym człowiekiem tylko wtedy, gdy w jej obrębie znajduje się zapoczątkowujący ją akt istnienia. Akt istnienia jest bowiem czynnikiem ontycznym, przeciwstawiającym niebytowi tę przez siebie urealnioną całość, stanowiącą w tym wypadku kompozycję z aktu istnienia i istoty, wyznaczonej - według Tomasza - przez rozumną formę oraz ograniczającą tę formę możliwość materialną.

Idąc w tej analizie od czynników treściowych ku istnieniu, nie sugerujemy kolejności stawania się czynników ontycznych. Chcemy tylko powtórzyć drogę

¹⁴² Tomistyczną teorię duchowości duszy, omawianej od strony teorii dwu w człowieku duchowych intelektów por. w książce: M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, passim.

poznawczą, która zaczyna się od stwierdzenia widzialnych przypadłości, takich jak kształt, wymiary, barwa człowieka, by dochodzić do ujęcia wewnętrznej struktury całej substancji, posiadającej i uzasadniającej takie oto przypadłości.

Daną substancję jednostkową, ukonstytuowaną z ciała i rozumnej duszy, ze względu na tę kompozycję ontyczną - powtórzmy - nazywamy człowiekiem. Inaczej mówiąc, nie można być człowiekiem nie stanowiąc „wspólnoty” ciała i rozumnej duszy. Bycie człowiekiem zasadza się wręcz na substancjalnym skomponowaniu się tych dwu czynników ontycznych.

Człowiek jest oczywiście osobą. Możemy jednak zapytać, czy bycie osobą zależy od posiadania np. ciała? Czy jestem osobą dlatego, że właśnie posiadam ciało, czy też raczej dlatego, że jestem rozumny?

Posiadanie ciała nie rozstrzyga o stanowieniu osoby. Gdyby ciało sprawiało, że dany byt jest osobą, to ontyczny status osoby musielibyśmy przyznać także zwierzętom, a nawet roślinom. Status osoby zależy więc już bardziej od tego, że dany byt ujawnia formę rozumną. Czy można wobec tego przyjąć, że dany byt nazywamy osobą ze względu na jego rozumną duszę? Czy może tylko dusza rozumna, jako forma substancjalna tej oto substancji jednostkowej, jest osobą?

Stwierdźmy przede wszystkim, że poszukując czynnika ontycznego, decydującego o tym, że dany byt jest osobą, musimy odróżnić człowieka i osobę. Znaczy to, że w czym innym upatrujemy rację bycia osobą i w czym innym rację bycia człowiekiem. Nie jest to oczywiście tylko kwestia językowa. Jest to poziom występowania w samym bycie tego, co go stanowi w badanym przez nas aspekcie. Aspektem tych analiz bytu jest czynnik konstytuujący osobę.

Ze względu na co innego człowiek jest człowiekiem i ze względu na inny czynnik ontyczny jest osobą. Możemy wobec tego w opisie substancji jednostkowej odróżnić człowieka i osobę. Inny więc zespół zagadnień służy do określenia człowieka jako człowieka i innym zespołem zagadnień posługujemy się opisując osobę jako osobę.

5. Czy dusza jest osobą?

Tomasz z Akwinu w *De potentia*¹⁴³ wyraźnie stwierdza, że sama dusza poza jednostkującym ją połączeniem z ciałem nie może być osobą. Zagadnienie jednak uznania duszy za osobę i perspektywa takich rozwiązań są bardzo kuszące.

Zauważmy najpierw, że teorię metafizycznej struktury osoby badamy już od roku 1969 w zespole stanowiącym naukowe seminarium historii filozofii średniowiecznej w Akademii Teologii Katolickiej. Badania te wywołał analizowany na seminarium tekst Boecjusza *De persona et duabus naturis*. Aby zrozumieć zagadnienie, przeanalizowano cały szereg klasycznych i funkcjonujących dziś w myśleniu filozoficznym aktualnych koncepcji osoby. Śladem tych wysiłków jest tom przygotowanych prac pt. *Koncepcje człowieka*. Kontynuowane analizy zmuszały do polemik, do uświadomienia sobie trudności. Dyskusja trwa, ponieważ precyzyjne sformułowanie teorii osoby nie jest łatwe. Nie jest bowiem łatwe zdystansowanie głębokich już na ten temat przemyśleń, rozróżnień i narastającej przez wieki erudycji.

Gdybyśmy za osobę w sensie ścisłym uznali duszę rozumną, a człowieka za osobę w sensie szerszym, zagadnienie stałoby się jasne i proste. W naszych dyskusjach seminaryjnych nad problemem osoby ta teza ma wielu zwolenników. Ich argumentacja, zmierzająca do uznania stanowiska Tomasza i wygrania własnych ujęć, jest następująca:¹⁴⁴

Dusza rozumna jest substancjalną formą ciała ludzkiego. Znaczy to, że dusza, stanowiąc w sobie specyficzną strukturę ontyczną, wyrażającą się w jej rozumności, jest ze swej natury czynnikiem ontycznym razem z ciałem współ-stanowiącym człowieka. Ponieważ ciało jest przez duszę, jako formę, wciąż aktualizowane i ponieważ stanowi możliwość ograniczającą formę, czyniąc ją zespołem treści będących tą oto duszą, całe jest przenikane formą, podobnie jak całe ciało przenika duszę. Nie wynika z tego utożsamienie duszy i ciała. Wynika tylko metafizyczna jedność człowieka,

¹⁴³ “Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona”. Tomasz z Akwinu, *De potentia*, 9, 2, ad 14.

¹⁴⁴ Głównym obrońcą tezy, że dusza rozumna stanowi osobę, jest w naszych dyskusjach naukowych Paweł Adamski. Referuję tu jego pogląd i argumentację.

stanowiącego zwartą, lecz ograniczoną strukturę ontyczną. Ograniczoną, to znaczy będącą tym oto bytem jednostkowym.

Dusza, będąc osobą i stanowiąc wobec ciała formę substancjalną, całego człowieka czyni osobą, skoro ciało nie bytując odrębnie poza aktualizującą je formą jest w duszę „wbudowane” jako możliwość.

Bycie człowiekiem zależy od posiadania ciała i duszy rozumnej. Bycie osobą nie zależy od posiadania ciała. Zależy więc od duszy.

Racja ontyczna osoby, zgodnie z substancjalistycznym pojmowaniem bytu, nie może znaleźć się poza osobą. Nie jest wbudowana w człowieka jako człowieka. Jest więc wbudowana w duszę. Z tego względu w sensie ścisłym osobą jest dusza rozumna. Inaczej mówiąc, warunkiem i nosicielem racji konstytuującej osobę jest byt duchowy, czyli byt w swoim istnieniu niezależny od obecności materii jako jednostkującej substancję możliwości.

Takie ujęcie nie wyklucza teorii, według której osobą jest także anioł i Bóg. Nie wyklucza też stanowiska, że osobą jest człowiek. Akcentuje tylko to, zgodnie zresztą z tomistycznym pojmowaniem bytu, że całą treść istotną dla danego bytu wnosi w określoną substancję jej forma substancjalna. Dlatego bowiem, że dusza jest osobą, także człowiek jest osobą. Gdyby dusza, jako forma ciała, nie zawierała w sobie tej specyfikującej ją racji, człowiek będący kompozycją ciała i duszy nie mógłby być osobą.

Teza, że forma rozumna wnosi w możliwościowe ciało całą gatunkującą treść człowieka, jest podstawą przekonania, iż można uznać duszę za osobę w sensie ścisłym, człowieka za osobę w sensie szerszym.

6. Miejsce rozumności w ontycznej strukturze duszy

Poddajmy analizie dwa ciekawe i trudne, lecz wiążące się z sobą zagadnienia:

1) Jest, oczywiście, konieczna obecność w danym bycie racji stanowiącej jego specyfikę, jego więc ontyczną odrębność. Zakładając, że dusza ludzka jest osobą dzięki obecności w niej rozumności, która stanowi rację bycia osobą, możemy zapytać, czy rozumność jest „wbudowana” tylko w duszę, czy poprzez duszę także w cały byt będący człowiekiem?

2) Jeżeli okazałoby się, że rozumność jest specyfiką wyłącznie bytu duchowego, to możemy z kolei pytać o sposób jej obecności w duszy lub o ontyczne miejsce rozumności w bycie duchowym.

Ad 1) Jesteśmy rozumni nie dlatego, że posiadamy właściwe człowiekowi kształty, wymiary, barwę. Jesteśmy rozumni nie dzięki obecnym w człowieku przypadłościom i nie dzięki materii umożliwiającej posiadanie mierzalnych przypadłości. Jesteśmy wobec tego rozumni dzięki obecności w nas formy substancjalnej, będącej duszą rozumną. Skutkiem tej obecności oraz stanowienia przez duszę i ciało substancjalnej jedności staje się rozumny cały człowiek. Cały człowiek myśli, lecz powodem tego myślenia nie jest ciało. Tym powodem jest dusza. Rozumność więc należy do zespołu treści konstytuujących duszę jako substancjalną formę ciała. Na skutek jej obecności w formie jest rozumny cały człowiek. Przyczyną rozumności, powtórzmy, nie jest więc ciało. Jest nią dusza. Jest przyczyną rozumności całego człowieka i nosicielem tej rozumności.

Ad 2) Tomasz z Akwinu nazywał człowieka substancją jednostkową, a więc całością samodzielną, bytującą w sobie, ukonstytuowaną z jednej formy substancjalnej i jednostkującej ją materii.

Dusza ludzka, czyli forma substancjalna ciała, ujawniając rozumność, to znaczy działania, których skutki są strukturami niemierzalnymi, odwrotnymi do struktury tego, co materialne, jest wobec tego duchowa. Znaczy to, że istnieje niezależnie od jednostkującej ją materii. Istniejąc niezależnie, a więc w sobie, jest także substancją. Według Tomasza dusza co do gatunku jest sama w sobie substancją niezupełną, co do istnienia jest pełną substancją, zupełną.

Duszą rozumną, jako substancję zupełną co do istnienia, stanowi kompozycja z aktu istnienia i z istoty, którą jest forma substancjalna, zawierająca w sobie skierowanie do ciała, nawet wtedy, gdy ciało jest już przez śmierć nieobecne w substancji, będącej człowiekiem. Znaczy to, że jednostkowość duszy zależy w dalszym ciągu od jej pozycji ontycznej jako formy ciała, czyli od jej nieustannego nastawienia na ciało. Dzięki temu dusza nie jest czystą formą, a jej przygodność jest wynikiem, połączenia formy z aktem istnienia, który duszę jako formę zapoczątkowuje w porządku egzystencjalnym. Tomasz

w związku z tym stwierdza, jak wiemy, że ostatecznym czynnikiem ontycznym, czyniącym dany byt osobą, jest istnienie, urealnijające rozumną formę substancjalną.

W związku z takim stanowiskiem Tomasza z Akwinu powstają nowe, trudne pytania:

a) Czy rozumność czy przygodny akt istnienia jest racją konstytuującą osobę?

b) Jeżeli przygodny akt istnienia wyznacza w bycie jego status osoby, to możemy zapytać, czy każdy przygodny akt istnienia, czy tylko tak zwany akt istnienia bytu osobowego, to znaczy akt istnienia zapoczątkowujący formę rozumną?

c) Racja, sprawiająca osobę, a więc rozumność, jest wobec tego umiejscowiona w formie, którą urealnia akt istnienia. Czy wobec tego forma substancjalna jest zespołem treści, bytującym niezależnie od aktu istnienia? Takiej przecież ewentualności Tomasz nie mógł założyć w swej egzystencjalnej metafizyce, poddającej aktowi istnienia każdy realny byt. Możemy rozumieć jego myśl jedynie w tym sensie, że dane są nam poznawczo już istniejące byty, w których - na podstawie ich działań - wykrywamy stanowiące je czynniki ontyczne, uzasadniające przygodność a więc nieabsolutność danego bytu. Zgadzając się z tym punktem widzenia możemy dalej pytać, dzięki czemu forma danej substancji, danego bytu istniejącego w sobie, to znaczy istniejącego samodzielnie, różni się od aktu istnienia? Inaczej mówiąc, możemy zapytać, czy „miejscem” rozumności jest w duszy jej istnienie czy jej istota?

A. Akt istnienia duszy

Nawiązując do ujęć Gilsona w rozumieniu myśli Tomasza z Akwinu musimy powiedzieć, że stworzony przez Boga akt istnienia, zapoczątkowujący tego oto człowieka, zaktualizował w sobie tę oto istotę, którą stanowi forma rozumna, z kolei aktualizująca w sobie jednostkującą ją materię. Materia wobec formy rozumnej jest racją ograniczenia, jest powodem, dla którego ta oto forma stanowi jednostkową formę, wyznaczającą tego oto niepowtarzalnego człowieka. Forma rozumna i zaktualizowana przez nią jednostkującą ją materia stanowią istotę, która jest racją ograniczenia tego oto aktu istnienia, będącego czynnikiem egzystencjalnie zapoczątkowującym danego człowieka.

Precyzując ujęcie Gilsona można powiedzieć, że zarówno materia jak i istota, stanowiąc możność wobec aktualizujących je aktów, nie są czymś bytowo samodzielnym. Nie stanowią czegoś realnego bez aktualizujących je aktów. Z tego względu materia, będąc w człowieku wywołanym przez formę podmiotem przypadłości, razem z materią współstanowiącymi ciało ludzkie, jest czymś przez formę właśnie organizowanym, co trafnie i mocno podkreśla M. A. Krąpiec¹⁴⁵.

Zauważmy, że ciało ludzkie jest możnością wobec formy rozumnej, urealnionej przez akt istnienia. Ciało więc nie jest nosicielem tej formy ani jej podłożem. To właśnie forma jest nosicielem ciała. Jest racją jego aktualności.

Podobnie forma rozumna, razem z ciałem stanowiąc istotę, jest możnością wobec aktu istnienia. Tomasz powie, że forma rozumna, „commensurata ad hoc corpus”, współstanowi razem z istnieniem duszę ludzką. Jest więc możnością wobec aktu istnienia.

Dodajmy, że z tego względu forma nie zatrzymuje w sobie aktu istnienia, nie jest jego pierwszorzędym nosicielem, jak to akcentuje M. A. Krąpiec¹⁴⁶. Właśnie odwrotnie, to akt istnienia jest nosicielem aktualizowanej w sobie formy rozumnej. Bez aktu istnienia forma ciała ludzkiego nie jest czymś realnym, nie stanowi oparcia dla istnienia. Aktualizuje ją akt istnienia i nosi w sobie jako rację swego ograniczenia.

Stawiając ten akcent w analizie związku między aktem istnienia i formą rozumną uwalniamy ujęcie Tomasza, Gilsona i Krąpca od metafizyki Awicenny, który materię i ciało z formą cielesną uważał za podłoże, mogące przyjąć formę substancjalną, udzielaną przez zhipostazowany intelekt czynny. Ta kompozycja ontyczna mogła być z kolei nosicielem istnienia, jako przypadłościowego czynnika, dającego aktualność już wcześniej realnie bytującej istocie.

Akt istnienia jest według Tomasza nie przypadłością, lecz właśnie aktem, zapoczątkowującym dany byt. W wypadku człowieka jest aktem zapoczątkowującym

¹⁴⁵ „Jeżeli więc dusza jest formą ciała... znaczy to, że ona... organizuje nieustannie materię do bycia materią ludzką”. M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 132.

¹⁴⁶ „... istnienie (stwierdzone w sądzie: »ja jestem«) przysługuje bezpośrednio duszy, która zarazem jest formą ciała... a ciału tylko i wyłącznie poprzez duszę...” M. A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, ss. 132-133.

przede wszystkim duszę rozumną. Razem z aktualizowaną przez siebie formą rozumną akt istnienia właśnie współstanowi realną duszę ludzką. Aktualizując duszę jako właściwą sobie możliwość, akt istnienia - przenikany tą możliwością i ograniczony przez nią w sensie współstanowienia z nią bytu przygodnego - wnosi w tę kompozycję ontyczną, a raczej powoduje w niej pojawienie się tego wszystkiego, co nazywamy duszą rozumną. Ta sytuacja ontyczna aktu istnienia wyjaśnia i uzasadnia pytanie o to, czy rozumność czy akt istnienia jest racją konstytuującą osobę.

Wiemy, że treściowe ukwalifikowania bytu stanowią istotę. Rozumność jest treścią, urealnioną w duszy przez akt istnienia. Jest więc związana z formą. Akt istnienia nie może być sam w sobie treściowy. Może być tylko czymś urealnającym treści. Racją ontyczną konstytuującą osobę jest więc ten w formie zespół treści, który nazywamy rozumnością. Całą formę razem z jej rozumnością akt istnienia tylko zapoczątkowuje w realnej rzeczywistości. Akt istnienia nie wnosi więc sobą w obręb formy jej rozumności. Aktualizując w sobie formę, jako możliwość, jej ontyczną zawartość tylko urealnia. Racją konstytuującą osobę jest wobec tego rozumność, urealniona przez istnienie w obrębie formy, stanowiącej razem z istnieniem realnie istniejącą duszę ludzką.

W traktacie *De potentia* Tomasz z Akwinu wyraźnie stwierdza, że osoba jest wewnątrz substancji czymś determinującym jej specjalny sposób istnienia¹⁴⁷.

Pomijając skomplikowane zagadnienie sposobu istnienia, które w metafizyce Tomasza jest równoznaczne z zagadnieniem aktu istnienia, możemy powiedzieć, że akt istnienia, zapoczątkowując realność duszy ludzkiej, jest swoistą przyczyną realności osoby i tym samym przyczyną aktualizującą poprzez formę tę rację, która osobę konstytuuje. Samą racją konstytuującą osobę jest wewnątrz duszy ludzkiej jej rozumność.

¹⁴⁷ „Specialem modum existendi determinans.” Tomasz z Akwinu, *De potentia*, 9, 2, ad 6.

B. Istota duszy

a. Czym nie jest istota duszy?

Z dotychczasowych rozważań wynika, że miejscem lub nośnikiem rozumności nie jest akt istnienia, lecz forma, stanowiąca razem z aktualizującym ją istnieniem duszę ludzką. Forma rozumna sprawia tylko, że aktualizujący ją akt istnienia jest aktem istnienia bytu osobowego.

Według Tomasza z Akwinu dusza jest ukonstytuowana z aktu istnienia i formy substancjalnej, charakteryzującej się skierowaniem do danego ciała.

Tomista, który musi unikać arystotelizujących lub awicenicizujących ujęć esencjalistycznych, zaniepokojony z kolei skrajnie egzystencjalnymi rozwiązaniami Suareza, staje na nowo wobec zagadnienia różnicy między istotą i istnieniem.

Według Tomasza bowiem wewnątrz duszy forma rozumna jest istotą, istnienie jest aktem. Forma właśnie, jako istota, sprawia, że akt istnienia urealnia byt osobowy. Akt istnienia więc, zapoczątkowujący bytowanie duszy w realnej rzeczywistości, jest określony i ograniczony przez formę rozumną, jak gdyby narzucającą mu status ontyczny danego bytu. Jeżeli według ujęć metafizyki egzystencjalnej żaden stan ontyczny nie wyprzedza istnienia, to budzi niepokój narzucające się tu pytanie, na jakiej zasadzie forma rozumna, aktualizowana przez akt istnienia, a więc przez niego dosłownie urealniana, wnosi swoją ontyczną zawartość, przed tym zaktualizowaniem przecież jeszcze nie istniejąca? Inaczej mówiąc, pojawia się pytanie, czy istota może bytować wcześniej niż istnienie?

Tomista musi odrzucić pogląd, że istota bytuje wcześniej niż istnienie, a więc niezależnie od aktu istnienia. Może przyjąć stanowisko, że istota współbytuje z aktem istnienia aktualizowana przez ten akt i wnosząca w niego możliwościowe ograniczenie. Taka formuła problemu jest tomistyczna.

Pytanie o to, dzięki czemu forma rozumna różni się w duszy od aktu istnienia, to znaczy, dlaczego istota może być czymś odrębnym bez aktu istnienia, ma źródło w dwu nieprecyzyjnych ujęciach: albo traktuje się istotę na sposób awiceniański jako strukturę kształtującą się w bycie niezależnie od aktu istnienia, lecz - aby to był tomizm - po urealnieniu jej przez istnienie; albo uznaje się istotę za coś pozytywnego, za coś na

sposób rzeczy, lub opisuje się ją jako coś, jako stan bytu, występujący obok aktu istnienia i współstanowiący z nim duszę ludzką.

Pytania tego nie można uchylić. Istota bowiem realnie różni się od aktu istnienia. Można jednak uniknąć tych dwu wymienionych niedokładności przyjmując dosłownie możliwościowy status istoty. Jako możliwość istota nie jest wtedy czymś pozytywnym, nie współstanowi z aktem istnienia danego bytu, nie jest strukturą kształtującą się samodzielnie pod aktem istnienia. Jest po prostu w akcie istnienia tym wszystkim, co powoduje jego ograniczoność, jego niepełność w relacji do sytuacji absolutnej. Nie jest czymś, jest „brakiem”, jest przeniknięciem aktu tymi specyficznymi „ubytkami”, które czynią dany akt istnienia razem z tymi „brakami” tym oto bytem przygodnym.

Ujęcie to pozornie przypomina stanowisko Suareza. Według Suareza Bóg stworzył już ograniczone, przygodne akty istnienia, które z racji tej niepełności są tymi oto bytami przygodnymi. Proponowane w tym studium ujęcie różni się od stanowiska Suareza podkreśleniem, że nie Bóg, lecz akt istnienia powoduje w sobie aktualizację swoich ograniczeń. Nie są one czymś, lecz jednak w tym akcie istnienia pozostają jako racja niepełności aktu. Ta niepełność jest tak charakterystyczna dla danego aktu istnienia i tak konieczna, że bez niej, bez tych „ubytków”, akt istnienia nie byłby początkiem danego bytu. Występująca w nim możliwość jest czymś ontycznie aktualnym, nigdy nie stanowiąc rzeczy, zespołu cech o pozytywnym statusie ontycznym.

Jeżeli traktujemy istotę jako coś pozytywnego, to tylko z powodu poznania i z powodu opisu. Poznajemy w bycie to, że swoistym ograniczeniem aktu istnienia jest zespół ujawniających się treści istotowych, bez których dany byt nie jest tym bytem. Wyrażamy te treści w pojęciach, które opisujemy i które służą do opisu bytu. Pojęcia te niepostrzeżenie zaczynamy traktować jako przedmioty analizy, które desygnują określone treści. I z kolei treści te traktujemy pozytywnie jako desygnat pojęcia istoty. Owszem, możemy używać pojęcia istoty. Nie oznacza ono jednak swoistej struktury współstanowiącej byt razem z aktem istnienia. Znaczy tę strukturę, lecz jej nie oznacza. Istota jest tylko w tym bycie, co stanowi specyficzne „okaleczenie” aktu istnienia.

b. Czym jest istota duszy?

Pojawia się wciąż niebezpieczna pokusa, aby traktować byt przygodny jako tylko akt istnienia, wprawdzie „okaleczony”, niepełny, ograniczony, lecz właśnie jako akt pozbawiony swej gatunkowej pełni. Tak właściwie jest w porządku poznawczym. W tym porządku istota jawi się jako zasada braku i suma „ubytków” w okaleczonym akcie istnienia. Jawi się więc jako zespół treściowy, który można osobno opisywać. W porządku jednak metafizycznym stanowiąc właśnie to, czego „brakuje” aktowi istnienia, jest wobec niego niepozytywną racją jego nieabsolutności. Nie można jej zatem opisywać niezależnie od aktu istnienia. Mówiąc o istocie duszy, trzeba wobec tego rozważać całą istniejącą duszę ludzką ukazując w niej to, co jest aktem istnienia, i to, co stanowi jego realne ograniczenie, jawiące się w poznaniu jako zespół treściowy, będący w duszy istotą, racją ontycznej odrębności bytu.

Uwalniając się od esencjalistycznych ujęć przez potraktowanie istoty jako możliwości, która nie jest w bycie czymś pozytywnym, najłatwiej byłoby opisywać duszę w sposób neoplatoński. Ukazałoby się wtedy narastające w akcie istnienia ograniczenia, zwiększanie się możliwości, co powodowałoby, że dany akt istnienia z daną sumą ograniczeń jest np. nie samym aktem istnienia, lecz już aniołem, z kolei duszą, człowiekiem, zwierzęciem, rośliną. Dusza jawiłaby się jako byt niższy od anioła i przewyższający zwierzęta, gdyż „suma” wyznaczającej ją możliwości stawiałaby ją na tej pozycji w hierarchicznej drabinie ilościowo nastających ograniczeń. Niełatwo było Plotynowi i Proklosowi, a nawet Awicennie, wyjaśniającemu metafizykę Arystotelesa, nie ulec tej jasnej, narzucającej się metodyce wykładu. Niełatwo też było Tomaszowi z Akwinu uwolnić się od wzorów i erudycji filozoficznej, które były stylem myślenia Awicenny, zapisem z *Księgi o przyczynach*, a nawet analizą Arystotelesa, który w wewnątrzbytowym przechodzeniu z możliwości do aktu, w zwiększaniu się więc ilości aktu w bycie na niekorzyść możliwości, widział różnicę między czystą formą, formą rozumną i duszami zwierząt, bardziej „zanurzonymi” w możliwości niż dusza ludzka.

Dziedzicząc te wszystkie tradycje i jednocześnie znając ich konsekwencje powinniśmy jednak dążyć do opisu, który byłby samym tomizmem egzystencjalnym, wyzwalającym się z erudycji i terminologii zarówno esencjalistycznej, jak i neoplatońskiej.

Rozpocznijmy od znanego stwierdzenia Tomasza z Akwinu, że dusza ludzka jest kompozycją aktu istnienia i formy rozumnej, zawierającej skierowanie do określonego ciała. Istotą duszy jest w tym wypadku rozumna forma substancjalna, „commensurata ad hoc corpus”.

Posługując się tym rozumieniem istoty, według którego jest ona możliwością wobec aktu istnienia, trzeba powiedzieć, że akt istnienia aktualizuje w sobie ograniczenia pozwalające całej duszy być czymś rozumnym i skierowanym do danego ciała ludzkiego.

Jeśli te ograniczenia uznamy za specyficzne dla bytu, którym jest dusza, to możemy uważać je za formę, która będzie stanowiła sposób pozostawania danym bytem. Sposób bycia danym bytem, a więc forma substancjalna jest w duszy rzeczywiście jej istotą. Do sposobu bycia duszą należy także rozumność i skierowanie do ciała. Po prostu forma jest taka, gdyż taki jest sposób bycia tym bytem, czyli duszą ludzką.

Tak ujmując zagadnienie Tomasz mógł traktować duszę jako formę rozumną. Ujęcie to nie domagało się określenia różnicy między samą formą i rozumnością.

Rozważając jednak sam proces poznania Tomasz doszedł do przekonania, że aby zagwarantować formie ontyczną niezmiennność, musi potraktować rozumność jako przypadłość formy. Ta przypadłość jest intelektem możliwościowym i intelektem czynnym, udostępniającym duszy wiedzę i mądrość. Dla studiujących to ujęcie powstało jednak metafizyczne pytanie, na jakiej zasadzie forma, będąc aktem w porządku istoty, jest w stanie przyjąć wiedzę i uzyskać mądrość, jeżeli wewnątrz tego aktu nie ma możliwości, warunkującej przecież posiadanie przez dany byt właściwych mu przypadłości. Z jednej więc strony dusza, będąca w swej istocie tylko formą nie zawierającą możliwości, nie może, jako akt, być podłożem przypadłości, z drugiej strony przypadłość nie jest w stanie spowodować istotowej zmiany formy, uczynić ją np. formą rozumną.

Pytania te i trudności, a także rozwiązania, już analizowane w *Istnieć i poznawać*¹⁴⁸, są w sumie następujące:

¹⁴⁸ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, ss. 157-239.

1) Istota duszy, stanowiąc samą formę, jest aktem. Jako akt, nawet z porządku istotowego, nie może utworzyć substancjalnie jednolitego bytu z aktem istnienia. Dwa akty mogą stanowić połączenie tylko paralelistyczne. Forma, aby była możliwością wobec aktu istnienia, musi zawierać w sobie możliwość, warunkującą powiązanie z aktem.

2) Forma, będąc aktem, nie może także być podmiotem przypadłości. Akt bowiem, jako zrealizowanie, nie domaga się uzupełnień. Istota duszy, stanowiąc tylko formę, nie może więc być podmiotem intelektów, którym Tomasz wyznaczył status przypadłości.

3) Intellect możliwościowy i intellect czynny, jako przypadłości, nie są w stanie wywołać rozumności w istocie duszy. Rozumność, wyrażająca się w intelektach, byłaby zawsze tylko przypadłością formy. W tej sytuacji forma nie byłaby rozumna istotowo. Miałaby tylko zewnętrzną cechę rozumności. Jeżeli w odniesieniu do człowieka nie możemy powiedzieć, że ciało jest w nim przypadłością i że istotę człowieka stanowi sama dusza - podczas gdy wiemy, że istota człowieka ukonstytuowana z duszy i z ciała, czyli z formy i materii, jako możliwości warunkującej posiadanie przypadłościowej rozciągłości - to podobnie w odniesieniu do samej duszy nie możemy uznać rozumności za przypadłość. W takim wypadku dusza w swej istocie nie byłaby bytem rozumnym.

Istota duszy, aby być bytem rozumnym, musi więc obok formy, jako aktu, posiadać ograniczającą ten akt duchową możliwość, którą jest intellect możliwościowy. Stanowiąc akt w postaci formy, lecz ograniczony istotowo możliwością, którą jest potencjalna rozumność, istota duszy może stać się możliwością wobec aktualizującego ją aktu istnienia. Stanowiąc strukturę z aktu i możliwości, to znaczy z formy i intelektu możliwościowego, istota duszy nie będąc samą formą może być podmiotem intelektu czynnego jako przypadłości, kontaktującej duszę z treścią poznania intelektualnego, wydobywaną z danych zmysłowych.

4) Tak pomyślana struktura duszy rozwiązuje trudności związane z zagadnieniem jednostkowania. Jeżeli jedynym czynnikiem jednostkowania duszy byłaby materia, współ-stanowiąca z duszą człowieka, to bez materii dusza musiałaby być czystą formą.

Po śmierci człowieka, a więc po utracie ciała, dusza stawałaby się czystą formą i, jako akt, nie mogłaby z aktem istnienia współstanowić spójnego bytu substancjalnego. Musiałaby ginąć, co właśnie jest losem dusz zwierząt i roślin. Będąc formą, która jest ograniczona potencjalną rozumnością, istota duszy może komponować się w byt z aktualizującym ją aktem istnienia. Ten akt, aktualizując ją jako swą istotową możliwość, powoduje jej dalsze trwanie w porządku realnych bytów.

Także podczas życia człowieka dusza, jednostkowiona wyłącznie przez materię, nie mogłaby być sama w sobie bytem substancjalnym, niezależnym w istnieniu i działaniu od ciała. Byłaby tylko „ens quo” człowieka. Byłaby tylko czynnikiem współstanowiącym człowieka. Nigdy nie byłaby substancją co do istnienia zupełną. Tę zupełność gwarantuje bowiem duszy tylko jej niezależna od ciała struktura z możliwości i aktu tak w jej istocie, jak i w porządku istnienia.

Należy więc powiedzieć, że duszę w jej istocie jednostkuje intelekt możliwościowy. Natomiast w duszę, ukonstytuowaną z formy i intelektu możliwościowego w obrębie istoty oraz urealnioną przez akt istnienia, ciało wnosi uszczegółowienie, współkomponujące z duszą tego oto człowieka.

5) Tak ujęte jednostkowanie wyjaśnia trwanie duszy także po śmierci człowieka. Dusza w swej istocie pozostaje jednostkowa, a więc jako forma ograniczona możliwością, i może stanowić właśnie możliwościowy czynnik, aktualizowany przez akt istnienia. Wynika z tego, że zasadą jednostkowania istoty duszy po jej oddzieleniu się od ciała nie może być tylko skierowanie do ciała. Takie skierowanie jest przypadłością i jako przypadłość nie ma mocy spowodowania w obrębie istoty jej możliwościowych ograniczeń. Zresztą przypadłość wobec istoty jest zawsze aktem. Akt nigdy nie ogranicza, lecz wzbogaca. Nigdy też nie może być możliwością i pełnić funkcji możliwościowych.

Zreferowane powyżej zagadnienia z „Istnieć i poznawać” pozwalają sformułować tezę, że miejscem rozumności nie jest przypadłość, zapodmiotowana w duszy, lecz sama jej istota, ukonstytuowana z formy jako aktu w treściowym porządku bytowania oraz z intelektu możliwościowego jako ograniczającej formę możliwości. Tak skomponowana istota duszy jest zaktualizowana przez przygodny akt istnienia. Znaczy to, że stworzony przez pierwszą przyczynę sprawczą akt istnienia zapoczątkowuje

substancjalny byt przez spowodowanie w sobie, czyli przez zaktualizowanie ograniczeń, które stanowią zespół treści, charakteryzujących dany byt w sposób konieczny i współwystępujących w duszy obok aktu istnienia, jako właściwa mu możliwość, będąca więc zarówno formą jak i potencjalizującym ją intelektem możliwościowym. W tak ujętej ontycznej strukturze duszy rozumność nie jest tym samym co dusza. Intelkt możliwościowy nie utożsamia się więc z formą. Jest on ontycznym czynnikiem możliwościowym, umożliwiającym duszy kontakt poznawczy z rzeczami poprzez przypadłościowy intelekt czynny, zapodmiotowany w tej możliwości, i jest czynnikiem istotowym, współkomponującym z formą rozumną istotę, jako zespół treściowy, zaktualizowany przez akt istnienia bytu osobowego.

Z racji tej rozumności, dusza, jako substancja zupełna co do istnienia, właściwie jest bytem osobowym. Stanowiąc osobę i będąc zarazem formą substancjalną ciała, całemu człowiekowi konstytuującemu się przez połączenie duszy z aktualizowanym przez nią ciałem, udziela wszystkiego, czym jest, a więc istnienia, rozumności i substancjalności zupełnej co do gatunku.

c. Dusza ukonstituowana z istnienia i istoty

Precyzując i poszerzając ujęcie z Istnieć i poznawać, a zarazem uwalniając je od akcentów esencjalistycznych, należy najpierw powiedzieć, że ani istota człowieka (dusza i aktualizowane przez nią ciało, jako zespół możliwości i za-podmiotowanych w niej przypadłości), ani istota duszy (forma i aktualizowana przez nią rozumność, będąca intelektem możliwościowym) nie są podstawą i warunkiem zrealizowania ich przez akt istnienia, ani także nie są wobec tego aktu jego ontycznym „partnerem”, współwystępującym w człowieku lub w duszy na zasadzie ontycznej z nim równości.

Właśnie odwrotnie, to akt istnienia, stworzony przez pierwszą przyczynę sprawczą, zapoczątkowuje byt aktualizując w sobie zespół ograniczeń, które w tej nowej całości ontycznej funkcjonują jako treści, będące możliwością, czyli faktycznym niedopełnieniem aktu, niezastąpionym i niepowtarzalnym, stanowiącym wyłączną, konieczną i niezmienną istotę tego bytu, „znak” specyficzności, nie obejmującej przecież pełni „braków” i z tego względu konstytuującej się w określoną formę przenikniętą właściwą jej możliwością.

Inaczej mówiąc, stworzony przez przyczynę sprawczą przygodny akt istnienia, wyzwalając w sobie zespół ograniczeń (istotę) nie aktualizuje ich wszystkich, lecz określoną sumę, to znaczy tę oto ilość niedopełnień (forma), która jest właśnie ograniczona (możliwość) na miarę wyznaczoną przez przyczynę celową.

Przyczyna sprawcza stwarza akt istnienia. Przyczyna celowa wyznacza status ontyczny konstytuującego się bytu w ten sposób, że określa zakres aktualizowanych przez akt istnienia jego ograniczeń, stających się czymś dla niego charakterystycznym, właśnie jego istotą, w której konieczna dla bycia tym bytem suma niedopełnień utrwała się (forma) podlegając racji niedopełnienia, będącej otwarciem (możliwość) formy na przypadłościowe uzupełnienia. Forma i właściwa jej możliwość, która może być niematerialna (intelekt możliwościowy dla duszy) lub materialna (ciało w człowieku), stanowią treściowe tworzywo danego bytu, jego wewnętrzne przyczyny. Przyczyna sprawcza i przyczyna celowa są wobec danego bytu przyczynami zewnętrznymi.

Wyjaśnijmy, że przyczyna celowa nie jest racją ograniczenia aktu istnienia. Nie znajduje się wewnątrz danego bytu. Same w bycie ograniczenia, aktualizowane przez akt istnienia, są w nim obecną możliwością, która jest racją niepełności aktu. Przyczyna celowa tylko wyznacza miarę tych ograniczeń, jest zasadą regulującą kierunek działalności aktu istnienia.

Podobnie przyczyna sprawcza nie wchodzi w ontyczną strukturę bytu. Jest tylko źródłem i wytłumaczeniem, a zarazem realnym powodem pojawienia się w bycie jego przygodnego, a więc ograniczonego przez istotę, aktu istnienia.

Rozumność, będąca w istocie duszy intelektem możliwościowym, ograniczającym formę i czyniącym ją tym oto zespołem treści koniecznych, zewnętrznie ubogaconych przypadłościową zdolnością nabywania wiedzy i mądrości, jest aktualizowana, jak każda możliwość, przez właściwy jej akt, w tym wypadku przez formę, którą - jako element istoty, a więc razem z intelektem możliwościowym, współstanowiącym z formą istotę - razem z całą istotą aktualizuje w sobie akt istnienia, stworzony przez przyczynę sprawczą i kierowany w tym aktualizowaniu przez przyczynę celową, „pilnującą” ontycznej odrębności konstytuującego się bytu.

Słusznie Tomasz z Akwinu wiąże powstanie osoby z aktem istnienia i słusznie widzi w nim rację konstytuowania się osoby. Owszem, akt istnienia aktualizując całą

istotę sprawia w sobie także formę rozumną. Jest wobec tego racją zewnętrzną rozumności, a tym samym osoby. Jednak racją podmiotową rozumności, racją noszącą rozumność, jej miejscem w ontycznej strukturze osoby jest możność ograniczająca formę, a więc intelekt możnościowy, współstanowiący z formą istotę duszy, aktualizowaną przez akt istnienia na miarę celu, którym jest osoba określana przez przyczynę celową całej substancji w taki sposób, że kieruje ona aktualizacją ograniczeń sprawianych w duszy przez akt istnienia.

Jeżeli akt istnienia aktualizuje swoją istotę jako sumę ograniczających go treści, to aktualizuje je jako jemu właściwe (forma) i niepełne (możność) na miarę tego oto bytu, którego status ontyczny swoim działaniem określa przyczyna celowa. Akt istnienia aktualizując więc formę i ograniczając ją możność intelektualną jest racją zewnętrzną rozumności. Można w związku z tym przyjąć, że w porządku bytu aktualnie istniejącego akt istnienia jest racją konstytuującą osobę i nawet nosicielem rozumności na mocy wywoływania w sobie, aktualizowania i objęcia egzystencjalną realnością całej istoty. Możliwość intelektualna, ograniczająca w tej istocie formę duszy, jest nosicielem rozumności w porządku istoty.

Dodajmy ponadto, coraz precyzyjniej wyrażając problem, że jeżeli nie forma jest nosicielem istnienia, lecz istnienie obejmuje ją jako swą istotową możność, ujednostkowaną intelektem możnościowym, to podobnie nie możność intelektualna, lecz forma, obejmująca tę możność, jest nosicielem rozumności. A ponieważ całą istotę jako możność aktualizuje i obejmuje sobą akt istnienia, on także jest ostatecznie ontycznym miejscem i nosicielem rozumności, jako racji konstytuującej osobę.

Z kolei powiedzmy, że jeżeli racją konstytuującą osobę jest rozumność, to dusza jest także osobą, ponieważ stanowi byt substancjalny, co do istnienia zupełny, niezależny w swym bytowaniu od obecności w niej możności materialnej, wnoszącej tylko uszczegółowienia, czyniące duszę - razem z uszczegółowiającym ją ciałem - tym oto człowiekiem. Człowiek jest osobą dzięki duszy, jako rozumnej formie, która aktualizując ciało wnosi w nie całą siebie czyniąc człowieka nie tylko bytem duchowo-materialnym, lecz także właśnie osobowym. Dusza jest osobą z tego względu, że akt istnienia aktualizując w sobie istotę o rozumnej formie zapoczątkował byt właśnie substancjalny, ukonstytuowany z istnienia i istoty, w której forma jest ograniczona

możnością intelektualną. Taki byt trwa także wtedy, gdy - współ-stanowiąc z ciałem danego człowieka - zostanie pozbawiony możliwości materialnej. Dusza więc po śmierci jest pełnym bytem co do istnienia i „okaleczonym człowiekiem”, pozbawionym ciała. Nie jest zatem pełnym człowiekiem, jest jednak pełną substancją, właśnie duszą i osobą.

Ontyczna struktura duszy uzasadnia, że jest ona osobą. Osobą jest także podobnie ukonstytuowany anioł i szatan. Osobą jest Bóg, będący samoistnym aktem istnienia.

7. Konstitutywne czynniki osoby

Zgadzamy się z Tomaszem, że dusza ludzka jest substancją zupełną co do gatunku tylko wtedy, gdy jest połączona z ciałem, gdy więc jako forma ciała stanowi z nim człowieka. Spełnia się wówczas to, co przypomniał J. Pieper w swej książce pt. *Tomasz z Akwinu*¹⁴⁹, że „dusza połączona z ciałem jest podobniejsza do Boga niż odłączona od ciała, ponieważ w doskonalszy sposób jest tym, czym jest”¹⁵⁰. Tomasz w tej wypowiedzi rozstrzyga trudność wynikającą z neoplatonizmu, według którego naturę bytu stanowi podobieństwo do Boga. Trudność polega na tym, że ponieważ Bóg jest bytem duchowym, to w takim razie dusza jest bardziej osobą i jest podobniejsza do Boga wtedy, gdy jest pozbawiona ciała. Tomasz wyjaśnia, że dany byt jest wtedy doskonały i wtedy podobny do Boga, gdy w pełni jest tym, czym jest. Dusza jako substancjalna forma rozumna jest więc podobna do Boga najbardziej wtedy, gdy stanowi w pełni ten byt, którym jest, gdy razem z możliwościowym ciałem, jako jego akt, współstanowi człowieka.

Zauważmy najpierw, że w tym cytacie z *De potentia* można odróżnić pogląd Tomasza i erudycję, przy pomocy której wyjaśnia swoje ujęcie. Erudycja jest neoplatońska i neoplatoński jest problem, a nawet język, o czym świadczy termin „podobieństwo”. W tym języku, czytelnym dla rozmówców, Tomasz posługując się problemem neoplatońskim formułuje swoją substancjalistyczną tezę, że dusza jest tylko

¹⁴⁹ Por. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1966, s. 97.

¹⁵⁰ “Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam.” Tomasz z Akwinu, *De potentia*, 5, 10, ad 5.

„ens quo” człowieka, że jest razem z ciałem współstanowiącą go formą rozumną. I w tym punkcie właśnie zgadzamy się z poglądem Tomasza.

Zgadzamy się także, że po oddzieleniu się od ciała dusza stanowi substancję zupełną tylko co do istnienia. Nadal samodzielnie istnieje, wciąż jednak wewnętrznie skierowana do ciała, w sytuacji więc braku swej gatunkowej pełni. Istnieje jednak jako substancja, jako samodzielny byt noszący w sobie rację ontyczną, konstytuującą osobę. Właśnie z duszą, a dokładniej mówiąc z współstanowiącą ją formą, wiąże się możliwościowy czynnik rozumności, spełniający wobec formy rolę aktualizowanego przez nią czynnika ograniczającego, dzięki któremu forma jest tą oto treścią rozumną. Jest taką treścią dzięki aktualizującemu ją aktowi istnienia, który wobec tego, jako przyczyna aktualizująca formę, dokonującą swego treściowego ograniczenia, jest pierwszym nosicielem racji konstytuującej osobę.

Dodajmy teraz, że, owszem, człowiek jest osobą i pełną substancją jednostkową. Jest osobą jednak nie dzięki swemu ukonstytuowaniu z ciała i duszy, lecz dzięki temu, że właśnie w duszy mieści się racja konstytuująca osobę, i że dusza, jako forma substancjalna ciała, w całą substancję ludzką wnosi swoją ontyczną zawartość.

Dusza pozbawiona ciała pozostaje także substancją, która dalej samodzielnie istnieje i w której przebywa czynnik stanowiący osobę. Dusza jest wobec tego także osobą. Obecna bowiem w danej istniejącej substancji rozumność czyni tę substancję osobą.

Doszliśmy poza tym do wniosku, że w danej osobie nosicielem rozumności, jako racji konstytuującej osobę, jest w pierwszym rzędzie akt istnienia, który aktualizuje ograniczającą go istotę i współstanowiącą z nim dany byt przygodny. W tej istocie, która jest konieczną treścią bytu, powodującą bowiem gatunkowy status substancji, ta treść jest właściwa tylko danemu bytowi, określa go i wyznacza. Jest ona z tej racji formą, która na miarę celu aktualizuje ograniczającą ją możliwość, tylko sobie właściwą, na przykład intelektualną, jeżeli to jest forma w istocie duszy. Ta możliwość, będąca rozumnością, jako zdolnością odbierania intelektualnych treści poznawczych, wbudowana w formę, współstanowi z formą istotę, która jest możliwością, aktualizowaną przez akt istnienia. Akt istnienia nosząc w sobie wszystkie treści, współstanowiące z

nim daną substancję, jest poprzez formę pośrednim nosicielem także możliwości intelektualnej, czyli rozumności.

Podkreślmy więc, że urealniony, to znaczy stworzony przez pierwszą przyczynę sprawczą, akt istnienia aktualizuje całą substancję szczegółową, stając się tym samym przyczyną aktualizującą rozumność. Jest z tego względu aktem zapoczątkującym osobę ludzką, w której racją ontyczną wyznaczającą osobę jest rozumność.

Wyjaśnijmy też, że akt istnienia, który nie jest bytem, lecz czynnikiem współstanowiącym byt razem z aktualizowaną przez siebie istotą, nie jest w sensie ścisłym przyczyną. Akt istnienia zapoczątkowuje dany byt. Ta jego „czynność” tylko przypomina działanie przyczynowe. A nazywamy ten akt istnienia przyczyną jedynie z braku trafniejszego terminu. Chodzi tu jednak o swoiste sprawianie, które jest zapoczątkowywaniem bytu i aktualizowaniem w nim możliwościowych treści istotowych.

Formułowane w tym paragrafie ujęcie jest zasadniczo zgodne z myślą Tomasza z Akwinu, który za konstytutywne czynniki osoby uznał akt istnienia i rozumność substancjalnej formy ciała ludzkiego.

Czymś zmieniającym pogląd Tomasza jest prezentowana tu i w książce *Istnieć i poznawać* próba innej teorii struktury istoty duszy. Wydaje się, że w tej istocie obok formy, jako koniecznych gatunkowo treści tego oto bytu, „znajduje się” ograniczająca formę i aktualizowana przez nią możliwość intelektualna, czyniąca istotę duszy strukturą ontyczną, która nie jest czystym aktem treści. Taka struktura może stać się możliwością wobec aktu istnienia i dopuszcza obecność przypadłości w tej istniejącej substancji, którą jest dusza.

Trudność i pytanie, na jakiej zasadzie istota duszy, nie istniejąca przecież przed aktem istnienia, nosi w sobie rozumność, która całej substancji, zapoczątkowanej przez akt istnienia, udziela ontycznego statusu osoby, stały się czymś zmieniającym także tomistyczny język wykładu. Okazuje się, że istota nie funkcjonuje w bycie przygodnym, jako coś pozytywnego, jako rzecz w porządku treści bytu. Jest tylko czymś wywołanym w bycie przez akt istnienia, jest aktualizowana jako współstanowiące byt ograniczenie, wymierzone przez przyczynę celową. Przyczyna celowa wymierza także aktualizowanie przez istniejącą formę ograniczającego ją zespołu możliwościowego. Współ więc z przyczyną sprawczą, która urealnia akt

istnienia, działa przyczyna celowa powodując, że powodowana przez akt istnienia możliwość, stanowiąca istotę, jest w stanie aktualizować, jako forma, sobie właściwą możliwość, będącą rozumnością.

Znaczy to, że wewnątrz formy znajduje się swoiście sprawcza moc utworzenia lub zaktualizowania czegoś od siebie różnego, swoich właśnie ograniczeń, stanowiących treści, nazywane możliwością. Znaczy to także, że wewnątrz aktu istnienia zawiera się swoiście sprawcza moc, która aktualizuje ograniczającą ten akt i realnie od niego różną możliwość. Znaczy to poza tym, że każdy akt przygodny jest twórczy w dziedzinie współkomponowania zapoczątkowanego przez siebie bytu.

Możemy powiedzieć, że każdy akt przygodny tworzy i dokonuje swoją mocą możliwościowy teren ontyczny współstanowiący z nim jeden byt. Dany byt działając już tylko przetwarza dane substancje w przygodną całość, a raczej tylko je zestawia. Czysty akt istnienia, sam Bóg, wewnątrz siebie nie może aktualizować możliwości, ponieważ aktualizując swoje ograniczenia likwidowałby siebie. Musi istnieć, ponieważ jest samoistnym aktem istnienia i ponieważ Jego nieobecność w rzeczywistości pozbawiłaby uzasadnienia realność ograniczonych bytów przygodnych. Bóg, jako czysty akt istnienia, stwarza istnienia przygodne, które nie są częścią Jego bytu ani nie są częścią Jego myśli. Są stworzone z niczego, czyli z żadnych materiałów, które byłyby od nich wcześniejsze. Te akty przygodnego, stworzonego istnienia mają moc zapoczątkowania danego bytu i skomponowania się w ten byt z aktualizowaną przez siebie możliwością. Musimy przyjąć takie rozwiązanie, ponieważ tylko ono wyklucza esencjalistyczny aspekt, według którego treści istotowe bytują wcześniej lub równoległe z aktem istnienia, jako struktury bytowo niezależne i genetycznie nie pochodzące z aktu istnienia.

Konstytutywnym czynnikiem osoby ludzkiej jest więc możliwościowa rozumność, lecz utworzona w danym bycie przez aktualizującą ją formę, jako akt, który ma w sobie moc dokonania ontycznego terenu istoty, wywołanej w bycie przez akt istnienia. Akt istnienia danego bytu jest więc ostatecznie powodem, zapoczątkującym bytowanie danej substancji jako osoby.

Dodajmy ponadto, że jeżeli przyczyna nie tylko zawiera to, co sprawia, lecz także jest tym, co sprawiła, to tylko w Bogu akt istnienia jest tym samym co intelekt. Bóg jest

wobec tego aktem istnienia, który jest zarazem intelektem. Wszystkie stworzone akty istnienia, ponieważ nie są przyczynami bytu, nie są tym, co swoją mocą aktualizują. Dusza ludzka, która w istocie swej jest formą rozumną, nie jest na tej zasadzie tym samym co intelekt. Dusza tworzy w sobie różną od siebie i ograniczającą ją możliwość intelektualną w obrębie formy. Ta możliwość razem z formą stanowi istotę duszy, którą zaktualizował jej właściwy, przygodny akt istnienia. Tomasz widział to zagadnienie, lecz za radykalnie przyznał obu intelektom status przypadłości.

Mówiąc o intelektach rozważamy w dalszym ciągu rozumność jako czynnik ontyczny konstytuujący osobę. Tomasz wyczuwał, że rozumność musi być możliwością wobec formy. Przypadłościowy w jego teorii intelekt bierny uznał więc za możliwość wobec intelektualnie poznawanych treści rzeczy. Były one aktami wobec intelektu możliwościowego, stanowiącego przypadłość duszy. Przypadłościowy intelekt czynny te treści intelektualne aktualizował, jako ujęcie tego, co w danym bycie konieczne. Tomasz przyznał jednak intelektom taką pozycję ontyczną, która nie mogła wytłumaczyć rozumności formy. Przypadłość przecież nie wnosi w istotę substancji przekształceń koniecznych. Jeżeli intelekt możliwościowy jest tylko przypadłością, to rozumność duszy jest także przypadłościowa, i nic dziwnego, że relacjoniści w innej przypadłości, która jest relacją, widzą czynnik sprawiający osobę. Intelekt możliwościowy, aby spełniał swą funkcję faktycznej możliwości, istotowo ograniczającej formę, musi być wewnątrz tej istoty możliwością, aktualizowaną przez formę. Pod tym warunkiem forma jest rozumna, razem z intelektualną możliwością stanowiąc rozumną istotę jednostkową, zaktualizowaną przez stworzony akt istnienia.

Okazuje się, że rozważania nad intelektem, nad jego strukturą, i Obrona intelektu, są w ramach antropologii filozoficznej zespołem analiz, pozwalających wyjaśniać strukturę osoby w konstytuujących ją czynnikach ontycznych.

Nawiązując do wstępu tego rozdziału powiedzmy, że obok wymienionych tam artykułów, stanowiących etapy analizy problemu osoby, należy wymienić także książkę Obrona intelektu i książkę Istnieć i poznawać, w których rozważania na temat intelektu i na temat struktury duszy są także etapem, wyznaczającym formułowany w tym rozdziale substancjalistyczny opis osoby ludzkiej.

8. Uwagi krytyczne na temat dokonanego opisu osoby ludzkiej

Celem analiz było takie ujęcie osoby ludzkiej, które - realizując możliwie najpełniej egzystencjalny opis bytu - unikałoby w rozwiązaniach i terminologii akcentów esencjalistycznych w wersji zarówno arystotelizmu jak i suarezjanizmu. Chodziło o to, aby dziedzicząc w tomizmie terminologię i pytania filozoficzne, jako klasyczny zespół problemów dotyczących osoby i przebudowujących metafizykę Arystotelesa, Boecjusza i komentatorów samego Tomasza z Akwinu w kierunku wiernej Tomaszowi metafizyki egzystencjalnej, nie dać w opisie bytu przewagi istocie na niekorzyść istnienia lub przewagi istnieniu na niekorzyść istoty. W pierwszym wypadku byłby to arystotelizm, w drugim - pojawiłby się suarezjanizm. Wydaje się, że tych niebezpieczeństw udało się uniknąć. Czy uzyskując tak wiele - tak się wydaje - właściwych sprecyzowań, udało się uniknąć innych niedokładności?

Odczytując tekst tego rozdziału historyk filozofii, znający ujęcia Arystotelesa, Boecjusza, Awicenny, Tomasza z Akwinu, Suareza, Gilsona, analizy polskich tomistów, może przeżyć niepokój, że konsekwentnie egzystencjalne ujęcie osoby ludzkiej, jako istniejącej substancji jednostkowej, nawiązujące do pluralistycznej metafizyki w tej wersji, którą stanowi tomizm egzystencjalny, stało się w tym wypadku substancjalistycznym opisem osoby ludzkiej, wyrażającym ontyczną zawartość osoby jako bytu, bardzo przypominającym teorię stwarzania z metafizyki Awicenny.

Od razu zauważmy, że jeżeli terminologiczne podobieństwo ujęć Tomasza do ujęć Arystotelesa nie czyni tomizmu arystotelizmem, to tak samo podobieństwo analizy w tym studium do teorii stwarzania u Awicenny nie czyni ujęć egzystencjalnych metafizyką awiceniańską. Stawiając problem podobieństwa tych ujęć do analizy awiceniańskiej tylko wyostrzam trudność, aby obronić proponowane tu ujęcia przed ewentualnymi zarzutami o awicenianizm.

Awicenna tłumacząc pochodzenie inteligencji przyjął, że byt konieczny poznając siebie wyodrębnia to poznanie w osobny byt, który jest przyczyną pierwszą. Ta przyczyna, równie prosta jak byt konieczny, poznaje siebie i swoją konieczną przyczynę. To wyodrębniające się w niej poznanie stanowi pierwszą inteligencję, która jest mniej doskonała od bytu koniecznego i od pierwszej przyczyny, ponieważ jest

poznaniem dwu wyprzedzających ją przyczyn. Każda następna inteligencja, która powstaje w wyniku wyodrębnienia się w osobny byt poznania kolejnych inteligencji, aż do ostatniej w tej drabinie: do intelektu czynnego, będącego inteligencją zarządzającą substancjalnie bytującą materią, jest coraz mniej doskonała na zasadzie zwielokrotniania się poznania wyprzedzających daną inteligencję przyczyn.

Egzystencjalne tłumaczenie pojawiania się możliwości w bycie przygodnym, zapoczątkowanym przez dany akt istnienia, nie jest, oczywiście, powtórzeniem Awicenny. Jest tylko częściowym i odległym podobieństwem w tezie o aktualizowaniu przez dany akt ograniczających go treści, współ-komponujących z nim byt przygodny. Z tego podobieństwa może tyle tylko wynikać, że Awicenna niewłaściwie zastosował swoją świetną intuicję aktualizowania się w danym bycie jego możliwości. Dobry pomysł wyjaśniania przygodności bytu przez zjawiającą się w nim możliwość zastosował w emanacyjnej i logicznej teorii istot. Chciałoby się powiedzieć, że właściwą egzystencjalnemu ujęciu analizę przerzucił do znanej sobie, wziętej z erudycji neoplatonickiej, tendencji esencjalistycznej. Nie mógł zresztą inaczej pracować. Nie mógł zanegować dostępnej sobie tradycji filozoficznej. Mógł ją tylko precyzować.

To nawet odległe podobieństwo ujęć w tym rozdziale do ujęć Awicenny zmusza do głębokiego zastanowienia się nad rolą erudycji i języka, w których przedstawia się dany problem filozoficzny, w tym wypadku egzystencjalne rozwiązanie zagadnienia osoby ludzkiej.

Tomasz z Akwinu, uwalniając się od relacjonistycznych ujęć neoplatonickich, od teorii podobieństwa, które konstituowało byty w drabinie stworzeń, posłużył się metafizyką i językiem Arystotelesa, którego tezy zdystansował swoją egzystencjalną teorią bytu. Nie do końca uwolnił ją od akcentów esencjalistycznych często traktując istotę w swych opisach bytu jako treść, owszem, urealnioną przez akt istnienia, lecz jednak ontycznie samodzielną. Rozwinął tylko zagrożony i ważny problem realnej różnicy między istnieniem i istotą, co warunkowało pluralizm bytów i likwidowało ich hierarchiczność. Istnienie i istota były „entia quo”, współstanowiące byt jako akt i możliwość. Tomasz nie wyjaśnił genezy możliwości. Jej ujęcie w jego tekstach, jak dziś to widzimy, ma coś z rozwiązań Awicenny, pod wpływem którego formułował wiele zagadnień.

Precyzując w tym rozdziale egzystencjalne ujęcie Tomasza i dystansując obecne w jego formułach momenty esencjalistyczne, broniąc się z kolei przed skrajnościami Suareza, uzyskało się opis, który, być może, nie jest do końca przekroczeniem schematu Awicenny. Czyżby rację miała pani A. M. Goichon i L. Gardet, którzy twierdzą, że dyskretny wpływ poglądów Awicenny, zanim uzyskano jego teksty w Europie, był także sugestią i propozycją problematyki metafizycznej?¹⁵¹ Czy to znaczy, że za problem filozoficzny uznajemy to, co Awicenna traktował jako filozofię, której uczył się z tekstów Arystotelesa (*Metafizyka*), Proklosa (syryjskie streszczenie, stanowiące podstawę twierzeń w późniejszej *Liber de causis*), Plotyna (tak zwana *Teologia* Arystotelesa, która jest zespołem wypisów z *Ennead* i z Porfiriusza), przekazujących metafizykę Platona modyfikującego ujęcie Parmenidesa?

Ta tradycja uspokaja. Problemy filozoficzne wyodrębniła kultura europejska w długich dziejach narastającej i kontrolowanej refleksji uczonych. Chodzi tylko o to, aby tłumacząc rzeczywistość przy pomocy dokonanych już opisów nie dać żadnemu z nich przewagi, jeżeli powodują akcent, który bardziej przypomina daną teorię niż samą rzeczywistość.

Przewaga dziś tendencji neoplatońskich, dopuszczających ujęcia relacjonistyczne, zmusza filozofów do sięgania po opis substancjalistyczny, aby - korzystając z historii, w której tak często i z powodzeniem wyjaśniano rzeczywistość dzięki rozróżnieniu substancji i przypadłości - uzyskiwać odpowiedzi od samej rzeczywistości o nią samą zapytywanej poprzez teorie metafizyczne.

Podobnie samą osobę ludzką, jako byt, jako istniejącą substancję, poprzez teorie filozoficzne należy pytać, kim jest. Pytając na miarę wyodrębnionej w dziejach, uporządkowanej i poddanej badaniu erudycji, należy tylko pilnować, aby odpowiedzi szły nie w kierunku modelu znanych rozwiązań, lecz w kierunku samej rzeczywistości, samej osoby ludzkiej, zapytywanej dziś o jej ontyczną strukturę. Zapytywanej jednak w ten sposób, że każde pytanie spowodowała w nas tradycja erudycyjna danego problemu, wciąż poprawiana i precyzowana.

¹⁵¹ Omówienie tych stanowisk por. w książce: Awicenna, *Metafizyka (wstęp i przekład)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, ss. 19-33.

Nie można uprawiać filozofii poza kulturą, której filozofia jest częścią. Należy więc przypatrywać się pilnie nawet ujęciom relacjonistycznym, nawiązującym do określonych ciągów tradycji, aby tylko lepiej zrozumieć rzeczywistość. Należy wobec tego także podejmować próby substancjalistycznego opisu osoby ludzkiej dystansując ujęcie Arystotelesa, Boecjusza, Awicenny, Suareza, w kierunku coraz precyzyjniejszego wyrażenia rzeczywistości osoby ludzkiej, odczytywanej poprzez metafizykę i język egzystencjalnej analizy bytu proponowanej przez Tomasza z Akwinu.

XIII. EWENTUALNA FORMUŁA TOMISTYCZNEJ WERSJI RELACJONISTYCZNEGO UJĘCIA OSOBY

1. Jak nie należy formułować relacjonistycznej teorii osoby

A. *Zastrzeżenia wobec każdej teorii relacjonistycznej*

Z rozważań w poprzednich rozdziałach wynika, że relacjonistyczne koncepcje osoby przypisują przypadłości pozycję istoty. Według bowiem tych koncepcji stanowi osobę głównie relacja, która właśnie jest przypadłością. Przypadłość ta w koncepcjach czysto relacjonistycznych wypełnia i stanowi całą osobę, a w koncepcjach mieszanych, łączących platońską i arystotelesowską tradycję filozoficzną, przypadłość ta zostaje wprowadzona do istoty jako jeden z komponujących ją czynników.

Zauważmy najpierw, że koncepcje te są możliwe, a nawet konieczne w platońskiej tradycji filozoficznej. Właśnie według Platona, co już wiemy i co jeszcze raz podkreślmy, odbitkę konstituuje jej relacja do idei. Wszyscy platonicy, aby opisać osobę ludzką, muszą mówić o kresie relacji lub o przyczynie powodującej dany skutek. Przyjmuje się w tym ujęciu, że opis przyczyny jest informacją o skutku.

Zauważmy z kolei, że arystotelesowską tradycją filozoficzną akcentuje różnicę między istotą i przypadłościami nie dlatego, aby skonstruować swoje ujęcia z tradycją platońską. Jeżeli na mocy odróżnienia istoty i przypadłości odrzuca relacjonistyczną koncepcję osoby, to dlatego że zanegowanie tej różnicy zniekształca obraz struktury bytu, a tym samym struktury osoby. Nie jest bowiem prawdą, że człowieka jako człowieka i osobę jako osobę stanowi wszystko, co w tym bycie poznawczo stwierdzamy. Kształt lub kolor nie decydują przecież o tym, że jesteśmy ludźmi. Żadna zresztą przypadłość o tym nie decyduje, przypadłość - to znaczy coś wtórnego, zapodmiotowanego w podłożu bardziej pierwotnym, podstawowym, właśnie istotnym. Odróżnienie istoty i przypadłości jest warunkiem uporządkowanego ujęcia filozoficznego, a zarazem metodologiczną racją uważniejszego poszukiwania ontycznych czynników konstituujących osobę jako osobę.

Zastrzeżeniem wobec każdej relacjonistycznej teorii osoby jest stosowany w niej platoński opis bytu, negujący różnicę między istotą i przypadłościami, dopuszczający uznanie czynników wtórnych, pochodnych, zewnętrznych, właśnie przypadłościowych, za istotę osoby jako osoby.

B. Zastrzeżenia wobec dotychczasowych prób relacjonistycznych w tomizmie

Próby relacjonistycznego ujęcia osoby wynikają w tomizmie z dwu źródeł: 1) z niedoprecyzowania relacji między istotą i przypadłościami, 2) z wyznaczonego modą nawiązywania do dominujących dziś ujęć platonizujących. W pierwszym wypadku przykładem może być stanowisko samego Tomasza z Akwinu, przykładem drugiego ujęcia może być omawiane w tej książce stanowisko Maritaina i Krapca.

Ad 1) Niedoprecyzowanie relacji między istotą a przypadłością

Przyjmując arystotelesowski opis bytu, polegający - znowu powtórzmy - na poszukiwaniu w danym bycie stanowiących go czynników ontycznych, Tomasz z Akwinu odróżnił oczywiście istotę i przypadłości, w sumie konstytuujące substancję, gdy urealnia je właściwy tej substancji i obecny w niej akt istnienia. Istota jest w danym bycie możliwością, zaktualizowaną przez akt istnienia substancji i ograniczającą jej istnienie do „rozmiarów” tego oto bytu. Jeżeli aktem jest to, co faktyczne, a w bytach przygodnych zawsze ograniczone, to w obrębie istoty, jako aktualnego i faktycznego ograniczenia aktu istnienia, Tomasz wyróżnia także akt i możliwość. Tym aktem w obrębie istoty, tą faktycznością ograniczeń jest forma, z kolei także ograniczona materia, jako możliwością, gdyż żaden akt - poza samoistnym istnieniem - nie może być realny bez ograniczającej go możliwości. W obrębie istoty obecność możliwości jest warunkiem posiadania przez daną substancję właściwych jej przypadłości, dopuszczonych i wyznaczonych przez tę możliwość. Przypadłości, zapodmiotowane w możliwościowej istocie substancji, doskonałą tę substancję, oczywiście przypadłościowo nie naruszając wewnątrz istoty proporcji między aktem i możliwością, czyli formą i materia, ani nie naruszając w bycie proporcji między istnieniem i istotą, czyli także między aktem i możliwością. Doskonalać substancję przypadłości wiążą się z nią jako

akty. Tomasz z Akwinu mówi więc, że przypadłości wiążą się z substancją tak jak akt i możliwość.

Dodajmy zaraz, że relacja zachodząca w danym bycie między aktem i możliwością, jako czynnikami „quo”, jest zawsze transcendentalna. Znaczy to, że podobnie jak akt i możliwość relacja ta nie stanowi czegoś swoiście samodzielnego. Jest racją powiązania aktu i możliwości w spoistą kompozycję ontyczną. Znika jako odrębny byt na rzecz transcendentalnej jedności danego bytu.

Tymczasem relacja wiążąca przypadłość i istotę nie jest transcendentalna. Jest właśnie kategoriałna, gdyż przypadłości nie przestają być w substancji bytami od niej odrębnymi. Tę sprawę wyraża przecież twierdzenie, że np. kształt lub kolor nie stanowią istoty osoby ludzkiej. Gdyby tak było, to każdy byt o określonym kształcie lub kolorze byłby osobą. Związek więc przypadłości z istotą nie jest powiązaniem aktu i możliwości w taki sposób, w jaki łączą się z sobą istnienie i istota, forma i materia. Przypadłości i istotę, stanowiące jedną substancję, łączy relacja kategoriałna, jako coś trzeciego między swoistym aktem będącym przypadłością i między swoistą możliwością, którą wobec tego aktu jest substancja. I tego problemu Tomasz z Akwinu nie doprecyzował.

To niedoprecyzowanie jest dość widoczne w teorii struktury duszy. Dla Tomasza bowiem obydwie intelekty, zarówno możliwościowy jak i czynny, są przypadłościami duszy. Jako przypadłości, czyli jako odrębne byty, nie są tym samym co istota. Nie stanowią duszy. Są jej władzami. Jako przypadłości są z kolei aktami wobec duszy jako swoistej możliwości. Doskonałą duszę zewnątrznie i nie mogą być racją jej istotowej rozumności, gdyż to właśnie dusza jako istotowa w człowieku możliwość winna wyznaczyć charakter swych przypadłości. Należy więc uznać ujęcie, które rozwijałem w *Istnieć i poznawać*, że w duszy jako istocie, będącej możliwością wobec aktualizującego ją aktu istnienia, trzeba przyjąć z racji jej faktycznej aktualności obecność zarówno formy jak i duchowej możliwości, jako konstytuujących ją czynników ontycznych. Możliwość intelektualna, ograniczająca formę w obrębie istoty duszy, uzasadnia posiadanie przez duszę intelektu czynnego jako przypadłości i uzasadnia istotową rozumność duszy w sensie oczekiwania na przypadłościowe poinformowanie o poznawanych treściach innych bytów.

Niedoprecyzowanie przez Tomasza z Akwinu relacji między przypadłością i istotą powoduje, że z jednej strony sam Tomasz dopuszcza w problemie rozumności, związanej z intelektem, wnikanie intelektu jako przypadłości w samą istotę duszy i powodowanie tam skutków istotowych, z drugiej zaś strony tomistów z racji spotencjalizowanej struktury osoby mówią o istotowej otwartości osoby i uzasadniania jej, a nawet dopełniania innymi bytami osobowymi.

Aby uniknąć tych niedokładności, należy najpierw w istocie duszy uznać obok formy faktyczną obecność możliwości intelektualnej, i z kolei doprecyzowując teorię związku między istotą i przypadłościami w innych zespołach zagadnień szukać wyjaśnienia relacyjnych powiązań danej osoby z innymi osobami.

Ad 2) Platonizujące nastawienie tomistów

a) Relacjonistyczny aspekt stanowiska J. Maritaina

W swej egzystencjalnej analizie bytu Maritain dał jednak przewagę ujęciom esencjalistycznym właśnie w teorii osoby. Dokonał mianowicie powszechnie znanego odróżnienia jednostki i osoby. Przez jednostkę Maritain rozumie istniejącą substancję rozumną jako raczej naturę, a zatem osobę w stanie potencjalnym. Jednostka ta staje się osobą po zaktualizowaniu swoich możliwości intelektualnych i wolitywnych. Mówi się wobec tego potocznie, że jednostka jest dana, osoba natomiast jest zadana. Człowiek staje się osobą dzięki działaniom doskonalącym go jako jednostkę. Człowiek więc staje się osobą dzięki nabywaniu przypadłości.

Nie jest możliwe, aby Maritain chciał wypowiedzieć taką tezę. Teza ta jest jednak obecna w jego ujęciach. Jest wobec tego możliwe, że Maritain właśnie nie widział jasno relacji między istotą (naturą) i przypadłościami (działaniami) doskonalącymi substancję rozumną w kierunku uzyskania przez nią tej pełni, którą jest osoba. Człowiek jest według Maritaina osobą dzięki ubogaceniu przypadłościowemu. Przypadłość zostaje tu „dokooptowana” do istoty lub powoduje istotowe przekształcenia w substancji rozumnej.

W sumie więc coś zewnętrznego wobec istoty substancji czyni tę substancję osobą. Człowiek nie jest osobą z racji strukturalnych. Jest jednostkowym bytem, który staje się osobą dzięki relacjom z przypadłościami. Przypadłości te, jako działania

rozumne i wolne, czynią tę jednostkę osobą ludzką. Z tego względu relacjonistyczny akcent ujęć Maritaina jest wynikiem nastawienia platonizującego.

b) Relacjonistyczny aspekt stanowiska M. A. Krapca

Krapiec inaczej niż Maritain wyjaśnia ontyczny status osoby. Osobę stanowi akt istnienia urealnijający dany byt jako jednostkową substancję rozumną. Osoba jest jednak bytem spotencjalizowanym. Wyrażają ją działania rozumne i wolitywne, które jako akty wiedzy i miłości domagają się innych osób jako swego swobodnego aktu, jako swego uzasadnienia. Osoby poznane i miłowane pozwalają manifestować się człowiekowi jako osobie. Tę osobę ujawniają i właśnie uzasadniają. Przypadłociowy rozwój wiedzy i miłości nie jest możliwy bez obecności innych osób. To uzasadnienie osoby ludzkiej i dopełnienie jej przez inne osoby, przez ludzi i Boga, nie jest jednak w ujęciach Krapca dostatecznie sprecyzowane. W każdym razie, ponieważ uzasadnienie i dopełnienie przez inne osoby są przypadłociowymi relacjami, można mówić o relacjonistycznym aspekcie stanowiska Krapca.

*C. Niewłaściwy zespół zagadnień w tomistycznych próbach
relacjonistycznego ujęcia osoby*

Przypomnijmy najpierw, że czysto relacjonistyczne koncepcje osoby muszą przyjmować relacyjną strukturę osoby zgodnie z platońskim opisem bytu i zgodnie z wynikającym z tego opisu zanegowaniem różnicy między przypadłością i istotą.

Tomiści uwzględniają substancjalistyczny opis osoby ludzkiej i w nim realną różnicę między przypadłociami i istotą, jednak często tym przypadłociom przypisują moc spowodowania istotowych zmian w substancji jednostkowej.

Czynią to w wyniku niedoprecyzowania teorii relacji między istotą i przypadłociami lub w wyniku nawiązywania do modnych i dominujących ujęć czysto relacjonistycznych. W obydwu wypadkach dokonują analizy w perspektywie jednak esencjalistycznej.

Zauważmy więc, że można uniknąć analizy esencjalistycznej w substancjalistycznym opisie osoby, lecz że z tej analizy ani w wersji esencjalistycznej,

ani egzystencjalnej, nie ma przejścia do relacyjnej teorii osoby, którą można by sformułować nie mieszając istoty z przypadłościami.

Wynikająca z platońskiego relacjonizmu konieczność uznania przypadłości za istotę bytu, a tym samym za istotę osoby ludzkiej, jest nie do przewyciężenia w esencjalizującej metafizyce zarówno platońskiej jak i arystotelesowskiej, a nawet w tomistycznie uprawianej substancjalistycznej teorii osoby.

Powiedzmy wyraźnie, że teoria substancji i przypadłości, duszy i ciała, natury i jej działań, nie nadają się do postawienia w tomizmie problemu relacjonistycznej koncepcji osoby. Próby takiej koncepcji domaga się jednak intuicja tej sprawy wśród tomistów i dominacja niedokładnych ujęć platonizujących tak wśród tomistów, jak i w czysto relacjonistycznych koncepcjach osoby.

2. Zespół zagadnień wyjściowych dla relacjonistycznej koncepcji osoby na terenie tomizmu

Niezależnie od formułowanych w tej książce sprzeciwów wobec relacjonistycznej koncepcji osoby musimy stwierdzić, że można jednak mówić w tomizmie o możliwości relacyjnej struktury osoby. Sprzeciw wobec relacjonizmu dotyczył głównie pomieszania lub utożsamienia istoty z przypadłościami. Relacyjna struktura osoby nigdy więc w tomizmie nie będzie polegała na uznaniu relacji za czynnik konstytuujący osobę. Całe zagadnienie trzeba po prostu inaczej postawić.

Do relacyjnej struktury osoby, a może w ogóle do faktu osoby, należy wychodzić w tomizmie od zagadnienia bytu jako istniejącego, od zagadnienia własności transcendentalnych i od zagadnienia zewnętrznych przyczyn bytu.

Dobłą w tym względzie intuicję sformułował L. Kuc w analizowanym w tej książce artykule, lecz rozwinął zagadnienie w zupełnie niewłaściwym kierunku, gdyż posłużył się problemem relacji między istotą i przypadłościami, a ponadto nieoczekiwaną sprawą świadomości i wyznaczonej faktem czasu tej tu oto egzystencji. Z tych problemów nie dojdzie się do prawidłowo postawionej relacyjnej teorii struktury osoby.

Prawie dziwi, że teoria bytu jako istniejącego i teoria jego transcendentalnych własności, a także teoria przyczyn zewnętrznych są terenem problemu osoby, odczytanej jako struktura relacyjna. Podkreślmy wyraźnie, że nie chodzi tu o zagadnienie relacji transcendentalnych, lecz o te właściwości bytu, które przysługują każdemu bytowi jako istniejącemu poza swymi przyczynami zewnętrznymi.

Zauważmy także, że relacjonistyczne ujęcie osoby na terenie tomizmu nie oznacza dowartościowania relacji w sensie przekwalifikowania jej z przypadłości na istotę. Relacja pozostanie przypadłością. Należy tylko wydobyć jej niezauważoną przez tomistów rolę w przyczynowaniu własności transcendentalnych.

3. Konstytuowanie się w istniejącym bycie jego transcendentaliów

Powtórzmy najpierw, że otaczające nas byty odbieramy jako realne i zmienne. Gdyby nie były realne, nie moglibyśmy ich, jako niebytu, w ogóle doświadczać. Doświadczamy ich realności i zarazem zmienności. Ta zmienność wskazuje na to, że byty te nabywając czegoś są z tego względu same w sobie niepełne, ograniczone. Dowiadujemy się więc dzięki doświadczeniu, że byty nas otaczające i bezpośrednio odbierane są realne, lecz ograniczone. Filozof notujący te fakty stwierdza, że dany byt jest w swej strukturze faktyczną realnością (istnieniem), od początku niepełną, ograniczoną, umniejszoną, realnością taką oto (przenikniętą możliwością). Filozof mówi też krótko, że dany byt jest ukonstytuowany zarazem z istnienia i z istoty, jako ograniczającej to istnienie możliwości. Ta istota, jako ograniczenie lub możliwość aktu istnienia, razem z tym istnieniem konstytuując byt czyni dany byt takim oto bytem. Istota w danym bycie jest więc jego wewnętrzną formą, jemu właściwym ukwalifikowaniem treściowym, oczywiście niepełnym, właśnie ograniczonym, czyli także przenikniętym możliwością.

Filozoficznie ujęty dany byt jawi się nam więc jako akt istnienia przeniknięty możliwością, która będąc istotą jest zarazem formą także ograniczoną przez jej właściwą możliwość.

Wyjaśnijmy teraz, że tak ukonstytuowany byt, który zawiera w sobie wszystko to, co go stanowi, jest dzięki istnieniu zwartą całością. Jest wewnętrzną jednością, gdyż stanowi go takie oto ograniczone istnienie, ukwalifikowane możliwością treścią. Dany

byt, ograniczony w swym istnieniu możliwością, ma więc taką właściwość, że stanowi ontyczną jedność. Ta właściwość nie jest jednak tylko kategoriałna. Charakteryzuje każdy byt, gdyż każdy byt urealniony istnieniem stanowi odrębny teren ontyczny, swoistą całość o wewnętrznej jedności. Z tego właśnie względu właściwość jedności nie jest kategoriałna, lecz transcendentalna, przysługująca wszystkim bytom.

Dany istniejący byt, jako transcendentalna jedność istnienia i istoty, z tej racji, że istnieje, zaznacza z konieczności swoją obecność wśród bytów. Tylko niebyt nie manifestuje swej realności. Byty istniejące są czymś właśnie manifestującym swoją realną obecność wśród innych bytów. Mają więc taką transcendentalną właściwość, że istniejąc oddziałują tym istnieniem, właśnie je ujawniają, dają się odebrać, poznać. Tę właściwość każdego bytu nazywamy prawdą transcendentalną.

Zauważmy, że transcendentalna właściwość prawdy, czyli byt rozważany jako manifestujący innym bytom swoją realność, konstituuje się dzięki dwu warunkom: dzięki istnieniu i dzięki relacji do innych bytów, które to istnienie odbierają.

Pojawia się tu niezwykle ważny moment ontyczny: dany byt jest tym oto bytem o wewnętrznej jedności stanowiącego go tworzywa ontycznego i jako istniejący to istnienie manifestuje innym bytom. Te inne byty są konieczne, aby dany byt mógł mieć transcendentalną właściwość prawdy, którą stanowi ta właśnie manifestująca się komuś obecność bytu.

Racją więc ukonstituowania się w danym bycie prawdy, jako transcendentalnej własności, jest oprócz manifestującego się istnienia ten drugi byt, odbierający tę realność.

Drugi byt może zareagować na tę manifestującą się realność albo akceptacją, albo negacją. Każdy byt ma więc z kolei taką własność, że manifestując swą obecność wśród bytów wywołuje ich akceptację lub negację. Tę właściwość bytu nazywamy transcendentalnym dobrem, czyli tym, co jest wybierane lub odrzucane.

Ujawnione tu tylko trzy transcendentalne własności bytu: jedność, prawda, dobro, wystarczają do ukazania tego faktu, że dany byt staje się tym bytem dzięki relacjom. Jest transcendentalną jednością dzięki relacjom transcendentalnym, wiążącym w spójną całość konstituujące byt wewnętrzne czynniki ontyczne, takie jak istnienie i istota. Relacja transcendentalna, łącząca wewnątrz bytu istnienie i istotę, znika razem z

czynnikami ontycznymi na rzecz jedności, która staje się w danym bycie jego transcendentalną własnością. Dany byt o wewnętrznej jedności wymaga jednak relacji zewnętrznych z innymi bytami, relacji kategorialnych, aby ukonstytuowała się w nim transcendentalna właściwość prawdy i dobra. Inne byty nie stanowią z danym bytem transcendentalnej jedności. Są czymś odrębnym. Są jednak powiązane kategorialnie, a więc przypadłościową relacją, która polega na odbiorze manifestującego się istnienia i na zareagowaniu na to istnienie. Dzięki temu kategorialnemu powiązaniu danego bytu z innymi bytami konstytuuje się w nim transcendentalna właściwość prawdy i dobra.

Ujawnione tu relacje kategorialne, występujące przy konstytuowaniu się własności transcendentalnych danego bytu, domagają się bliższego określenia. Powodując te własności czynią byt danym bytem. Nie czynią tego bytu jako istniejącego. Już istniejący byt nabywa własności transcendentalnych, które - w wypadku prawdy i dobra - wymagają powiązania z innymi bytami. Samo jednak istnienie danego bytu wymaga uważniejszej refleksji.

Zauważmy więc, że dany istniejący byt, ukonstytuowany z istnienia i istoty także wewnątrznie zróżnicowanej, zawiera w sobie wszystko to, co go stanowi. Jest więc czymś w sobie określonym. Nie jest zarazem innym bytem. Nie stanowi czegoś pośredniego między bytem i niebytem. Jest po prostu danym bytem. Znaczy to dalej, że faktyczna realność ograniczona, nazywana bytem, jest wytlumaczeniem bytu. Możemy powiedzieć, że po prostu byt jest wytlumaczeniem bytu.

Jeżeli bytem, jeżeli czymś realnym jest cała ontyczna zawartość danego bytu, to należy zapytać, czy ta zawartość tłumaczy właśnie istnienie tego bytu. Gdyby istnienie danego bytu było wynikiem stanowiącej go zawartości ontycznej, to cała ta zawartość jako tworzywo bytu, jako zespół wewnętrznych przyczyn, byłaby źródłem istnienia. Dany byt sam dla siebie byłby przyczyną istnienia. Znaczyłoby to, że jego istnienie nie ma poza nim innych przyczyn, że jest więc nieuwarunkowane. Tymczasem doświadczenie informuje, że to istnienie jest właśnie ograniczone, a więc uwarunkowane możliwością. Znajdująca się wewnątrz bytu istota jako możliwość, a tym samym jako przyczyna wewnętrzna bytu, to istnienie czyni czymś niepełnym, od siebie zależnym. Gdyby istnienie danego bytu miało źródło tylko w przyczynach wewnętrznych, to byłoby zarazem uwarunkowane i nieuwarunkowane. Stanowiąc coś

zależnego i zarazem niezależnego byłoby ukonstytuowane sprzecznie, co wyklucza realność takiej struktury. Dodajmy także, że nie jest możliwe, aby jakiś byt był zarazem przyczyną siebie i swoim skutkiem. Wynika z tego, że dany byt jako wytłumaczenie swojej realności nie wystarcza. Aby uniknąć tego absurdu, że jest zarazem nieuprzączynowany i uprzączynowany, należy przyjąć zewnętrzną wobec niego pierwszą przyczynę sprawczą. Ta przyczyna, jako sprawca istnienia, czyni ten byt strukturą niesprzeczną, czyli ograniczonym istnieniem realnym.

Pierwsza przyczyna sprawcza sprawia istnienie danego bytu. Stanowiąc, jak zobaczymy, czysty akt, a więc nie zawierając w sobie możliwości, jest źródłem aktów istnienia. Nie jest przyczyną możliwości, która wewnątrz bytu jest czynnikiem ograniczającym. Tę ograniczającą możliwość każdy akt istnienia sam w sobie aktualizuje mocą swej dynamiki.

Aktualizując w sobie możliwość akt istnienia nie jest jednak miarą tego stającego się w nim ograniczenia. To ono właśnie, czyli aktualizowana w danym istnieniu możliwość, powoduje określone ograniczenie aktu. Możliwość, jako wywoływany w bycie czynnik ograniczający, nie ma mocy wyznaczenia swej miary. Trzeba więc przyjąć obok sprawczej przyczyny istnienia także zewnętrzną wobec danego bytu przyczynę celową, która wyznacza miarę istoty, specyfiki; ograniczeń, czyniących dane istnienie aktem komponującym się z aktualizowaną przez niego możliwością w ten oto byt.

Przyczyna sprawcza stwarza więc istnienie danego bytu, przyczyna celowa powoduje miarę jego istoty, aktualizowanej w tym bycie przez urealnijający go akt istnienia.

Przyczyna sprawcza bytów nieabsolutnych jest w tomizmie zidentyfikowana. Przyczyna celowa nie jest dostatecznie zanalizowana. Nie jest jasne, które byty są przyczynami celowymi. Dość często tomiści utożsamiają przyczynę celową, która jest bytem współpracującym z przyczyną sprawczą przy sprawianiu danego bytu, z celem ostatecznym działań już istniejącego bytu lub utożsamiają ją z przyczyną wzorcą. Jest to zagadnienie do szczegółowego opracowania. Wiemy jednak tyle, że przyczyna sprawcza nie jest przyczyną celową, że wobec tego przyczyna celowa, jako byt różny od przyczyny sprawczej, jest substancją przygodną.

4. Przyczyna sprawcza jako osoba

Analiza ontycznej struktury bytów przygodnych prowadzi nie tylko do wykrycia pierwszej przyczyny sprawczej, lecz także do ustalenia natury bytu pierwszego. W teorii natury tego bytu jawi się zagadnienie rozumności, czyli ujęcie pierwszej przyczyny sprawczej jako osoby.

Zagadnienie pierwszej przyczyny sprawczej jako osoby jest więc zespołem wniosków, wyprowadzonych z trzech teorii metafizycznych, a mianowicie: 1) z teorii struktury bytów przygodnych, 2) z teorii pierwszej przyczyny sprawczej, 3) z teorii transcendentálnych własności bytu.

1) Powtórzmy najpierw, że byty dostępne nam w bezpośrednim poznaniu jawią się jako rzeczywistość ograniczona. Ta rzeczywistość wyznaczona zapoczątkowującym dany byt istnieniem jest uwarunkowana obecnością w tym bycie możliwości, która to istnienie ogranicza. Istnienie danego bytu jest więc ograniczone i uwarunkowane możliwością, która nie jest przyczyną sprawczą tego istnienia, jeżeli je właśnie ogranicza. To istnienie w danym bycie, jako ograniczone, nie jest więc samoistne, jeżeli jego rzeczywistość jest uwarunkowana możliwością, jako jedną z wewnętrznych przyczyn bytu. Możliwość nie jest przyczyną istnienia, samo istnienie nie jest przyczyną siebie i nie jest samoistne, czyli nieuwarunkowane, jeżeli zależy w swej rzeczywistości od możliwości jako przyczyny wewnętrznej. Istnienie to jest jednak realne. Jeżeli nie sprawiają go przyczyny wewnętrzne, to wobec tego źródłem jego rzeczywistości musi być zewnętrzna przyczyna sprawcza.

2) Istnienie bytu przygodnego wskazuje na przyczynę sprawczą jako ukonstytuowaną z istnienia samoistnego, gdyż tylko samoistność uwalnia to istnienie od uwarunkowań, czyli od zależności od przyczyn. Znaczy to, że wewnątrz samoistnego istnienia nie może znajdować się możliwość, gdyż ona - ograniczając dane tworzywo bytu - poddaje je zależności od przyczyn. Samoistne istnienie nie jest więc związane z możliwością. Jest czystym aktem.

Istnienie samoistne, jako czysty akt, nie posiada przypadłości, które jawią się w danym bycie tylko wtedy, gdy w nim obok aktu znajduje się możliwość, jako warunek nie-pełności i ograniczenia aktu. Istnienie samoistne nie może więc być szczegółowe w

sensie np. przestrzenności, czasowości, wymiarów, czy jakichkolwiek jakości. Nie mając przypadłości i możliwości ma wobec tego status tworzywa duchowego.

Istnienie samoistne jako czysty akt, jako nieuwarunkowana realność duchowa, jest tym oto nieszczegółowym, lecz konkretnym bytem. Jest czymś odrębnym, różnym od bytów przygodnych, charakteryzujących się kompozycją z aktu i ograniczającej ten akt możliwości. Sprawiając realne skutki, realne akty istnienia bytów przygodnych, jest właśnie realne i samodzielne w swym samoistnym istnieniu. Jest wypełnione tylko tym istnieniem i z racji realności jest pełnym bytem. Jest bytem ukonstytuowanym z samoistnego istnienia.

Pierwsza przyczyna sprawcza jest więc samoistnym istnieniem, czystym aktem nie powiązany z możliwością i przypadłościami, jest tworzywem duchowym, jest pełnym, realnym bytem.

3) Każdy byt z tego względu, że istnieje, jest obecny

wśród innych bytów. Ta jego obecność jest manifestowaniem się jego istnienia. Jest czymś dającym się odebrać przez inne byty. Z tej zatem racji, że dany byt istnieje i że to istnienie inne byty mogą odebrać, konstytuuje się w danym bycie własność prawdy. Transcendentalna własność prawdy jest w danym bycie tym manifestowaniem się istnienia, które inny byt ujmuje, gdyż tylko niebyt nie zaznacza i nie ujawnia swej realności.

Pierwsza przyczyna sprawcza jako realny byt samoistny także z racji istnienia manifestuje swą obecność w rzeczywistości. Także więc jako byt ma transcendentalną własność prawdy i musi ją posiadać, gdyż ta własność polega na obecności w zespole bytów. Bytu pierwszego nie wyprzedza jednak żaden inny byt. Nie ma zatem jakiegoś bytu, który odbierałby manifestujące się samoistne istnienie, stanowiące pierwszą przyczynę sprawczą. Przyczyna ta, jako byt, musi jednak mieć transcendentalną własność prawdy, czyli musi ujawniać swoje istnienie, skoro jest realnym bytem. Aby więc pierwsza przyczyna sprawcza, będąc realnym bytem i nie wyprzedzonym żadnym innym bytem, mogła „posiadać” własność transcendentalną prawdy, musi być sama odbiorcą swego manifestującego się istnienia. Jako byt duchowy może odbierać swe istnienie tylko intelektualnie. Jest intelektem uświadamiającym sobie swoje samoistne

istnienie. Z racji samoświadomego istnienia jest bytem rozumnym. Rozumność czyni ten byt osobą.

Dodajmy zaraz, że w tym opisie pierwszej przyczyny sprawczej jako bytu rozumnego zawodzi trochę język. Należy bowiem pamiętać, że samoistne istnienie nie zawierając możliwości i przypadłości jest strukturą ontyczną zupełnie prostą. Nie zdwaja się więc na byt i jego własności różne od tego bytu. Należałoby powiedzieć, że byt pierwszy sam w sobie jest zawsze strukturą niezłożoną, lecz rozpatrywany przez nas w odniesieniu do samego siebie jawi się nam także jako intelekt.

Przyjęcie rozumności pierwszej przyczyny sprawczej, a tym samym uznanie jej za osobę, jest zgodnym z metodami metafizyki ukazaniem racji, dla której byt pierwszy jest realnym bytem, to znaczy czymś istniejącym i manifestującym to istnienie - w tym wypadku - samemu sobie. Inaczej mówiąc, rozumność Boga jest w nim wewnętrzną racją uniesprzeczniającą ontyczną strukturę Boga jako bytu.

Zauważmy ponadto, że uzasadnienie rozumności pierwszej przyczyny sprawczej przez wyprowadzenie wniosków z analizy transcendentaliów, które przysługują każdemu realnemu bytowi, uwalnia tomizm od neoplatońskich ujęć, które w wypadku teorii rozumności Boga wnoszono na teren tomizmu.

Neoplatonicy w dwojaki sposób wykazywali, że Bóg jest rozumny.

a) Posługiwali się teorią podobieństwa, według której, jeżeli stwierdzamy istnienie ludzi jako bytów rozumnych, także sprawcza przyczyna ich istnienia jest rozumna.

Należy tu dodać, że według tomizmu Bóg nie jest sprawcą istot, czyli możliwości, do której należy rozumność jako treściowa warstwa danego bytu. Całą tę treść bytu, całą jego możliwość aktualizuje w sobie stworzony akt istnienia. Teoria podobieństwa wiąże się z przypisaniem Bogu mocy sprawiania zarówno istnienia jak i istoty bytu, co powoduje teorię, że pierwsza przyczyna sprawcza jest zarazem istnieniem i możliwością, skoro sprawia możliwość. Taka teoria czyni Boga bytem przygodnym.

b) Neoplatonicy posługiwali się także teorią tak zwanej inteligibilności. Przyjmowali mianowicie, że tworzywem bytu jest poznawalność. Np. dla Awicenny istoty są wyodrębniającym się z Boga i inteligencji ich myśleniem, a dla Dunsza Szkota Bóg jako byt sam w sobie ogarnia wszystko, co poznawalne. Z tego względu Bóg jest

więc intelektem. Jest intelektem, gdyż wyłania lub stwarza intelekty, albo jest intelektem, gdyż ogarnia intelekty.

Teoria ta jest dobrą intuicją natury duchowości jako rozumnej, jest jednak błędna lub przynajmniej niedokładna w tym, że wyznacza rozumności rolę formy danego bytu. Tymczasem wiemy, że rozumność osób należy uznać nie za akt, lecz za możliwość intelektualną, która wraz z formą stanowi istotę duszy urealnionej istnieniem. Tylko w Bogu struktura ontyczna jest inna. Istnienie samoistne jest zarazem intelektem, gdy rozpatrujemy je jako uświadamiające sobie swoją realność.

Wyjaśnijmy także i to, że pierwszą przyczynę sprawczą utożsamiamy tu z Bogiem.

W tradycji filozoficznej byt pierwszy, tożsamy z pierwszą przyczyną sprawczą, zawsze nazywany jest Bogiem. Filozof, gdy posługuje się terminem „Bóg”, ma na myśli właśnie byt pierwszy, nieuwarunkowany innymi bytami, samoistny, stanowiący - jako przyczyna sprawcza istnienia - wytłumaczenie realności istnienia bytów przygodnych. Jeżeli tym samym terminem „Bóg” posługują się teologowie, to oznaczają nim inne, dostępne swym metodom badawczym aspekty relacji Boga z bytami przygodnymi. Posługiwanie się zarówno w filozofii jak i w teologii pojęciem Boga na oznaczenie bytu pierwszego nie musi powodować trudności metodologicznych. Dla filozofa byt pierwszy, wykrywany w analizie przygodnego istnienia, jest zawsze pierwszą przyczyną sprawczą i ze względu na tę rolę występuje w opisie ontycznej struktury bytu, jako właśnie racja uniesprzeczniająca tę strukturę.

5. Ujęcie osoby od strony transcendentálnych własności bytu

Jednym z bytów jest człowiek. Jako realnie istniejący byt, człowiek jest także ukonstytuowany z istnienia i ograniczającej to istnienie istoty, która stanowiąc możliwość jest czymś specyfikującym człowieka jako człowieka. Ze względu na to czynienie człowieka tym oto człowiekiem wyróżnia się w istocie formę i jej właściwą możliwość. Formą jest dusza człowieka przeniknięta i ograniczona możliwością intelektualną, dzięki której dusza jest rozumna. Forma jako akt razem z intelektualną możliwością jest samodzielną substancją, gdy urealnia ją istnienie jako swoją istotę. W całej tej substancji znajduje się poza tym wnosząca szczegółowość możliwość materialna, dzięki

której cała ta kompozycja ontyczna jest człowiekiem. Stanowi więc człowieka dusza i ciało, przez które rozumiemy zapodmiotowany w możliwości materialnej i razem z tą możliwością obecny w człowieku zespół przypadłości szczegółowych.

Tak ukonstytuowany człowiek jako byt charakteryzuje się wewnętrzną jednością stanowiących go czynników ontycznych. Ta jedność nie jest w tym bycie odrębnym czynnikiem strukturalnym. Jest właśnie incydentalną własnością całej tej ontycznej kompozycji. Między istnieniem i istotą, którą jest dusza ukonstytuowana z formy i możliwości intelektualnej, oraz między duszą i ciałem zachodzą relacje transcendentalne, nie stanowiące przypadłości, lecz znikające razem z tworzycem ontycznym człowieka na rzecz właśnie jedności jako transcendentalnej własności.

Człowiek jako istniejący byt manifestuje innym bytom swoją realną wśród nich obecność. Z racji właśnie swego istnienia jest przez inne byty odbierany, a ta relacja odebranej obecności wśród bytów wyznacza w człowieku jego transcendentalną własność prawdy.

Aby więc człowiek jako byt mógł mieć transcendentalną własność prawdy, musi zachodzić między nim a innymi bytami kategorialna relacja odbioru manifestującego się jego istnienia. Wynika z tego, że także inni ludzie jako byty są warunkiem ontycznym ukonstytuowania się przypadłościowej relacji odbioru i akceptacji, które wyznaczają w danym człowieku konieczną w nim jako bycie transcendentalną właściwość prawdy i dobra.

Istnienie człowieka i jego transcendentalne własności jako bytu są strukturami niematerialnymi. Prawda i dobro, a także istnienie, nie są przecież czymś mierzalnym, przestrzennym lub jakościowym. Racja ich pojawienia się w człowieku musi być także niematerialna. Musi być zarazem duchowa, to znaczy samodzielna w swym niematerialnym istnieniu.

Filozofowie wiedzą, że racją urealniającą byt jako istniejący jest pierwsza przyczyna sprawcza, która zarazem ten byt, manifestujący swoje istnienie, odbiera i akceptuje, dzięki czemu konstytuują się w tym bycie jego transcendentalne własności. Pierwsza przyczyna sprawcza pozostaje więc z danym człowiekiem w relacjach przyczynowych. Te relacje przyczynowe, w wyniku których dany człowiek uzyskuje istnienie oraz staje się prawdą i dobrem, ustalają filozofowie. Wiemy już, że filozofowie

jako filozofowie nie mogą ustalić między człowiekiem i Bogiem osobowych relacji zbawienia. Wykrywają natomiast, że między bytami przygodnymi nie zachodzą relacje przyczynowe, sprawiające istnienie, że mogą jednak zachodzić przypadłościowe relacje przyczynowe i relacje osobowe.

Jaką więc rolę, precyzyjniej ujmując sprawę, pełnią wobec człowieka inni ludzie przy konstytuowaniu się w nim własności transcendentalnych?

Rozpatrywaliśmy zagadnienie od strony przyczynowania sprawczego. Okazuje się, że takie przyczynowanie spełnia wobec człowieka wyłącznie pierwsza przyczyna sprawcza zarówno w dziedzinie istnienia, jak i w dziedzinie konstytuowania się własności transcendentalnych. Pierwsza przyczyna sprawcza powoduje konstytuowanie się tych własności jako bytów, to znaczy jako tożsamy z bytem, odniesionym przez relację do innych bytów odbierających i akceptujących człowieka.

Podejmijmy zagadnienie od strony przyczynowania celowego.

Może jednak dobrze wyczuwał Maritain, że człowiek staje się osobą w ciągu swego życia. Należy tylko doprecyzować to ujęcie. Człowiek bowiem nie staje się osobą w wyniku procesu. W sensie przyczynowania sprawczego człowiek jest osobą od chwili zaistnienia. Musi mieć w sobie wszystko to, czym jest. Taka konieczność wynika z arystotelesowskiego ujęcia bytu. Znajdująca się w istocie duszy możliwość intelektualna, konstytuująca tę istotę wraz z formą, powoduje istotową rozumność człowieka, czyniąc go tym samym osobą. W sensie więc sprawczym człowiek jest osobą od chwili zaistnienia.

Wiemy jednak, że obok przyczyny sprawczej działa także przy powstawaniu bytu przyczyna celowa, której zadaniem jest kształtowanie możliwościowej istoty tego bytu. Przyczyna celowa nie sprawia tej istoty, ani nie sprawia jej przyczyna sprawcza. Przyczyna sprawcza stwarza istnienie bytu, a to istnienie aktualizuje w sobie ograniczającą je możliwość istotową. Miarę tego ograniczenia wyznacza przyczyna celowa, właśnie z tego względu konieczna przy konstytuowaniu się bytu jako tak oto istniejącego. Niełatwo ustalić, który byt jest przyczyną celową wobec aktualizującej się w danym istnieniu właściwej mu istoty. Łatwiej określić przyczynę celową konstytuujących się w danym bycie jego transcendentalnych własności.

Jeżeli chodzi o człowieka, to wśród wielu bytów, przede wszystkim właśnie inni ludzie są przyczynami celowymi konstytuującą się w nim jako bycie istotowej strony jego własności transcendentalnych. Znaczący to, że istnienie samego bytu powoduje pierwsza przyczyna sprawcza, która także powoduje konstytuowanie się w tym bycie jego własności transcendentalnych jako istniejących. Konstytuowanie się tych własności jako tych oto i właśnie takich, a zatem jako określonych, będących własnościami tego bytu o takiej oto istocie, powoduje przyczyna celowa. Powoduje to więc drugi człowiek wyznaczający swoistą miarę istotowej stronie transcendentalnej prawdy i transcendentalnego dobra, gdyż te własności konstytuują się dzięki istnieniu danego bytu i dzięki jego relacji z innymi bytami przygodnymi.

Podejmijmy trudność, że własności transcendentalne są tym samym, co dany byt. Ich istnienie jest więc istnieniem bytu, a ich istota jest istotą tego bytu. Zauważmy jednak, że transcendentalna własność prawdy i dobra powstaje w wyniku relacji z innymi bytami. Własności te rozpatrywane w swej strukturze są bytem, w który relacja z innymi bytami wnosi właściwość powodowania odbioru i akceptacji. Możemy powiedzieć, że to dany byt powoduje odbiór i akceptację. Dokładniej jednak mówiąc widzimy, że byt powoduje to wszystko, gdy jest w relacji z innymi bytami. Relacja łącząc dany byt z innymi bytami ujawnia, że istnienie własności transcendentalnej powoduje Bóg i że w warstwie istotowej tego bytu inne byty przygodne wyznaczają ten oto kierunek lub tę oto miarę odbioru i zaakceptowania. Wyznaczają wobec tego treściowy aspekt własności transcendentalnych, gdyż kierunek lub miara czegoś nie jest tym samym co istnienie. Jest w tym istnieniu jego treściowym ukwalifikowaniem.

Przyczyna celowa nie jest tym samym co cel działań danego bytu. Jest bytem, który razem z przyczyną sprawczą współtworzy dany byt, lecz w jego sferze treściowej. W wypadku człowieka inni ludzie nie są celem jego działań, jakkolwiek mogą stać się tym celem. Są obok przyczyny sprawczej przyczynami celowymi konstytuującymi się w danym człowieku jego własności transcendentalnych. Wyznaczają w tych własnościach kierunek i miarę odbioru oraz akceptowania. Kształtują treściową stronę własności, dzięki czemu własności te istotowo ludzkie, gdyż są własnościami człowieka jako bytu, który jest osobą, w swym przypadłościowym oddziaływaniu uzyskują miarę właściwego ludziom wyrazu.

Wbrew Maritainowi musimy powiedzieć, że człowiek nie staje się osobą. Człowiek od początku jest istniejącym bytem, który w swej warstwie treściowej stanowi osobę. Jako byt człowiek ma także transcendentalne własności prawdy i dobra, których treściową stronę, gdyż istnienie sprawia pierwsza przyczyna sprawcza, kształtują inni ludzie, jako przyczyny celowe. Nadają tym własnościom ich ludzki wymiar nie w dziedzinie istotowego kształtowania się tych własności, lecz w porządku przypadłościowego oddziaływania.

To oddziaływanie jest relacją. Dokładniej mówiąc, jest to podwójna relacja.

Gdy bowiem inni ludzie, jako przyczyny celowe, oddziałują na danego człowieka kształtując kierunek jego własności transcendentalnych, stają się podmiotami relacji, których kresem są transcendentalia danej osoby. Tak zbudowana relacja jest przyczynowaniem celowym.

Gdy z kolei dany człowiek ukonstytuowaną w nim własnością prawdy lub dobra oddziałuje na ludzi, staje się podmiotem relacji, której kresem są inni ludzie. Tak zbudowana relacja jest w danym człowieku relacją osobową o kształcie np. obecności, rozmowy, miłości.

Obydwa typy relacji mogą zachodzić między ludźmi nawet jednocześnie. Człowiek jako osoba oddziałuje na innych ludzi tworząc w nich jako przyczyna celowa ludzki wymiar ich własności transcendentalnych oraz oddziałuje już tą przez kogoś ukształtowaną w nim własnością wchodząc w relacje osobowe. Relacje osobowe są przypadłościowym wzbogaceniem osoby ludzkiej w treści, które ta osoba wnosi w inne osoby oddziałując swymi transcendentaliami. Relacje wyznaczone powiązaniem z racji przyczynowania celowego ustalają kierunek tych oddziaływań, to znaczy właściwy ludziom ludzki wymiar manifestowania swego bytu jako zarazem prawdy i dobra.

W odróżnieniu od Boga, który Jest intelektem, aby być zarazem prawdą, co przysługuje każdemu bytowi jako istniejącemu, człowiek nic może być racją swej transcendentalnej własności prawdy. Rozumność człowieka jest bowiem czynnikiem możliwościowym i w istocie jego duszy i musi być aktualizowana przez przypadłościowe działanie przyczyn zewnętrznych. Inni ludzie aktualizują istotową lecz bierną rozumność człowieka. Uświadamiają nam nasze istnienie, naszą możliwościową istotę, i transcendentalne własności nas jako realnych bytów. Dzieje się to w relacjach

osobowych, w przypadłościowym oddziaływaniu na nas innych ludzi, którzy wzbogacają nas obudzoną świadomością odbieranych przez nas ich własności transcendentalnych.

Takimi własnościami także oddziałujemy na innych ludzi tworząc w nich skutki stanowiącej nas jedności, prawdy i dobra. To wzajemne oddziaływanie jest możliwe, gdy właśnie ludzie, jako wobec siebie przyczyny celowe, ukształtują ludzki wymiar transcendentalnych własności osób.

ZAKOŃCZENIE

Forma literacka *Zakończenia* dopuszcza refleksję zarówno nad książką, jak i nad analizowanymi w niej problemami.

Jeżeli chodzi o książkę, to w *Przedmowie* stwierdzono, że „zadanie książki sprowadza się do tego, aby być drogą - mijającą niebezpieczeństwa, pomyłki i obce metodologicznie obszary zagadnień - w kierunku filozoficznej teorii osoby”. Śledząc rozdziały i zawarte w nich analizy dochodzi się do wniosku, że książka raczej nie prowadzi wprost do takiej teorii. Po przeczytaniu książki Czytelnik może nie uświadamiać sobie projektu czy kolejności zagadnień ewentualnej teorii osoby. Wie jednak na pewno, że teoria taka obejmuje wiele ogromnie subtelnych analiz metafizycznych. Wie także, że przystępując do budowania teorii osoby trzeba najpierw wybrać teorię filozofowania, a w niej metafizykę, i że nie powinna to być metafizyka platońska, neoplatońska, arystotelesowska, awiceniańska, lecz zgodnie z argumentacją, przedstawioną w książce, winna to być - stanowiąca tomizm - egzystencjalna metafizyka bytu jako istniejącego. Książka więc proponuje wyraźną drogę poszukiwań, mimo pośrednio zarysowanej problematyki teorii osoby.

Można nawet powiedzieć, że ta teoria osoby występuje w książce *implicite*. Wystarczyłoby z poszczególnych rozdziałów wydobyć racje prezentowanych tam rozwiązań, a ich całość stanowiłaby zarys teorii osoby. Lecz właśnie to wydobycie i sformułowanie tych racji jest ogromnym trudem. Wymaga bowiem precyzyjnego budowania kolejnych etapów teorii osoby, której problematyka została właśnie tylko zarysowana.

Jeżeli chodzi o same problemy, to w poszczególnych rozdziałach niektóre z tych problemów uzyskały - tak się wydaje - formułę ukazującą właściwy kierunek rozwiązań. Nie było łatwe przeprowadzenie np. substancjalistycznej analizy struktury osoby. W przedostatnim rozdziale podjęto taką analizę. Nie było także łatwe ukazanie ontycznej struktury osoby od strony teorii transcendentaliów. Rozdział ostatni jest próbą zarysowania teorii tej struktury.

Dodajmy, że w rozdziale ostatnim nie ma uwag końcowych, podsumowujących wyniki analizy. Autor książki raczej świadomie nie dokonał takiego podsumowania, gdyż formułowana w tym rozdziale propozycja wymaga wielu jeszcze przemyśleń i doprecyzowań. Niech pozostanie otwarta i ukazuje tylko kierunek analizy. Nie wiadomo bowiem, czy ukazywanie w transcendentaliach zależności ich istotowej strony od osób ludzkich, jako przyczyn celowych, daje w wyniku relacjonistyczną wersję tomistycznej teorii osoby. Może jest to po prostu zwyczajnie egzystencjalna analiza substancjalistycznie ujmowanej osoby ludzkiej, analiza nie rozpoczynająca od rozważania istoty osoby. Jakże jednak trudno taką analizę precyzyjnie przeprowadzić!

Należy ponadto zwrócić uwagę, że rozdział ostatni zawiera elementy egzystencjalnie sformułowanej metafizyki bytu jako istniejącego. Udało się w tej formule uniknąć ujęć esencjalizujących oraz elementów neoplatońskich, czego najwyraźniejszym znakiem jest zbudowana w tym rozdziale teoria pierwszej przyczyny sprawczej jako osoby.

Sama osoba ludzka jawi się jako byt, ukonstytuowany z istnienia, stworzonego przez pierwszą przyczynę sprawczą, z istnienia oraz istoty, którą to istnienie aktualizuje w sobie mocą swej dynamiki jako swe ograniczenie. Miarę tego ograniczenia wyznacza przyczyna celowa. Tak ukonstytuowana osoba ludzka, a więc z istnienia i istoty jako z przyczyn wewnętrznych, domaga się uzasadnienia w zewnętrznej przyczynie sprawczej i zewnętrznej przyczynie celowej.

Ważnym zagadnieniem staje się tu teoria przyczyny celowej. Tą przyczyną celową, kształtującą miarę istoty, jako możliwości wyznaczającej człowieka, jest inna osoba ludzka. Powoduje ona z jednej strony właśnie to ukonstytuowanie się istoty na miarę osoby ludzkiej i powoduje - z drugiej strony - ludzki wymiar oddziaływania transcendentálnych własności osoby jako bytu na inne osoby ludzkie.

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

Można wobec tego powiedzieć, że między osobami ludzkimi zachodzą potrójne, zawsze przypadłościowe relacje.

1) Jest to relacja między istotą osoby ludzkiej i drugą osobą, kształtującą miarę i kierunek formowania się tej istoty, wywołanej w danym bycie przez akt istnienia, stworzony przez pierwszą przyczynę sprawczą i zapoczątkowujący daną osobę. Możemy nazwać to powiązanie relacją osobową główną.

2) Jest to także relacja między istotową stroną własności transcendentalnych i drugą osobą, wyznaczającą ludzki wyraz tych własności, tożsamych z bytem, lecz konstytuujących się w nim dzięki jego istnieniu i odniesieniu do od

biorców tego manifestującego się istnienia osoby. Możemy nazwać to powiązanie relacją ściśle osobową.

3) Jest to ponadto relacja między osobą z jej transcendentaliami i drugą osobą w wywoływaniu skutków tego powiązania, które są powodowaniem w osobie odbioru jedności, dobra i prawdy jako przypadłościowych wartości osoby oraz są uzyskiwaniem daru tych wartości.

Możemy nazwać te powiązania relacją osobowych oddziaływań.

Okazuje się, że wzajemne oddziaływanie na siebie osób ludzkich nie jest tylko przekazaniem wiadomości lub nie pozostawiającym śladu spotkaniem. Jest zawsze takim oddziaływaniem, które powoduje wewnętrzną integrację, konstytuowanie się nas jako dobra, które czyni człowieka osobą zdolną do obdarowania dobrocią, gdy istotową wartość rozumności obroni nas przed zanegowaniem drugiego człowieka. Jest to także oddziaływanie, które - będąc odbiorem nas jako bytów i przez to wywoływaniem w nas transcendentalnej własności prawdy - czyni nas osobami zdolnymi do kierowania się prawdą, właśnie tożsamą z bytem, z samą rzeczywistością, uwalniającą od często fałszujących ją interpretacji, gdy znowu, oczywiście, istotową wartość rozumności obroni nas przed utożsamieniem bytu z jego kulturowymi, a więc historycznymi ujęciami.

Podlegamy więc oddziaływaniu osób, samej rzeczywistości i oddziaływaniu wytworów w ich kulturowych wersjach. Poradzenie sobie z tym wszystkim, rozróżnienie rzeczywistości i kultury, wymaga uprawiania całego szeregu nauk humanistycznych i przyrodniczych, uświadomienia sobie i opanowania różnorodnych metod badawczych i aspektów badań, umiejętności odróżnienia pytań metafizycznych i funkcjonalistycznych.

W osobie ludzkiej, a głównie w jej warstwie psychicznej i świadomościowej, wszystko to funkcjonuje. Lecz nie ta warstwa rozstrzyga o nas jako osobach. Nie ona decyduje o rozwoju nas jako osób.

Dobroć, wyznaczona w nas naszą transcendentalną własnością dobra, oraz mądrość, do której zmuszenie dochodzi się dzięki stanowiącej nas transcendentalnej własności prawdy, są zawsze kontrolowanymi rozumnością, pierwszorzędnymi znakami przejawiania się ludzi jako osób. Rozwój człowieka jako osoby idzie więc w kierunku utrwalenia się w nas i dominacji tych oddziaływań, które - jako skutki stanowiących nas własności prawdy i dobra - wyzwała w nas oddziaływanie innych osób ich transcendentalnymi własnościami.

Można mówić o rozwoju osoby, lecz raczej w sensie wydobywania spod kulturowych nalotów i obciążeń tych w osobie strukturalnych własności prawdy, dobra, jedności, które dzięki wyzwalającemu je oddziaływaniu osób mogą być dla ludzi darem mądrości i dobroci, ujawnianym w kulturowych wersjach odpowiednio do kulturowo zmodyfikowanych potrzeb osoby ludzkiej. Istotną potrzebą osób - powtórzmy - jest mądrość i dobroć, które, najkrócej mówiąc, polegają na rozumnym i pełnym miłości opowiedzeniu się zawsze po stronie człowieka.

WYKAZ LITERATURY CYTOWANEJ

- 1 S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- 2 *Aristoteles graece*, rec. I. Bacceri, ed. Accademia Regia Borussica, Berolini 1831, t. II, s. 980, a 22 - 1093 b 30.
- 3 Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, PL t. 64.
- 4 M. Buber, *I and Thou*, New York 1970.
- 5 E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.
- 6 M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- 7 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1970.
- 8 G. M. Garonne, *List Kongregacji Wychowania Katolickiego do biskupów*, „Życie i Myśl” 22 (1972) z. 9, ss. 155-163.
- 9 E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960.
- 10 M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 6 (1970) z. 2, ss. 5-28.
- 11 M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.
- 12 M. Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, [w:] Awicenna, *Metafizyka*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, ss. 5-67.
- 13 M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.
- 14 M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, t. 2, ss. 121-144.
- 15 M. Gogacz, *Ważniejsze aktualne koncepcje Boga*, [w:] *Logos i ethos*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, ss. 129-170.
- 16 W. Granat, *Osoba ludzka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961.
- 17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Saale 1941.
- 18 Cz. Jakubiec, *Stare i nowe przymierze*, Wydawnictwo SS Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1961.
- 19 T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.

- 20 M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, [w:] *Logos i ethos*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, ss. 115-128.
- 21 K. Kerényi, *Pochodzenie i zastosowanie hermeneutyki w kontekstach religii antycznej*, tłum. M. Kurecka, „Poezja” 9 (1967) ss. 90-96.
- 22 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- 23 K. Kłósak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Wydawnictwo SS Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, t. 1, ss. 165-177.
- 24 *Koncepcje człowieka* (praca zbiorowa), [w:] „Studia i dokumenty”, Warszawa, t. 4 (w druku).
- 25 M. A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, t. 1, ss. 123-148.
- 26 M. A. Krapiec, *Jednostka a społeczeństwo*, „Znak” 180 (1969), ss. 684-712.
- 27 M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Pallottinum, Poznań 1966.
- 28 M. A. Krapiec, *Religia i nauka*, „Znak” 157-158 (1967) ss. 861-887.
- 29 M. A. Krapiec i T. Żeleźnik, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, [w:] *Studia z filozofii teoretycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, t. 1.
- 30 L. Kuc, *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 10 (1971) z. 2, ss. 95-109.
- 31 C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- 32 G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962.
- 33 J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1938.
- 34 C. A. Peursen, *Antropologia filozoficzna*, tłum. T. Mieszkowski i T. Zembrzuski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
- 35 J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowa, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1966.
- 36 K. Rahner, *Hoerer des Wortes*, Munchen 1963.
- 37 C. R. Rogers, *Le developpement de la personne*, tłum. E. L. Herbert, Paris 1908.

- 38 J. P. Sartre, *L'etre et le neant*, Paris 1957.
- 39 A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1964.
- 40 B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1963.
- 41 P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, tłum. J. i G. Fedorowscy, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
- 42 Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 9, [w:] *Quaestiones disputatae*, Parisiis 1882, t. 1.
- 43 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, q. 19, [w:] *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia*, Romae 1882-1918, t. 11.
- 44 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

INDEKS NAZWISK

(sporządził autor)

- Adamczyk S. 218, 222
Adamski P. 226
Anzelm z Canterbury św. 59
Arystoteles 12-15, 37, 52, 59, 60, 80, 92,
108, 117, 119, 145, 146, 160, 161,
163-167, 179, 180, 191-194, 218,
224
Agustyn św. 14, 52, 59, 93, 167
Awerroes 46, 126
Awicenna 15, 46, 52, 58, 59, 117, 126,
146, 161, 164, 165, 167, 176, 179,
180, 191-194, 208, 218, 226
Bejze B. 12, 13, 161, 220
Bergson H. 15, 18
Berkeley G. 166
Boecjusz 13, 15, 18, 24, 35-39, 48, 49,
111, 133, 144, 161, 165, 167, 169,
171, 191, 194, 218, 221
Bonawentura 14, 15, 39, 111 Buber M.
12-14, 16, 17, 23, 39, 106, 111, 126,
132-134, 142, 160, 163, 165, 218,
200
Cassirer E. 11, 13, 16, 106, 142, 160,
218, 220
Comte A. 15, 46
Demokryt 14, 126
Descartes R. 15, 59, 71, 100, 166
Dostojewski F. 70
Duns Szkot J. 15, 111, 208
Eliade M. 12, 13, 16-18, 106, 111, 126,
132, 134, 142, 144, 160, 163, 218,
220
Engels F. 12, 13, 17, 18, 20
Eriugena J. Szkot 126
Fedorowscy J. i G. 219, 220 Fromm E.
13, 16, 132-134, 142, 144, 160, 218,
220
Gardet L. 193
Garonne G. M. 51, 54, 58, 218
Gilson E. 12, 13, 15, 18, 25, 106, 161,
175, 176, 191, 218, 220
Gogacz M. 148, 218, 220, 222, 224-226
Goichon A. M. 193 Granat W. 15, 218,
222
Guardini R. 69, 70, 80
Hegel G. W. Fr. 18, 59, 126, 144

Heidegger M. 12, 13, 16, 17, 22, 56, 62,
 63, 143, 218, 220, 221
 Herbert E. L. 219, 220
 Hume D. 166
 Husserl E. 18

 Iwanicki J. 161
 Iwaszkiewicz J. 219, 220

 Jan Duns Szkot zob. Duns Szkot J.
 Jan Szkot Eriugena zob. Eriugena
 Jakubiec Cz. 62, 218, 222
 Jaroszewski T. M. 12, 14, 218, 220 221
 Jaspers K. 17, 22, 163, 221
 Jaworski M. 18, 25, 27, 56, 57, 69, 70-
 81, 161, 218, 221, 223

 Kajetan 15
 Kartezjusz zob. Descartes R.
 Kerényi K. 55, 56, 218, 222
 Kierkegaard S. 12, 13, 16-20, 142, 160,
 219, 220
 Klószak K. 12, 13, 148, 161, 219, 225
 Kolbe M. 128
 Krapiec M. A. 12, 13, 18, 25, 35, 38-42,
 48, 74, 94, 123-126, 134, 148, 161,
 175, 176, 196, 199, 219, 221-223,
 225-226
 Kuc L. 18, 25, 26, 38, 77-79, 89-102,
 104, 124-126, 201, 219, 221, 223,
 224

 Kurecka M. 219, 222

 Leibniz G. W. 15
 Lem S. 137
 Levi-Strauss C. 12, 13, 16-18, 20, 21,
 106, 142, 143, 160, 219, 220
 Locke W. J. 166
 Lubac H. de 54-57
 Lubicz P. 219, 220

 Malebranche N. 15
 Marcel G. 12, 13, 16, 39, 111, 160, 219,
 220
 Marechal J. 17
 Maritain J. 12, 13, 15, 17, 18, 23, 25,
 106, 111, 132-134, 142, 144, 161,
 196, 198, 199, 211, 219 220
 Marks K. 12, 13, 17, 18, 20, 21, 106,
 126, 160, 221
 Metz J. B. 221
 Mieszkowski T. 219, 220, 225

 Nietzsche Fr. 70 Norwid C. K. 17, 20

 Parmenides 59, 145, 193
 Peursen C. A. 219, 220, 225
 Pieper J. 186, 219, 226
 Platon 14, 59, 80, 126, 145, 161, 163,
 167, 193
 Plotyn 49, 161, 179, 193
 Pomian K. 219, 220

Porfiriusz 165, 193
 Proklos 126, 161, 179, 193
 Pseudo-Dionizy Areopagita 126

 Rahner K. 11, 13, 16-18, 35, 38, 39, 42, 43, 48, 49, 56, 57, 62, 69, 76, 80, 93, 94, 106, 111, 126, 132, 134, 142, 144, 146, 160, 163, 165, 219, 220-223,
 Rogers C. R. 12-14, 16, 17, 22, 23, 142, 160, 219, 220
 Rousseau J. J. 17, 20
 Rybałt J. 218, 220
 Ryszard ze Świętego Wiktora 111

 Sartre J. P. 12, 13, 16, 17, 22, 23, 52, 106, 120, 126, 129, 142, 143, 146, 160, 219, 220, 221
 Spinoza B. 15, 46
 Staniewska A. 218, 220
 Stępień A. B. 12, 114, 148, 161, 219 225
 Suarez F. 178, 191, 194
 Suchodolski B. 16, 219, 220
 Swieżawski S. 12, 13, 161

 Tatarkiewicz A. 218, 220
 Teilhard de Chardin P. 12, 13, 16, 17, 20, 39, 46, 49, 106, 111, 113, 132-134, 142-144, 146, 160, 161, 219, 220
 Tischner J. 161, 221
 Tomasz z Akwinu 12-15, 18, 24, 39-39, 41, 45, 49, 51, 52, 59, 60, 65, 74, 80, 92, 108, 111, 117, 119, 120, 133, 144, 146, 148, 160, 161, 163-165, 168- -181, 185-188, 190-194, 196-198, 219, 221, 225, 226
 Włodkowa Z. 219, 226
 Wojtyła K. 14, 18, 24, 106, 107, 113-117, 119, 123-126, 161, 219, 221, 224, 225

 Zdybicka Z. J. 12, 13, 161
 Zembrzuski T. 219, 220, 225
 Ziemilscy O. i A. 218, 220
 Zuberbier A. 18, 25, 38

 Żeleźnik T. 219, 225