

Słowo wstępne

Pośrodku wszystkich pytań i zagadnień związanych z rzeczywistością stoi człowiek. Właściwe rozumienie osoby ludzkiej rzutuje na wszystkie próby rozwiązywania tych pytań oraz na próby tworzenia społecznych instytucji. Cała kultura pochodzi od człowieka, jest wyrazem jego życia osobowego. Treści rzeczywistości wchłonięte (zinterioryzowane) w poznaniu ludzkim i wyrażone w postaci różnorodnych znaków, zapodmiotowanych pierwotnie w ludzkiej psychice, wtórnie przeniesione na materiał pozapsychiczny, stanowią o kulturze, a kultura w swym najgłębszym rozumieniu jest intelektualizacją zastanej natury.

Życie osobowe człowieka rozwija się, jak to ukazują dzieje kultury, w czterech zasadniczych jego dziedzinach: w poznaniu przednaukowym i naukowym, w najrozmaitszych koncepcjach nauk i instytucjach naukowych; w postępowaniu moralnym, indywidualnym i społecznym, wraz z obyczajowością i tradycją; w twórczości w obszarze sztuki i techniki; w religii praktykowanej indywidualnie i społecznie.

Wzajemnie dopełniające się dziedziny kultury – w instytucjach rodziny, narodu, państwa i Kościoła tworzą kolebę ludzkiego życia osobowego, które nakierowane jest na realizację wspólnego dobra, czyli poznania, moralnego postępowania, miłości osobowej, twórczości artystycznej, techniki oraz życia religijnego. Charakter wszystkich tych instytucji i ich form działania jest zawieszony na rozumieniu człowieka jako osoby. I dlatego jedną z najbardziej potrzebnych dziś spraw jest refleksja nad osobą ludzką i wynikającym z niej działaniem ludzkim.

Filozofia, mająca trzytysiącletnią tradycję przemyśleń dotyczących człowieka, ma wiele do powiedzenia w tej dziedzinie. Przemyślenia najwybitniejszych myślicieli ludzkości są ciągle aktualne, one też stanowią w znacznej mierze treść prezentowanej tu rozprawy o człowieku jako osobie.



Rozdział I

KIM JEST CZŁOWIEK

Zwykło się powtarzać, że człowiek jest sam dla siebie zagadką i nie zna siebie. Tego rodzaju obiegowe twierdzenia wyrażają niewątpliwie coś z prawdy i zarazem są jej uproszczeniem, spowodowanym niekiedy niechęcią do głębszej refleksji nad samym sobą i swoją naturą. Nie znaczy to wszakże, by refleksja ta otwierała przed nami różne „zakamarki” i „tajemnice” ludzkiej psychiki oraz ukazywała jasno bieg życia ludzkiego. To zawsze będzie tylko przedmiotem domniemania. Ale zastanowienie się nad samym sobą, nad specyfiką ludzkiego działania odsłoni przed nami głębszy sens wyrażenia „człowiek” i w dużej mierze ukaze także sens ludzkiego działania, życia i śmierci. Warto więc podjąć próbę pogłębionego poznania natury ludzkiej. Zresztą dla nas ludzi, cóż może być ciekawszego nad samego człowieka i poznanie zasadniczych problemów „bycia człowiekiem”.

1. FAKT BYCIA CZŁOWIEKIEM WIDZIANY Z ZEWNĄTRZ I OD WEWNĄTRZ

Nasze poznanie przebiega zazwyczaj na linii ustalania faktów i ich wyjaśniania. Jest to szczególnie doniosłe w dziedzinie filozofii, która jest ostatecznościowym wyjaśnianiem świata realnego, w tym także człowieka, jako głównej *dramatis personae* („aktora dramatu”). Jakim więc bytem jest człowiek oglądany z zewnątrz? Wyobraźmy sobie istoty rozumne, pochodzące z innych układów słonecznych, które zawędrowały do naszego systemu słonecznego i obserwują człowieka od kilkuset tysięcy lat, starając się – poprzez czysto zewnętrzną obserwację ludzkiego zachowania – zrozumieć naturę tej dziwnej istoty, zwanej tu „człowiekiem”.

Sprawa pierwsza, jaka pojawia się przy obserwacji człowieka z zewnątrz, to jego budowa biologiczna. Człowiek jest kręgowcem, ssakiem podobnym do innych zwierząt i zarazem różniącym się od nich. Różnice te ujawniają się na polu czysto biologicznym, w pionowym układzie organizmu cielesnego, w budowie mózgu, w zewnętrznym zachowaniu się na tle przyrody i środowiska naturalnego. Człowiek, jako jedyny gatunek spośród innych zwierząt, nie jest naturalnie przystosowany do swego otoczenia przyrodniczego. W porównaniu z innymi zwierzętami, dopasowanymi do swego środowiska, człowiek jawi się jako istota „z brakami”, które musi uzupełnić poprzez stworzenie sobie specjalnej „niszy-koleby” życia w postaci ubrania, mieszkania i innych tworów kulturowych. Zwraca się często uwagę, że do przetrwania czysto biologicznego konieczne jest także zachowanie się moralne, a to wszystko jest innym zwierzętom nieznane. Obserwowany „od zewnątrz” człowiek jest przede wszystkim twórcą narzędzi – *homo faber*. Tworzenie i używanie narzędzi najbardziej wyróżnia „od zewnątrz” człowieka spośród innych tworów żyjących na ziemi. Prosty, przypadkowo znaleziony kij w ręku człowieka spełnia wiele funkcji transcendujących przyrodę i czysto przyrodnicze, biologiczne cele podporządkowane życiu jednostki lub zachowaniu gatunku. Narzędzie, kij w ręku człowieka może służyć mu

do obrony przed innymi w wypadku zagrożenia; może stać się pomocą w chodzeniu przy utykanii na nogę; może być użyty jako narzędzie sygnalizowania w komunikacji językowej; może uchodzić za symbol czegoś itd. Już w pierwszym posłużeniu się narzędziem dla celów pozabiologicznych człowiek ujawnia swą transcendencję wobec zdeteminowanego świata przyrody. Owa transcendencja ujawnia się jeszcze bardziej, gdy zwrócimy uwagę na obiektywny rozwój narzędzi w życiu ludzi na przestrzeni dziejów. Epoki ludzkości zwykło się nawet mierzyć narzędziami, których rozwój cechował ludzkie życie. Stąd wyróżnia się w dziejach ludzkości epokę kamienia, epokę miedzi, żelaza, pary wodnej, elektryczności, epokę nuklearną. Obiektywny rozwój narzędzi pozwolił człowiekowi zapanować nad światem, ukazując przez to – w sensie czysto fizycznym – transcendencję człowieka nad światem materii w aspekcie czasu i przestrzeni, a więc tego, co stanowi o materialności samej materii. Ów obiektywny rozwój narzędzi stał się możliwy jedynie w kontekście społecznego współdziałania człowieka, które jest możliwe jedynie dzięki używaniu języka. Nad rolą języka-mowy w życiu ludzkim zastanawiali się myśliciele różnych epok. Można jednak zwrócić nań uwagę jako na „narzędzie” najbardziej ludzkie, najbardziej twórcze, pozwalające na transcendowanie przyrody w sposób najbardziej oczywisty. Język – jako system znaków zarówno umownych, jak i naturalnych – otwiera przed człowiekiem świat rzeczy i innych ludzi, ale co ważniejsze, otwiera człowiekowi samego siebie, poprzez możliwość uprzedmiotowienia siebie w aktach poznania sprzężonego z językiem. I chociaż jest prawdą, że akt poznania co do swej natury wyprzedza język, będąc racją „znakowania”, to jednak realne akty myślenia dokonują się w języku, a jakiegokolwiek komunikowanie się międzyludzkie nie jest możliwe bez języka. Zwrócenie uwagi na narzędzia wytwarzane przez człowieka żyjącego społecznie i komunikującego się za pomocą języka odkrywa zewnętrznemu obserwatorowi ludzki rozum i zdolność intelektualnego, pojęciowego poznania. Dla każdego bowiem jest jasne, że wytwarzanie narzędzi bardzo wyspecjalizowanych wymaga szczegółowych planów produkowania tych narzędzi. Statek, samolot, komputer nie powstają w żaden przypadkowy sposób, ale wymagają pracy rozumu, który ogarniając całość i przeznaczenie narzędzia w stosunku do całości determinuje zarazem wszystkie

jego składniki w koniecznościowym przyporządkowaniu ich do siebie, jak i do całości. Jest tu widoczna praca intelektu posługującego się pojęciami ogólnymi, koniecznymi i stałymi, albowiem dla produkowania narzędzi wyspecjalizowanych potrzebne są fabryki, które są zdolne powielać pojedyncze narzędzia (ogólność); potrzebne jest poznanie koniecznościowe, aby samo narzędzie nie „rozleciało się” wskutek przypadkowego tylko scalenia i aby narzędzie to mogło służyć człowiekowi na stałe. Posługiwanie się, produkowanie i rozwój narzędzi u człowieka ukazuje zewnętrznemu obserwatorowi, że człowiek będąc zwierzęciem, transcenduje świat zwierzęcy; jedynie człowiek jest obdarzony rozumem zdolnym ujmować całości (ogólnie) i ich składniki w koniecznym przyporządkowaniu, a dzięki temu przewyżczać bieg przemiany materii.

Ogląd człowieka z zewnątrz ukazuje jeszcze inne przejawy ludzkiego poznania – poznania kontemplatywnego, wydawać by się mogło bezużytecznego. Można bowiem zauważyć gromadzenie się ludzi na modlitwie, na koncertach i przedstawieniach, uczęszczanie do bibliotek, urządzenie pielgrzymek i uprawianie turystyki. Z tych wszystkich działalności poznawczych nie powstają żadne nowe narzędzia; poznanie kierujące tymi akcjami jest czysto kontemplatywne, jakby bezużyteczne w stosunku do produkowania narzędzi, a jednak bardzo angażujące człowieka do granic samego człowieczeństwa.

Ponadto uzewnętrznia się w człowieku poznanie typowo refleksyjne, dotyczące sensu ludzkiego bytowania. Zauważamy bowiem na ziemi ludzkie cmentarze, świadczące o refleksyjnym stosunku człowieka do samego siebie. Człowiek przeżywa poznawczo swój los; przeżywa swoją i swoich bliskich śmierć.

Następstwem uzewnętrznionych typów poznania (pojęciowego, kontemplacyjnego i refleksyjnego) jest siłą rzeczy ludzkie postępowanie i działanie, które można także zaobserwować na zewnątrz w postaci decyzyjnych form działania, takich jak łączenie się w związki przyjacielskie, rodzinne, gminne, państwowe, wyznaniowe. Wszystko to jest formą działania typową dla człowieka żyjącego społecznie, w perspektywie drugiego człowieka, żyjącego oraz działającego dla drugiego człowieka. Powiązanie ludzkiego działania i postępowania z różnego rodzaju poznaniem, zauważonym czysto zewnętrznie, należy do „faktu bycia

człowiekiem”. I fakty te widziane od zewnątrz należy bliżej zbadać i wyjaśnić filozoficznie, a więc ostatecznie, poprzez ukazanie w człowieku takiego koniecznego czynnika, którego negacja byłaby równoważna negacji samego faktu bycia człowiekiem.

Ale jest jeszcze inna istotnie dopełniająca możliwość ujrzenia „faktu bycia człowiekiem”. Jest to wewnętrzne doświadczenie „bycia człowiekiem” dane każdemu, gdy cokolwiek czyni jako człowiek, a więc gdy działa świadomie i wolnie. Stwierdzamy to w każdym momencie ludzkiego działania. Jest to niewątpliwie uprzywilejowany punkt widzenia i rozumienia „bytu ludzkiego”; jest to jedyny możliwy ogląd bytu „od wewnątrz”, doniosły nie tylko dla rozumienia samego człowieka, ale także dopełniający rozumienie metafizyczne bytu oglądanego nieustannie „od zewnątrz”. Doświadczenie samego siebie jako podmiotu swoich własnych czynności, które poznając, rejestrujemy w momencie ich powstawania, wyłaniania się z podmiotu i ich zapodmiotowania, jest uzupełniającym źródłem filozoficznego wyjaśnienia natury ludzkiej. Doświadczenie samego siebie jako „podmiotu bytowego w akcie podmiotowania swoich czynności” jest doniosłe także dlatego, że w momencie tym nie posługujemy się systemem języka i znaków językowych, dowodzeń i rozumowania, ale rejestrujemy tylko fakty bezsporne, dane nam właśnie bezpośrednio. Owe fakty musimy w naszym wyjaśniającym poznaniu filozoficznym uczynić niesprzecznymi poprzez ukazanie czynnika, dzięki któremu fakt taki raczej jest, niż nie jest, i jest taki, a nie inny.

Gdy człowiek działa, jego wewnętrzne doświadczenie dotyczy tego, że to „ja” działam i poprzez „moje” działanie objawiam swój byt, wprowadzam go w powiązania z bytami innych. A zatem jest mi dane „ja” i „moje”. „Ja” jest obecne, immanentne we wszystkim, co robię; „ja” jest obecne w „moim”. Jeślibym „moimi” nazwał czynności fizjologiczne, takie jak oddychanie, przyjmowanie i wydalanie materii, to „ja” jestem tym, który oddycha, który się odżywia, który wydalą. Rejestruję „na gorąco”, że tego rodzaju czynności „moje” nie pochodzą „z zewnątrz”, ale są one wyłonione z podmiotu, który nazywam „ja”. Jeślibym „moimi” nazwał czynności poznania, zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego, czynności miłości zmysłowej, jak i miłości czysto duchowej, to właśnie „ja” jestem obecny w tych wszystkich aktach

„moich”, albowiem to „ja” poznaję, to ja czuję, ja marzę, to ja kocham i ja nienawidzę – zawsze rejestrując obecność „ja” w tych wszystkich aktach. Doświadczam pochodności aktów „moich” z „ja” właśnie w momencie ich powstawania i spełniania się. Dlatego nie mogę ich zredukować do innego podmiotu, bo to „ja” jestem podmiotem aktów „moich” w akcie ich podmiotowania, a więc w momencie wyłaniania się i w momencie ich spełniania. Immanencja jaźni we wszystkich aktach „moich” – zarówno cielesnych, jak i duchowych – jest niewątpliwa i stanowi podstawę uznania kogoś za człowieka „normalnego”, a nie chorego psychicznie. Owo doświadczenie własnego „ja” we wszystkich aktach ludzkiego podmiotu opisał św. Tomasz, czyniąc z niego podstawę do ukazania istotnej jedności człowieka bytującego istnieniem własnej duszy, która organizuje materię tak, by była ludzkim ciałem. Pisał bowiem: „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit” („[...] doświadcza [człowiek] siebie, że jest tym samym, który poznaje intelektualnie”)¹. Akwinata rozciągnął pojęcie doświadczenia arystotelesowskiego z poznania empirycznego na typ poznania o wiele bardziej niepowątpiewalny, na typ poznania „bezpośredniego”, w którym nie ma możliwości zbłądzenia. I dlatego pisał, że istnieje mnóstwo błędnych mniemań na temat człowieka i jego natury, ale nie można się mylić co do istnienia człowieka; człowiek istnieje, albowiem każdy tego doświadcza.

Obok faktu immanencji, czyli obecności „ja” w aktach „moich”, doświadczamy również transcendowania „ja” nad poszczególnym aktem „moim” oraz nad sumą wszystkich aktów „moich”. Po prostu nieustannie doświadczam w „moim” działaniu, że „ja” nie wyczerpuje się w którymś z „moich” aktów, choćby on był najbardziej intensywny, oraz nie wyczerpuje się we wszystkich aktach „moich” razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli to, co zdołałem. Owo doświadczenie transcendencji „ja” w stosunku do wszystkiego, co jest „moje”, objawia się niekiedy szczególnie ostro, np. w ostatnich słowach skazanego na śmierć, gdy ten wobec swej śmierci widzi, iż teraz inaczej by żył, że byłby kimś lepszym.

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963, I, q. 76, a. 1, resp.

Transcendencja własnej jaźni nad aktami „moimi” jest podstawowym ukazaniem się transcendencji człowieka w stosunku do całego świata materii. Jeśli bowiem człowiek doświadcza swej transcendencji w stosunku do swoich własnych aktów wypływających z „ja”, a niekiedy ogarniających cały świat (intelektualne poznanie bytu!), to tym bardziej góruje nad wszystkim, co jeszcze nie osiąga poziomu bytu osobowego; góruje nad materią, przyrodą, instytucjami ludzkimi... Doświadczenie transcendencji dane człowiekowi w jego wnętrzu już przekreśla wszelkie teorie zrodzone z przekonań abstrakcyjnych, materialistycznych o tym, że człowiek jest tylko ogniwem, może ostatecznym, może najważniejszym, ale tylko ogniwem w łańcuchu przemian materii.

Doświadczenie „ja” jako podmiotu „podmiotującego” akty „moje”, w których „ja” jest immanentne i zarazem je transcenduje, ujawnia nam jakby tajemnicę bytu; jest to bowiem doświadczenie bytu widzianego „od wewnątrz”. Sprawą pierwszą jest dostrzeżenie prymatu istnienia nad istotą bytu. Doświadcząc bowiem własnej jaźni, stwierdzamy niewątpliwie fakt istnienia „ja” jako podmiotu. Wiem bowiem, że istnieję. Tu nie ma żadnej wątpliwości i na ten temat nikt nie błędził. Ale zarazem wiedząc, że „jestem”, nie wiem, „kim” jestem. Aby się dowiedzieć, „kim” jestem, jaka jest moja natura – muszę zanalizować akty „moje”, które doświadczam jako nieustannie wyłaniające się z „ja”. Dopiero analizując filozoficznie (na drodze uniesprzeczniania, czyli odróżniania bytu od nie-bytu) strukturę bytową tego, co jest „moje”, mogę wnioskować o własnej naturze i tworzyć zręby filozoficznej antropologii. Stosujemy tutaj okreśną drogę poznania siebie: wychodząc z założenia istnienia „ja” jako bytu-podmiotu (danego mi bezpośrednio), konstruujemy teorię natury człowieka poprzez interpretację różnych aktów „moich”, wypływających z „ja”, jako istniejącego podmiotu. Zatem poznając w jednym, uprzywilejowanym „miejscu” byt realny „od wewnątrz”, stwierdzamy niewątpliwie prymat istnienia w stosunku do istoty w tym samym bycie. Owa transcendencja istnienia nad istotą jest powodem tego, że inaczej widzę siebie aniżeli innych ludzi i inne byty. Zasadniczo bowiem dostrzegam i rozpoznaję innych jako charakterystyczne „istoty” będące zbiorem właściwych sobie cech, a więc określłam innego człowieka jako urodzonego w czasie z określonych rodziców, odpowiedniego wzrostu,

koloru oczu i włosów, jakoś wykształconego itd. Wyliczam więc jego charakterystyczne cechy i wiążę je razem w jeden podmiot, któremu daję odpowiednią nazwę lub imię. Poznaję drugiego człowieka tak, jak jakąś „rzecz”, będącą wiązką charakterystycznych cech, a więc wyakcentowując istotę w stosunku do istnienia, które mi jeszcze nic nie mówi o podmiocie i jego naturze. Współczesny filozof M. Buber przestrzega przed traktowaniem „rzeczowym” człowieka. Słusznie mniemał, że optyka „rzeczowego” poznania deterioryzuje drugiego człowieka. Albowiem „ty” nie jest to samo, co „ono”; „ty” (*Du*) może być pojęte tylko jako drugie „ja”, a nie jako rzecz, „ono” (*Es*). Dlatego mając dany nam do przeżycia w wewnętrznym doświadczeniu prymat istnienia, zawsze dostrzegamy, że możemy modyfikować swoje osobowe oblicze; nie jesteśmy sumą cech, ale istniejąc, nieustannie kształtujemy sobie swoją osobową twarz aż do momentu ostatecznego, momentu śmierci, która „pieczętuje” nasze nieustannie kształtowane osobowe oblicze.

W wewnętrznym, bezpośrednim dostrzeganiu „bycia człowiekiem” jawi się niewątpliwie – jako nietożsame „ja” i „moje”; „ja” doświadczamy jako istniejącego podmiotu, który „wypromieniowuje” z siebie wszystko to, co nazywam ściśle „moim” i co rejestruję jako właśnie wyłaniające się z „ja” jako istniejącego podmiotu. Rejestrując nietożsamość tego, co „ja” i „moje”, zarazem ciągle stwierdzam i doświadczam tożsamości „ja” jako podmiotu, z którego wypływają tak różne, że niekiedy heterogeniczne akty „moje”. To ja jestem tym samym, który myśli i który zarazem oddycha, który kocha i zarazem doznaje fizycznego bólu głowy... Tożsamość podmiotu jako jedynego źródła heterogenicznych (różnorodzajowych), uznanych za „moje” aktów fizjologicznych, psychicznych i duchowych domaga się wyjaśnienia filozoficznego.

2. ZASADNICZA INTERPRETACJA „FAKTU LUDZKIEGO”

Jak to się dzieje, a ściślej: jak to jest możliwe, że doświadczamy bezpośrednio jedności i tożsamości podmiotu „ja”, który „wypromieniowuje” z siebie tak rozliczne akty, należące do porządku materialnego oraz psychicznego, wyższego, zwanego porządkiem „duchowym”?

Najogólniej rzecz biorąc, jedność bytu w wielości jego części czy jego składników i działań wtedy i tylko wtedy jest możliwa, czyli niesprzeczna, gdy w bycie tym istnieje jeden zasadniczy czynnik jako racja bytu. Czynnik ten jest aktem organizującym, realizującym oraz determinującym to wszystko, co może być nazwane „częścią”, „składnikiem” i co jest właśnie realizowane, determinowane, aktualizowane. Słowem, gdy w jednym bycie jego czynniki składowe układają się w relacje „możności” do „aktu”. Tych właśnie „możności” realizowanych i aktualizowanych może być bardzo wiele i w różnym porządku. Ale tworzą one jedną całość, jeden byt, gdy jest jeden „akt”, jeden czynnik będący właśnie „racją bytu”, czyli tym, „dzięki czemu” coś istnieje i istnieje jako jedno, i nie jest w sobie podzielone. Zatem i mnogość aktów „moich”, i ich „heterogeniczność” doświadczana bezpośrednio jako wypływająca z jednego źródła, z „ja” jako podmiotu (właśnie w akcie „podmiotowania”), nie przeszkadza wcale doświadczeniu jedności bytu, jedności podmiotu przejawiającego się w rozlicznym działaniu i heterogeniczności jego aktów. Jest zatem w człowieku jeden czynnik, dzięki któremu podmiot, byt „ja”, jest bytem i jest bytem jednym. Ten właśnie czynnik jest tym aktem realizującym, organizującym i determinującym to wszystko, co w „ja” jawi się jako „moje”, mnożące i heterogeniczne. Akt bytowy konstytuujący człowieka w historii ludzkiej myśli nosi miano duszy ludzkiej. Istnienia duszy, jako tego koniecznego czynnika bytowego, który czyni niesprzecznym istnienie i zaobserwowane działanie człowieka, nie stwierdzamy bezpośrednio, ale właśnie pośrednio. Negując bowiem istnienie duszy, która jest racją bytu ludzkiego, podmiotu będącego w bezpośrednim doświadczeniu owym „ja”, negujemy sam fakt bycia człowiekiem, taki, jaki się jawi w naszym doświadczeniu bezpośrednim. Racja bytu, zwana w historii duszą, jest więc tym koniecznym czynnikiem, dzięki któremu człowiek istnieje jako ludzki podmiot i działa jako człowiek.

Owa stwierdzona realna racja bytu jest aktem bytu ludzkiego, różnostronnie spotencjalizowanego, a przez to samo przejawiającego się w najrozmaitszych działaniach rejestrowanych jako „moje”. Naturę duszy, jej istotne funkcje i bytowy charakter można odczytać jedynie w analizie spójnej z podstawowym, wewnętrznym doświadczeniem

„bycia człowiekiem”. Znaczy to, że dusza człowieka musi gwarantować doświadczenie ludzkiego „ja” jako immanentnego we wszystkich aktach „moich” i zarazem wszystkie te akty „transcendującego”. Zgodność „struktury duszy” z podstawowym ludzkim doświadczeniem „bycia człowiekiem” jest zasadniczym probierzem trafności określeń dotyczących charakteru ludzkiej duszy.

W historii myśli ludzkiej znane są dwie starożytne przeciwstawne koncepcje duszy – platońska i arystotelesowska. Obie koncepcje wywierały i do dziś wywierają dość znaczny wpływ na pojmowanie człowieka. Ogólnie mówiąc, w koncepcji platońskiej dusza ludzka ujmowana jest jako duch-umysł odwiecznie istniejący, a tylko czasowo wcielony w człowieka. Normalnym stanem duszy ludzkiej jest jej stan „czysty”, duchowy, i dlatego związanie duszy z ludzkim ciałem jest jakby nienaturalne. Zadaniem duszy wcielonej w człowieka jest uwolnić się od ciała, będącego jakby grobem dla duszy: $\sigma\acute{o}\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ [soma = sema] (ciało = grób). To filozofia i poznanie prawdy ma ostatecznie uświadomić duszy jej własną naturę, ma „zbawić” tę duszę i zapewnić jej powrót do miejsca wiecznych duchów i bogów. Dusza w ludzkim ciele nieustannie transcenduje to ciało i posługuje się nim niby narzędziem, wprawdzie ułomnym, ale zawsze narzędziem. Natomiast dusza posługująca się ciałem jako narzędziem nie jest obecną „immanentną”, w ludzkich działaniach cielesnych i fizjologicznych. Te pochodzą od niższych „dusz”.

Ten właśnie moment nieobecności duszy w aktach fizjologicznych i cielesnych jest sprzeczny z podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem, kiedy to „ja” jest obecne w „moich” aktach cielesnych. Dlatego platońska koncepcja, chociaż pozornie tak bardzo zbliżona do chrześcijaństwa, nieustannie wzywającego do transcendowania przez duszę wszelkich spraw ciała i materii, jest zasadniczo mylna i nie tłumaczy „faktu ludzkiego”, gdyż nie liczy się z faktem immanencji „ja” w aktach „moich”.

Właśnie immanencję duszy w ludzkim ciele doskonale tłumaczy koncepcja duszy zaproponowana przez Arystotelesa. Widział on człowieka jako twór najwyższy w zmiennym świecie „podksiężycowym”, a więc w świecie podlegającym nieustannej przemianie. Dla Arystotelesa, uzna-

jącego fakty przemienności materii, jej ewolucję i przechodzenie do coraz wyższych form bytowania, dusza ludzka byłaby właśnie „aktem-formą” organizującą materię w jeden byt substancjalny. Dusza jest formą, a ciało materią. To właśnie materia przez nieustanne przemiany „od wewnątrz” wylania z siebie coraz nowe formy, usuwając formy poprzednie. Dla powstania człowieka potrzeba specjalnych przemian materialnych wraz ze współdziałaniem sfer niebieskich, doskonalszych, boskich, dlatego w łacińskim tłumaczeniu znane było powiedzenie Arystotelesa: *homo generat hominem et sol* („człowieka rodzi człowiek i słońce”). Jeśli dla urodzenia innych zwierząt miało wystarczyć normalne rodzenie, to człowiek, obdarzony duszą jako formą substancjalną umożliwiającą mu poznanie racjonalne, potrzebuje jeszcze interwencji wyższej – bogów. Ale w takim wypadku dusza nie istnieje przed urodzeniem (nie tak jak uczył Platon) i nie będzie istniała po rozpadnięciu się ciała, bo jest następstwem przemian materialnych. Jako następstwo (w zasadniczym znaczeniu) przemian materialnych dokonywanych i pod wpływem człowieka, i sfer wyższych, nadksiężycowych, dusza – w rozumieniu Arystotelesa – sama z siebie nie może transcendować całokształtu tego, od czego jest pochodna. Żaden bowiem skutek nie może przekraczać i posiadać w sobie „więcej” bytu, niż to jest w jego przyczynach. Dlatego u Arystotelesa momenty transcendencji w intelektualnym poznaniu i woli dokonują się poprzez tajemniczą siłę „intelektu czynnego”, który sam jest niezmieszany z materią i od niej oddzielony. A dusza jest formą materii, jej organizatorką, najdoskonalszą „formą” substancjalną w świecie podksiężycowym, ale bytującą bytowaniem „całości”, a więc materii i formy „siebie” – jako elementów razem konstytuujących jeden podmiot – byt. Arystoteles wyczuwał trudności związane z taką koncepcją duszy i niezgodnością tej koncepcji zarówno z teorią Platona, jak i faktami intelektualnego poznania i górowania człowieka nad wszystkimi innymi tworam przyrody. Dlatego, nie mając innych możliwości, uciekał się do tajemniczej siły *voûs poiouñ* [nus poiún] – „intelektu czynnego”, który miał ratować absurdalne konsekwencje koncepcji duszy jako rezultatu przemian materialnych.

Chrześcijaństwo było zmuszone odrzucić – w gruncie rzeczy materialistyczną – koncepcję duszy Arystotelesa, jako niezgodną z faktem

zasadniczej transcendencji człowieka w stosunku do całej przyrody i niezgodną z chrześcijańską doktryną o nieśmiertelności. Skłaniało się więc raczej w kierunku akceptacji platonizmu, chociaż i to nastroczało trudności nie do pokonania. Były one związane np. ze zbawczą rolą filozofii, umożliwiającej poznanie prawdy, która oswobadza człowieka, co też skłoniło św. Augustyna do przyjęcia konieczności iluminacjonizmu.

Jako jedyna możliwość, zgodna z faktami immanencji duszy w ciele i jej transcendowania aktów „moich” i całej materii, pojawiła się w umyśle św. Tomasza koncepcja duszy jako bytu istniejącego w sobie i zarazem będącego formą materii, nie wyłonioną wszakże z materii, lecz powstałą wskutek bezpośredniej interwencji Boga – interwencji zwanej aktem stworzenia duszy ludzkiej w ciele ludzkim. Akt stwórczy jest uznaniem niemożliwości powstania ludzkiej duszy wskutek przemian jedynie materialnych, albowiem dusza, transcendując w swym poznaniu i aktach woli materię, jest w sobie „prosta” (niezłożona), duchowa, i jako taka nie może być rezultatem materialnych, ekstensywnych przemian. Wobec tego, jeśli istnieje dusza ludzka o takich właśnie walorach, to nie pochodząc od materii (sprzeczność: albowiem materia dawałaby to, czego sama nie ma) i nie mogąc się sama utworzyć (druga sprzeczność: bo dawałaby to, czego nie ma), z konieczności pochodzi od pierwszej racji bytu – od Boga. I takie bezpośrednie „pochodzenie” jest właśnie „stworzeniem”, czyli negacją pochodności od „natury” jako nieproporcjonalnej w swych naturalnych możliwościach do „tworzenia” struktury bytowo wyższej od samej siebie.

Taka koncepcja stała się możliwa, ponieważ św. Tomasz dostrzegł, iż aktem bytu jest „istnienie”. Oznacza to, że byt jest dlatego bytem i czymś realnym, ponieważ posiada w sobie istnienie jako swój akt, aktualizujący i realizujący to wszystko, co jest „istotą”, „treścią”. Uznanie aktu istnienia bytowego było rewolucją myślową w dziedzinie filozoficznego rozumienia rzeczywistości. Cokolwiek zatem należy do porządku realnego – to istnieje. Tylko realnie istniejące byty tworzą rzeczywistość. Poznanie faktu „istnienia” bytu otwiera drogę poznaniu treści bytu. Nie znaczy to, że wszystko, co poznajemy aktualnie istnieje, ale że ostateczną, poznawczą racją poznawalności jest właśnie istnienie

rzeczy. W naszym poznaniu pojęciowym w aktach następnych pomijamy to istnienie, gdyż nie da się ono ująć jako pojęcie i jest „nieobecne” przy samym ujęciu treści bytu. Abstrakcyjne poznanie pojęciowe skupia się na samej treści, która o tyle jest realna, o ile istnieje.

Mając na uwadze ogólną strukturę rzeczywistości bytu, ukazującą i stronę egzystencjalną, i esencjalną (treściową), można sobie postawić pytanie: jak to jest w przypadku bytu ludzkiego? Bytem realnie istniejącym jest człowiek, jako samodzielny podmiot. Czy jednak jego istnienie jest zapodmiotowane w całym psychofizycznym podmiocie, czy właśnie w duszy jako podmiocie samodzielnie istniejącym? Gdyby istnienie człowieka było zapodmiotowane w psychofizycznym podmiocie, a nie w samej duszy, która „istniejąc w sobie” jako podmiocie, organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem – to w jaki sposób byłaby możliwa transcendencja ludzkich aktów duchowych: poznania i miłości, nad „samym sobą”? Właśnie przypadek człowieka i jego działań jest wyjątkowy w całej naturze. Tylko człowiek bowiem może o sobie powiedzieć „ja”, doświadczając swej podmiotowości jako bytu osobowego. Zwierzęta poznając, nie mają dystansu do swego przedmiotu poznania i do bodźców pochodzących z otoczenia. Reagują one w sposób zdeterminowany, zgodnie ze swoją także zdeterminowaną naturą. Nie okazują one transcendencji ani w stosunku do przedmiotu poznania zmysłowego, ani też w stosunku do swej natury. Tylko człowiek jest „otwarty”, poznając swoje przedmioty jako „byt”, a więc jako coś, co istnieje tak lub inaczej. Otwartość na przedmiot poznania i transcendowanie tego przedmiotu jest sprzężone z poznaniem refleksyjnym, rejestrującym proces poznania i notyfikującym doświadczalnie źródło poznania, jakim jest sam podmiot. Dlatego zawsze doświadczalne poznanie „ja” jako podmiotu, który aktualnie działa, doświadczenie „jaźni”, czyli „samoświadomość” – jest ukazaniem się transcendencji właśnie od strony podmiotu, jest transcendencją nad „samym sobą” i nad wszystkimi swymi aktami. Gdyby zatem bytowość i istnienie człowieka nie były zapodmiotowane w samej tylko duszy, lecz w całym psychofizycznym organizmie ludzkim, to fakt transcendencji byłby niemożliwy, albowiem działanie, będące jakby przedłużeniem istnienia bytu, byłoby wyższe bytowo od sposobu ludzkiego bytowania, a więc

od istnienia zapodmiotowanego w całym psychofizycznym podmiocie. Bytowanie całości nie może przejawiać się w działaniu transcendującym strukturę bytu. Fakt zaś transcendencji – przejawiający się przede wszystkim w poznaniu intelektualnym i miłości jako aktach niematerialnych – świadczy o tym, że nie są one źródłowo pochodne od podmiotu materialnego. Byt o strukturze materialnej nie jest przyczyną aktu-bytu w swej strukturze niematerialnej. Tymczasem i nasze pojęcia, i sądy, i rozumowania nie zawierają w swej strukturze bytowej żadnej materii i nie podlegają żadnemu rodzajowi „miary” ani przestrzennej, ani czasowej, co jest istotną cechą materii. Jakże zatem transcendencja działania człowieka, jego istotnie różny sposób bycia w naturze, może być pogodzona z faktem człowieka, który istnieje istnieniem podmiotu materialnego? Dlatego też istotne źródło ludzkiego działania – dusza może istnieć tylko w sobie jako w podmiocie. Ona jest bytem i bytując w sobie jako w podmiocie, organizuje zarazem sobie materię, by być ludzkim ciałem, którego potrzebuje dla wyzwolenia swego działania. Ale wyzwalaając swe działanie poprzez ciało i w ciele, transcenduje jednocześnie organizowaną przez siebie materię ciała. Chociaż więc proces działania (działanie jako funkcja) nie powstaje bez mediacji ciała, to jednak powstałe działanie okazuje w swej strukturze bytowej aktów poznania i miłości transcendencję, niematerialność, która nie jest racjonalnie do pogodzenia z istnieniem człowieka, którego dusza nie jest podmiotem w sobie istniejącym. Natomiast jest do pogodzenia fakt materialnego piętna ludzkich aktów, z których niektóre są niematerialne w swej naturze, z duszą jako istniejącym w sobie jako podmiocie bytem, który zarazem jest „formą” materii. Takie właśnie wyjaśnienie i stanowisko przyjął św. Tomasz, chcąc adekwatnie wyjaśnić fakt immanencji „ja” w aktach „moich” oraz fakt transcendowania tego „ja” w stosunku do aktów „moich” i siebie jako podmiotu.

Takie subtelne stanowisko dostatecznie wyjaśnia i jedność bytu ludzkiego, i doświadczalne przeżywanie swej ludzkiej jedności w różnorodnym – fizjologicznym, psychicznym i duchowym – działaniu, albowiem jest jeden akt bytu ludzkiego, dusza, która istniejąc w sobie jako niezłożonym podmiocie, jest zarazem formą, czyli organizatorką materii dla bycia ludzkim ciałem, poprzez które działa w najrozmaitszy

sposób, kontaktuje się ze światem i dochodzi do samowiedzy. Ciało jest potrzebne najniższemu w skali duchów – ludzkiej duszy, aby mogła działać i wiązać przez to w jedno świat materii i świat ducha. Ciało ludzkie jest zatem istotnym, a nie tylko przypadkowym składnikiem ludzkiego bytu. Ale nie jest ono jakimś samodzielnie istniejącym bytem, albowiem bytuje, żyje i działa na mocy samodzielnie istniejącej duszy, która nie może działać inaczej, jak tylko poprzez ciało. Zatem dla dobra człowieka, dla dobra jego duszy konieczne jest ciało jako istotny składnik człowieczeństwa. Ciało jest czymś pierwszym, jest „posiadane” przez duszę, jest pierwszym „moim”, aczkolwiek sam fakt wypowiedzenia się: „moje”, może się dokonać tylko poprzez ciało i jego funkcje, ożywiane istnieniem duszy. Zatem do „ja” i do „moje” należy istotnie i integralnie ciało, które jest wprawdzie materią zorganizowaną przez duszę, ale współuczestniczy w aktach człowieka, istniejącego istnieniem duszy. Tak właśnie jawiące się „ja” – immanentne i transcendujące akty „moje” – oznacza pojawienie się osoby ludzkiej. Ludzki byt osobowy jest nam dany pierwotnie, jako doświadczenie własnej „jaźni”, natomiast dusza człowieka jest nam dana poznawczo dopiero w teorii wyjaśniającej i czyniącej niesprzecznym pierwotne doświadczenie „bycia człowiekiem”. Tak ukazująca się ludzka dusza, jako czynnik uniesprzeczniający ludzkie immanentne i transcendujące działania, jest tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek jest osobą ludzką (a więc bytem rozumnym i wolnym zarazem), spotencjalizowaną, potrzebującą nieustannie pomocy i współdziałania materii (ciała), bez którego ludzkie działanie nie jest możliwe, jak niemożliwa jest melodia bez instrumentu, na którym gra artysta, wyrażając swą transcendencję nad samym instrumentem.

Fakt istnienia duszy w sobie jako podmiocie bytującym wprawdzie samodzielnie, lecz nie działającym samodzielnie, gdyż do działania potrzebuje zorganizowanego przez siebie ciała – rozjaśnia od razu problem ludzkiej śmierci i trwania człowieka po śmierci poprzez swą duszę. Jeśli bowiem dusza istnieje w sobie jako w podmiocie, to rozkład ciała nie niszczy bytowania duszy, która powstaje niezależnie od przemian materialnych, dzięki interwencji Pierwszej Przyczyny, i trwa po rozpadnięciu się ciała, gdyż istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w podmiocie psychofizycznym już ukształtowanym. Spory dotyczące

nieśmiertelności duszy powstawały na gruncie nieporozumienia co do sposobu istnienia człowieka, który chociaż jest bytem materialnym, to jednak istnieje istnieniem duszy niematerialnej, co przejawia się w transcendującym sposobie działania ludzkiego, poznawczego i woli-tynnego. Takie ludzkie działanie przemieniło świat, stwarzając w nim kulturową kolebkę dostosowaną do ludzkiego sposobu życia. Także fakt transcendencji człowieka – w aktach poznania, miłości, twórczości – wobec świata przemienne i nieustannie płynącej materii, a nawet siebie samego, postawił przed tymże człowiekiem pytanie zasadnicze o sens ludzkiego istnienia nie tylko w perspektywie zmiennej materii, ale sens istnienia w ogóle, a więc i po śmierci. Świadkiem takiego właśnie pytania i zarazem ludzkiej spontanicznej nań odpowiedzi są cmentarze, pamięć o zmarłych i ich kult.

Koncepcja duszy ludzkiej, jako istniejącego podmiotu w materii nieustannie organizowanej w ludzkie ciało, poprzez które jedynie jest możliwe ludzkie działanie, stanowi zasadnicze wyjaśnienie ludzkiego faktu zarówno oglądanego „z zewnątrz”, jak i doświadczanego „od wewnątrz” w opisaney już sytuacji „macierzystej” bycia człowiekiem, gdy rejestrujemy „ja” jako podmiot aktów „moich” w akcie podmiotowania. W świetle tego wyjaśnienia człowiek jawi się jako byt istniejący istnieniem swej duszy, która jako niezłożona i niematerialna nie może być wyprodukowana żadnymi siłami przyrody. Dusza jeśli istnieje, to istnieje dzięki bezpośredniej interwencji stwórczej Boga, jako racji bytu tego, co samo sobie nie może dać istnienia ani tegoż istnienia otrzymać od żadnego innego bytu o skończonej mocy działania. Ciało ludzkie, jako najpierwotniejsze „moje”, jest czymś więcej niż akty i działania „moje”, albowiem ciało jest racją bytu konieczną – chociaż niewystarczającą – wszelkiego działania człowieka. Dlatego ciało należy do „natury” człowieka, jako że przez „naturę” rozumiemy zawsze pierwsze źródło działania. Człowiek w swej naturze jest bytem cielesno-duchowym i wszelki jego akt oraz wszelkie działanie nosi na sobie podwójne piętno – materii i ducha. Akty czysto biologiczne w człowieku są niewątpliwie przyporządkowane życiu psychicznemu i duchowemu, osobowej działalności, a wszelkie akty duchowe, jak poznanie i miłość, chociaż materia nie występuje w ich strukturze, tylko w ich funkcjonowaniu,

są zawsze faktycznie naznaczone „materialnością” do tego stopnia, że wszelkie nasze nawet najwznioślejsze pojęcia, takie jak pojęcie „Boga”, pojęcie „poznania”, „cnoty” itd., także noszą ślady materialnego sposobu bytowania. Również pojęcia negatywne, takie jak np. „niematerialność”, są związane z jakimś rozumieniem materii.

Specjalny status bytowy człowieka zdumiewał największych myślicieli ludzkości, a tylko niewielu z nich zachowało liczący się z faktami umiar w akcentowaniu psychicznej i czysto biologicznej strony człowieka. Dla św. Augustyna człowiek jest usytuowany „pośrodku” całego stworzenia; jest jakby jego syntezą mającą przejawiać się w ludzkim działaniu. Zwracając się ku sprawom ducha i Boga, sam człowiek staje się bardziej uduchowiony, a zwracając się w kierunku materii i zmysłów, sam powoli zwierzęceje. Dla św. Tomasza, kontynuującego tę myśl, człowiek jako byt materialno-duchowy posiada swe przeznaczenie wieczne i duchowe. Istnieje bowiem istnieniem duszy, będącej wprowadzie najniższym duchem w hierarchii duchów, albowiem do swego działania potrzebuje materii, którą organizuje w ludzkie ciało, a możliwości jego rozwoju, zarówno od strony intelektualnej, jak i od strony wolitywnej (miłości) są nieskończone. Jednak w interpretacji ludzkiej natury dostrzegamy na przestrzeni wieków tendencje „redukujące” naturę człowieka już to do jego strony psychiczno-duchowej, z pewnym pominięciem roli ciała, już to do funkcji „zwierzęcia” i „materii”, z pominięciem i „wyciszeniem” funkcji ducha i duchowego aspektu człowieka.

Starsze i współczesne teorie człowieka, redukujące go do mniej skomplikowanych bytowo stanów materii lub ducha, opierały się na jakichś słusznych, prawdziwych, ale jednostronnych intuicjach, które następnie szeroko ekstrapolowano i tworzą okaleczoną teorię człowieka. Teoria ta stawiała się swoistym *a priori*, jakby siatką misternie utkanych pojęć, narzucaną następnie na rzeczywistość ludzką. Oczywiście tak skonstruowana siatka pojęć o człowieku w wielu punktach „przystaje” do faktu ludzkiego i wydaje się niekiedy nawet ciekawie tłumaczyć niektóre ludzkie działania lub zachowania, ale to jeszcze nie świadczy o prawdziwości samej teorii. Każda teoria jest bowiem dziełem rozumu i posiada w sobie sporo racjonalności (jako pochodna od rozumu); co więcej, nie ma takiej teorii, choćby oczywiście głupiej i nieracjonalnej,

która by nie zawierała w sobie wielu momentów prawdy. Ale to, że w niektórych aspektach teoria przylega do faktów, jeszcze nie nadaje jej cech prawdziwości, a to dlatego, że pomija, upraszcza wiele istotnych momentów faktu ludzkiego. Stosując zasadę „ekonomii myślenia”, nie zawsze liczy się z faktami danymi do wyjaśnienia.

Weźmy na przykład pod uwagę redukujące teorie materialistyczne, dla których człowiek jest zasadniczo tylko „tworem natury”, która organizując się coraz lepiej, dochodzi wreszcie w procesie ewolucji do człowieka. Aby proces ewolucji materii rozciągnąć aż do człowieka, trzeba niewątpliwie zanegować istotną, bytową różnicę pomiędzy materią i duchem. I rzeczywiście tak musieli postąpić zwolennicy ewolucji, nawet P. Teilhard de Chardin, który – mimo deklaracji swej wiary – pisał: „[...] duch i materia, które jeszcze wczoraj uważaliśmy za dwie różne rzeczy, okazują się dwoma obliczami czy dwiema fazami jednego procesu: »uwewnętrzniającego organicznego scalania się«. [...] materia zostaje »naładowana« duchem”². Teilhard de Chardin, w swojej teorii, poszedł nawet jeszcze dalej, gdyż ewolucję zjednoczył z samym Bogiem, który w osobie Logosu zaszczerpił się na ludzkim pędzie, wypełniając przeznaczenie ewolucji. Z tego wynika, że między naturą a nadnaturą różnica się zaciera. W innym wypadku (Z. Freud) człowiek jest zasadniczo rezerwuarem sił biologicznych, które jako *id* powoli dochodzą do *ego*, a więc do samoświadomości na podstawie *superego* będącego zastaną kulturą, interioryzowaną przez człowieka. Freud uznał w człowieku za najważniejsze to, co pojawia się jako pierwsze, a więc biologię z jej popędami, zwłaszcza seksualnym; wszystko inne zaś jest w stosunku do tego pochodne i wtórne. W rzeczy samej, jesteśmy także biologią, ale nie tylko i nie ona wyłącznie konstytuuje człowieka. Rozwijający się byt biologiczny jest zasadniczo podporządkowany w człowieku sprawom ducha i tego nie można negować lub ignorować. Sprowadzanie człowieka do czystej struktury bezosobowej – jak to ma miejsce u C. Levi-Straussa – jest tłumaczeniem porządku przez jego brak i racjonalizmu przez antyracjonalizm; zwłaszcza gdy weźmie się pod

² P. Teilhard de Chardin, *Pisma wybrane*, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1967, s. 207.

uwagę koncepcję Levi-Straussa o pierwszeństwie przypadkowości we wszelkich redukowanych do siebie strukturach. Podobnie rzecz ma się w marksizmie, gdzie świadomość i intelektualne poznanie sprowadzono do materii ujętej dialektycznie.

Ale równie błędne są przeciwstawne redukcje ludzkich działań i całego człowieka do czystej świadomości i ducha, nadające mu przy tym zupełnie dowolną interpretację, jak to było w ostatnim etapie życia M. Schelera. Dla niego istotnym rysem ducha miała być zdolność do idealizacji jako czystej funkcji bezpodmiotowej. Stąd człowiek miałby być miejscem, w którym spełnia się i konstytuuje sam Bóg. Zresztą nie za daleko odbiegł Scheler w tym wypadku od pomysłów G. W. F. Hegla. A sprowadzenie człowieka tylko do świadomości jest reizacją jednego aspektu bycia człowiekiem, pozostawiającą na uboczu wyjaśnień istotnie ważny czynnik, jakim jest ludzkie ciało, bez którego nie pojawi się ludzka świadomość.

Tak więc mając na uwadze redukcjonistyczne teorie i wyjaśnienia człowieka, możemy stwierdzić w rzeczy samej dowolność, a przez to wypaczenie rozumienia człowieka; ale to niekiedy bywa komuś potrzebne, aby mógł się posługiwać samym człowiekiem, co byłoby utrudnione przy uwzględnieniu pełnego faktu bycia człowiekiem. O aprioryzmie interpretacji antropologicznych w dużej mierze decyduje także swoisty monizm nauki, w myśl którego poznanie naukowe winno dokonywać się według tych reguł rozumowania, które w tzw. wiodących naukach dają widoczne i niepodważalne rezultaty empirycznie sprawdzalne w procesie weryfikacji lub falsyfikacji. Stąd hipotetyczno-dedukcyjny model naukowego poznania rozciąga się na filozofię, której przedmiot wykracza daleko poza te metody, i dlatego trzeba dostosować do analogicznie ogólnego przedmiotu filozoficznego poznania także odpowiednią, filozoficzną, różną od wszelkich innych nauk metodę poznania, która polega na wyznaczeniu takiej jedynej „racji” czynnika realnego, której negacja jest zarazem negacją faktu danego nam do filozoficznego wyjaśniania.

Raz jeszcze – sumując dotychczasowe rozważania – zaakcentujemy zasadnicze etapy przebytej drogi.

Punktem wyjścia w rozważaniach jest „fakt ludzki” – zarówno oglądany „z zewnątrz”, jak i ten sam fakt oglądany „od wewnątrz”,

w doświadczeniu ludzkiego działania, w którym ukazuje się „ja” jako podmiot aktualnie wyłaniający z siebie akty „moje”, w których jaźń jest immanentna i transcendentna zarazem. Skoro przeżywane i rejestrowane „ja” jawi się nam jedynie od strony egzystencjalnej, co znaczy, iż wiem, że istnieję, ale nie wiem, kim jestem, to jedyną drogą prowadzącą do odkrycia własnej struktury jest analiza aktów „moich”, zarejestrowanych bezpośrednio, jako wyłaniających się z jaźni jako z podmiotu. Mając na uwadze, że akty te są różnorodne, ale przeżywane jako właśnie „moje”, stanowiące z „ja” jeden byt, pytamy o „rację bytu” ludzkiego działania, ukazującego wielość w jedności. Taką racją, dzięki której byt działa, jest dusza, pojęta jako akt-forma organizatorka materii dla bycia ludzkim ciałem, poprzez które działa tak, iż „ja” jest bezpośrednio doświadczane jako immanentne we wszystkich, nawet fizjologicznych aktach „moich”, i zarazem transcendujące te akty, a poprzez akty i samo „ja”. Dusza zdolna do takiego działania jest z konieczności bytem w sobie istniejącym, niezłożonym, stworzonym bezpośrednio przez Boga. W sobie samej jako podmiocie istniejąca dusza ludzka jest jednak bytem zdolnym do działania tylko poprzez materię zorganizowaną w ludzkie ciało. Dlatego struktura bytowa człowieka jest czymś absolutnie wyjątkowym w całej naturze-przyrodzie i dlatego nie może być redukowana do jednej strony swego bytowania – czy to strony czysto psychiczno-duchowej (jak to R. Descartes i niektórzy po nim chcieli widzieć człowieka), czy to strony wyłącznie materialnej, zwierzęcej, lub jeszcze gorzej – do czystej struktury bezpodmiotowej, działającej ostatecznie (i bytującej) na zasadzie przypadku. Redukcjonistyczne koncepcje jawią się jako swoiste, oparte na ewolucjonizmie pojętym przyrodniczo lub dialektycznie *a priori* w stosunku do „faktu ludzkiego”. Takie aprioryczne teorie są spójne w niektórych punktach z ludzkim fenomenem, ale przez to samo nie są jeszcze prawdziwą teorią wyjaśniającą fakt ludzki. Dlatego należy sięgnąć do aposteriorycznych teorii filozoficznych, filozofii klasycznej, która „uniesprzecznia”, a więc „oddziela od nie-bytu” fakty dane nam do ostatecznego wyjaśnienia.

3. CZŁOWIEK – JEGO POZNANIE

Tym, co zasadniczo wyróżnia człowieka spośród wszystkich tworów przyrody, jest jego poznanie, które i samo w sobie jest różnorodnie ustrukturalizowane, i w swoich następstwach, przejawiających się w ludzkim działaniu, jest różnorodne oraz podlega różnorodnym wyjaśnieniom. Fakt ludzkiego poznania i wynikającego zeń działania ukazuje się nam w podwójnym wymiarze – materialnym i duchowym. Widzimy bowiem, że ludzkie poznanie rozwija się wraz z rozwojem organizmu i do pewnego stopnia słabnie w starości, gdy ludzki organizm staje się coraz bardziej osłabiony. Ale nie jest naszym zamiarem analizowanie szczegółowe związku procesu poznania i rozwoju organizmu, gdyż nie jest to zagadnienie ściśle filozoficzne. Chodzi przede wszystkim o to, że sama struktura poznania ma dwie strony: cielesną i duchową. Jest bowiem oczywiste, że poznanie ludzkie może dokonywać się normalnie tylko wówczas, gdy ludzki system nerwowy, zwłaszcza centralny – mózg, działa prawidłowo. Jest rzeczą nauk szczegółowych opisać i zanalizować działanie mózgu w różnorodnych aspektach, związanych z charakterem poszczególnych nauk i ich charakterystycznym przedmiotem badań. Zjawisko poznania jako poznania jest jednak otwarte dla filozoficznych wyjaśnień i żadna z nauk nie może w tej mierze zastąpić filozofii, albowiem ta analizuje charakter bytowy poznania, co przekracza przedmioty i związane z nimi metody poznania naukowego.

Fakt ludzkiego poznania występuje w porządku zmysłowym i intelektualnym. Poznajemy bowiem poprzez nasze widzenie, słyszenie, dotykane, wąchanie, smakowanie, samopoczucie, wyobrażanie sobie, przypominanie oraz operacje intelektualne, o których mówi logika i metafizyka poznania. Można opisywać szczegółowo budowę narządów poznawczych, np. oka lub ucha, budowę nerwów i ich zachowanie się po otrzymaniu bodźca fizycznego, którym jest odpowiednia postać energii materialnej, powodująca zaistnienie w ludzkim organizmie bodźca fizjologicznego bezpośrednio związanego z wrażeniem poznawczym. Wszelkie przemiany organiczne, zachodzące przy procesie poznania,

bywają niewątpliwie konieczne, ale jeszcze nie są samym poznaniem, które przeżywamy „świadomościowo”. Są jego zaczątkiem, jego konieczną stroną materialną; są racją bytu poznania – konieczną, ale niewystarczającą. Poznanie nadbudowuje się na wszystkich tych przemianach organicznych, jakie zachodzą przy zaistnieniu faktu poznania. One, jako strona biologiczna, nie są w akcie poznania „uświadomione” i nie podlegają uświadomieniu jako konieczne warunki poznania. Gdy je w różnych naukach analizujemy, to poznajemy je niejako od zewnątrz, gdyż one w samym akcie poznania nie dadzą się uświadomić, uprzedmiotowić. Refleksja towarzysząca poznaniu nie dotyczy bowiem tych fizjologicznych procesów z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że procesy fizjologiczne towarzyszące poznaniu warunkują to poznanie i przez to samo umożliwiają akty poznawcze, nie wchodząc w ich ściśle pojętą naturę; po wtóre dlatego, że same procesy materialne nie są zdolne do żadnej refleksji, która ogarnia „całość jako z części” czy odwrotnie – „części jako w całości”.

Tymczasem procesy materialne przebiegają poprzez kontakty ilościowych składników, a nie całości i ich składników zarazem, jak to ma miejsce i w refleksji towarzyszącej, i w aktach refleksji zamierzonej.

Procesy poznania zmysłowego i intelektualnego u człowieka, występujące w powiązaniu z przemianami organicznymi, nerwowymi, są w różnej mierze zależne od materii. Jeśli procesy poznania zmysłowego – czy to zmysłów zewnętrznych, takich jak wzrok, słuch, dotyk, czy też zmysłów wewnętrznych, takich jak wyobraźnia, pamięć zmysłowa – są w swej strukturze związane z materią jednostkową w czasie i przestrzeni, to poznanie intelektualne w swoich funkcjach jest uzależnione od stanu organizmu, ale nie w swej strukturze, jak jeszcze na ten temat będzie mowa.

W tradycji filozofii klasycznej, może zbyt mocno, oddzielono poznanie zmysłowe od intelektualnego, pragnąc podkreślić różnicę między tymi typami poznania i strukturalną niemożność sprowadzenia poznania intelektualnego do poznania zmysłowego. Dlatego ważna jest sprawa nietożsamości struktur poznawczych zmysłowych i intelektualnych, ale nie mniej doniosłe jest także dostrzeżenie poznawczej jedności funkcjonalnej u człowieka. To człowiek poznaje poprzez swe rozmaite

organa poznawcze. Chociaż więc widzenie nie jest tym samym, co słyszenie, wyobrażenie czy rozumienie przedmiotu, to mamy tu ciągle do czynienia z jednym ludzkim procesem poznawania jakiegoś bytu. Ludzkie poznanie rzeczywistości jest inne aniżeli poznanie tej samej rzeczywistości przez zwierzęta. Jeśli u zwierząt mamy do czynienia z dokładną – wedle miary natury zwierzęcia – życiową reakcją na bodziec poznawczy, bez ujawnienia się dystansu do przedmiotu, bez przeżywania ewentualnej „jaźni”, której zwierzę nie posiada, jak to widać ze sposobu jego reagowania na otaczający go świat – to człowiek, poznając ten sam przedmiot świata materialnego, rozumie (mniej lub bardziej) sam przedmiot; zarazem jest w stosunku do przedmiotu zdystansowany, albowiem rozumiejąc załączkowo przedmiot, już go ujmuje jako byt, jako „coś, co w sobie zdeterminowane istnieje”. Zdaje sobie też sprawę, że to on sam poznaje, a przez to rejestruje własną immanencję (obecność) w akcie poznawczym w postaci podstawowego przeżycia – doświadczenia „ja – moje”. Dlatego też człowiek, widząc odpowiedni zestaw kolorów, poznaje, że ten obiekt to jego dom, a ten to jego przyjaciel, znajomy, a jeszcze inny to samochód czy samolot. Słyszając odpowiedni zestaw dźwięków, mówi, że leci samolot, że słowik śpiewa, że koń rży itd. Słowem, w naszym zmysłowym poznaniu nie ma czystego, tylko zmysłowego przeżycia poznawczego, ale w przeżyciu zmysłowym jest zarazem (choćby szczątkowe) rozumienie rzeczy poznawanej; jest więc także rozumowe, czyli intelektualne, poznanie rzeczy, którą widzę, słyszę, dotykam, czuję, smakuję. Jednak nie można utożsamiać struktur poznawczych zmysłowych i intelektualnych, albowiem między różnorodnymi zmysłowymi i intelektualnymi aktami poznania zachodzą istotne różnice spowodowane zasadniczo różną funkcją materii przy poznaniu zmysłowym i intelektualnym. W swoich strukturach (nie w funkcji) poznanie zmysłowe zwierzęcia i człowieka jest bowiem do siebie podobne.

Kiedy mówimy o poznaniu ludzkim, to zazwyczaj wskazujemy na te akty poznawcze, które są rozumieniem rzeczy. Gdy więc widzę biegnącego obok mnie psa, mówię: „pies”. Wyrażenie to („pies”) można traktować jako językowy wykrzyknik, a więc jako jakiś znak języka, pojętego jako system znaków umownych i narzędnych. Równocześnie

mówiąc „pies”, wskazuję na określony przedmiot jako rzecz znaczoną, na którą, poprzez mój język chcę zwrócić uwagę. A nadto wyrażenie „pies” jest jakoś przeze mnie i innych rozumiane; wyrażenie to jest związane z określonym sensem tego wyrażenia. Mogę bowiem siebie zapytać: co rozumiem przez wyrażenie „pies”? I odpowiadam, że jest to „ssak czworonożny szczekający”. Posiadam więc jego rozumienie, sens, pojęcie, które sobie i drugim uświadamiam, formułując definicję psa. Moje pojęcie „pies” w stosunku do konkretnego poznawanego przedmiotu jest też swoistym znakiem, i to znakiem w jego źródłowym rozumieniu. Poznając bowiem rzecz, muszę u siebie samego, w moim aparacie poznawczym wyprodukować „obraz zastępczy” samej rzeczy, dzięki czemu interioryzuję jakby samą rzecz. Poprzez akty poznawcze tworzę u siebie pojęcie rzeczy, które jest znakiem przezroczystym, skierowującym moje poznanie na samą rzecz, ale też umożliwiającym mi refleksję nad moim poznaniem, gdyż posiadam w sobie pojęcie – „obraz zastępczy” rzeczy, którą ujmuję tylko w niektórych jej koniecznych cechach.

Tak więc w procesie ludzkiego poznania ukazuje się rola języka jako systemu znaków w trzech różnych porządkach. Na powierzchni języka i związanego z nim poznania występują znaki umowne i zarazem instrumentalne (narzędne), jakimi są różne narodowe języki lub grupy języków. Języki te, jako systemy znaków umownych, są uwikłane w potrójne, współzależne relacje: syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. Syntaktyczna strona języka, czyli jego budowa, jest nierozdzielnie związana z najpierwotniejszą i podstawową relacją semantyczną, istotnie znakową, umożliwiającą jej sensowne używanie. Z semantyczną stroną języka wiąże się – istotny dla poznania – drugi system znaków językowych, przezroczystych, a są nimi „sensy” naszego języka mówionego (pisanego). Sensy te, ukazując istotny sposób naszego pojęciowego poznania, ukazują zarazem aspekty poznawcze, a więc to, „co” i „jak” ujmujemy z samej rzeczy. W spontanicznym naszym poznaniu to nie sensy naszych wyrażen językowych stanowią przedmiot poznania, ale stanowią one sposób docierania do rzeczy poznawanej. Historia myśli filozoficznej zna wielkie poślizgi poznawcze w tej dziedzinie, gdy to właśnie system znaków przezroczystych – a więc układ naszych pojęć,

sądów i rozumowań – uchodził za przedmiot naszego spontanicznego poznania. Nastąpiło to np. u Platona, a potem u Descartes’a i w niemal całej filozofii podmiotu, z fenomenologią włącznie. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że poznanie sensów (pojęć, sądów i rozumowań) dokonuje się zasadniczo w refleksji nad naszym spontanicznym poznaniem. Trzecim układem znaków językowych jest sama rzecz, jako przedmiot naszego poznania, naznaczona naszymi sensami (znakami naturalnymi) i przez to dostępna dla naszego aparatu poznawczego. Rzecz konkretna, sama w sobie, w naszym poznaniu posiada „znaczenie” wtedy tylko, gdy jest osiągalna w świetle znaków naturalnych, w świetle pojęć i sądów, które są sensami naszych wyrażań ogólnych i zdań. Cóż bowiem rozumiem z konkretnego psa stojącego przede mną? Niewiele w stosunku do tego, czego u niego nie rozumiem. Poznaję bowiem, że jest ssakiem czworonożnym, szczekającym, rasy owczarek alzacki... Cała „reszta” tego przedmiotu jest dla mnie niepoznana. Dostępna stała się tylko w tej mierze, w jakiej została „naznaczona” poznawczo. Ale mimo to poznaję samego psa, a nie moje pojęcie o psie. I gdy krzyknę: „pies” każdy ogląda się za samym przedmiotem, a gdy go nie widzi, pyta: „gdzie?”. O systemie znaków językowych w trzecim wypadku mogę mówić jedynie w stosunku do przedmiotu mego spontanicznego poznania. Rzeczywistość bowiem, która nie jestznaczona systemem znaków poznawczych, nie ma wartości poznawczej. Od strony poznania jest „bez znaczenia”, bo nie stała się dostępna w poznaniu i komunikacji językowej poznawczej.

W procesie ludzkiego poznania szczególnie doniosła jest sfera znaków przezroczystych, czyli pojęć i sądów, gdyż tu właśnie spełnia się „rozumienie” rzeczy poznawanej. Poznając jakiś przedmiot, „rozumiemy” go w utworzonym przez nas pojęciu, które jest „sensem” wyrażenia ogólnego. Co to znaczy rozumieć? Znaczy utworzyć w naszym poznaniu pojęcie o rzeczy, poprzez które właśnie „rozumiemy” samą rzecz w aspektach przez nas ujętych. Kluczowym momentem jest zatem utworzenie sobie pojęcia, czyli znaku przezroczystego, reprezentującego samą rzecz. Oczywiście w naszych aktach poznawczych nie ujmujemy dogłębnie i wyczerpująco samej rzeczy. Jej poznanie jest aspektywne, niepełne, albowiem poznając jakąś rzecz, ujmujemy z niej

niektóre tylko cechy: te zazwyczaj, które są najbardziej widoczne; te, które są dla nas najbardziej potrzebne; te, które pomagają nam daną rzecz „użyć” dla naszych potrzeb. Dlatego poznanie, chociaż w filozofii klasycznej było nazwane poznaniem „istoty” rzeczy, to jednak tzw. istota w niektórych tylko wypadkach (w poznaniu tworów prostych geometrycznych i w poznaniu hierarchii klas naturalnych) jest ujęciem rzeczywiście istotnościowym. Niemniej jednak możemy nazwać to ciągle poznawaniem „istoty”, albowiem ujmujemy takie cechy, które konstytuują nam przedmiot w naszych aktach poznania, zwłaszcza przedmiot – narzędzie potrzebne dla naszego życia. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy ujmujemy jakieś konieczne cechy rzeczy wraz z jej koniecznymi, niektórymi relacjami. Poznanie nasze jest zatem bardzo wybiórcze (bo tylko niektóre cechy ujmujemy) i aspektywne (gdyż dostosowane do naszego zainteresowania i naszych potrzeb). Z ujętych z rzeczy cech nieustannie tworzymy w sobie „obraz zastępczy” rzeczy, czyli nasze pojęcie, będące przezroczystym znakiem samej rzeczy poznawanej. Tworzenie naszego pojęcia o rzeczy jest więc równoważne podstawowej czynności znakotwórczej. To aparat poznawczy, pod wpływem rzeczy oddziałującej poprzez bodźce fizyczne, wyzwała w nas bodziec fizjologiczny w postaci uczynnienia nerwowego, a wraz z tym w bycie żywym poznającym zachodzi powstawanie „wrażenia” poznawczego, które „wyraża się” świadomie w postaci ujętego „zastępczego obrazu” samej rzeczy poznawanej. Oczywiście (w akcie poznania) „ja”, będąc receptywnym, mogę kierować moimi aktami poznania i przyjmować od rzeczy takie „bodźce”, które chcę ująć i przez nie poznać samą rzecz. Utworzenie zatem „obrazu zastępczego” nie jest tylko stanem biernym mego aparatu poznawczego w stosunku do rzeczy poznawanej, ale jest aktem-procesem, niekiedy długotrwałym, przeze mnie kierowanym. Dlatego wytworzony „obraz zastępczy” jest moim, przeze mnie utworzonym przezroczystym znakiem, w którym ująłem te cechy, które są oczywiste, i te, które chcę ująć ze względu na moje zainteresowania poznawcze. Utworzone przeze mnie pojęcie, jako znak przezroczysty, nie zatrzymuje na sobie uwagi poznawczej w naszym spontanicznym poznaniu, ale zasadniczo ukierunkowuje moje poznanie na sam przedmiot-rzecz. Ono spełnia jakby „stężoną” funkcję specjalnych okularów, pozwalających

oczom ujrzyć w ujętych aspektach samą rzecz. Niemniej akt poznania rzeczy w pojęciu, jako akt duchowy, podlega jakby „dyfrakcji” światła i wyzwala swoistą „łunę poznawczą”, ilekroć spontanicznie w pojęciu cokolwiek poznajemy. Jest nią właśnie refleksja towarzysząca naszym aktom duchowego poznania. Poznając bowiem spontanicznie jakąś rzecz, zarazem „wiem, że poznaję”; towarzyszy mi zatem ciągle załączkowa refleksja. Nie posiada ona jednak specjalnego przedmiotu, gdyż jest poznaniem rejestrującym sam przebieg poznania.

Refleksja ta, która intensyfikuje się w miarę powtarzania aktów spontanicznego poznania, jest podstawą do dokonania celowego, zamierzonego aktu refleksji, gdy za przedmiot mego poznania biorę moje akty poznania. Właśnie możliwość uprzedmiotowienia mego spontanicznego poznania świadczy o tym, że w aktach poznania spontanicznego, przedmiotowego, zachodzi rejestrowanie przez mój intelekt samego sposobu poznania w refleksji towarzyszącej. Ona wraz z poznaniem wzrasta, a przy życiu refleksyjnym wzrasta tak niepomniernie, że niekiedy może hamować nasze działanie. I może to w pewnym stopniu powoduje, że wielu myślicieli analizujących ludzkie poznanie nie zauważa „przesunięcia się” z refleksji towarzyszącej na refleksję aktową i mniema, że właśnie przedmiotem ludzkiego poznania jest „świat idei”, „zespół pojęć”, „świat rzeczy dany nam w pojęciach” – a nie sama rzecz istniejąca w sobie i naznaczona jedynie naszymi aktami poznania, ukonstytuowanymi jako „znak formalny”, będący sensem naszego języka mówionego. Takie stanowisko doprowadziło do uwięzienia ludzkiego rozumu w świecie znaków-symboli, jak to się ujawniło w myśli E. Cassirera. Tymczasem nasze pojęcie, będące „obrazem zastępczym” rzeczy, jest podstawowym znakiem samej rzeczy poznawanej. Jako znak (przezroczysty), ujawnia nam naturę znaku jako swoistej zbitki relacji. W pojęciu jako „znaku pierwszym” można zauważyć i relacje do samej rzeczy ujmowanej w aktach poznania, i relacje do przedmiotu jako „znakotwórcy”, i relacje do adresata w komunikowaniu językowym, i relacje do systemu innych znaków tak przezroczystych, jak i umownych. Z rzeczy poznawanej ujmuję bowiem tylko niektóre jej cechy, które mogę ująć lub które są mi potrzebne, z ujętych zaś cech konstruuje sobie pojęcie, i to ja konstruuje, i przez to jakby wcielam mój akt poznawczy w wytworzony

znak-pojęcie. Tenże znak przyporządkowuję drugiemu człowiekowi (lub sobie samemu jako „drugiemu”), któremu komunikuję mój rezultat poznawczy. A rezultat ten: znak-pojęcie, nie jest odosobniony od innych znaków-pojęć, lecz w procesie poznania i tym samym „znakowania” jest z nimi także genetycznie sprzężony; wreszcie znak ten wiąże z językiem mówionym, a więc z systemem znaków umownych, czysto językowych. Zbitka relacji, jaką jest pojęcie, stanowi „duszę” poznania i języka.

W naszym poznaniu, będącym swoistym stykiem z rzeczywistością, istnieją dwie sytuacje, w których poznając, nie tworzymy żadnych znaków, bo sam przedmiot poznania nie podlega „znakowaniu”, będąc czymś prostym, beztreściowym. Pierwsza sytuacja to moment stwierdzenia, że coś istnieje, że mamy do czynienia z czymś realnym, rzeczywistym, a nie urojonym. Rzeczywistość atakuje mnie całym swoim uposażeniem treściowym, ale wiemy, że samo istnienie nie jest ani cechą rzeczy, ani też sumą tych cech. Nie można stwierdzić istnienia na drodze zmysłowych wyliczanek cech ani też żadnych „zdań protokolarnych”. Fakt istnienia jest pierwotny. Tylko coś „istniejącego” jest rzeczą realną. To pod aktualnym istnieniem powstają i giną różne treści, a nie odwrotnie – treści odpowiednio zestawione prowadzą czy powodują istnienie (z wyjątkiem dzieł sztuki, gdzie nie ma istnienia podmiotowego, substancjalnego). Druga sytuacja, w której nie jest możliwe utworzenie znaku w akcie poznania, to istnienie własnej jaźni, to „ja”, które symbolizowane zaimkiem osobowym jest pozbawione wszelkiej treści, co spowodowało w historii filozofii zanegowanie „jaźni” jako bytu. Jest sprawą niezwykle doniosłą dla naszego poznania, że posiadamy bezpośredni i bezznakowy kontakt poznawczy z istnieniem, danym mi z jednej strony w świecie empirii zmysłowej i w samym podmiocie poznającym; z drugiej strony własne „ja” jest mi dane tylko od strony egzystencjalnej (tzn. doświadczam bezpośrednio, że istnieję, ale nie wiem, kim jestem w swej naturze). Fakt bezznakowego stwierdzenia istnienia rzeczy i własnego „ja” gwarantuje mi realizm poznawczy treści ujmowanych znakowo we wszelkich innych aktach poznania. Posiadam bowiem nieustannie realną możliwość sprawdzania rzeczywistości poznawanych przeze mnie treści i przez to samo nie potrzebuję żadnego kartezjańskiego dowodu wartości mego poznania, gdyż nieustannie

odróżniam nieistniejące abstrakcyjne treści od treści ujmowanych jako realnie istniejące, których istnienie jest mi dane w poznaniu koniecznościowo i bezznakowo.

Odróżniwszy w naszym ludzkim poznaniu trzy sfery znaków, to jest sferę języka i znaków umownych, sferę znaków naturalnych, przezroczystych, jakimi są sensory-pojęcia, i sferę rzeczy znaczonej, stanowiącej przedmiot poznania człowieka w aspektach wyznaczonych poprzez sensory – dostrzegamy, że mylnie jest określenie ludzkiego poznania jako pojawienie się w świadomości „sensu” rozumianego, jak to niekiedy, po Descartesie, zwykło się określać. Poznanie przebiega bowiem we wszystkich trzech sferach znakowych, a zawsze, dotyczy samej rzeczy poznawanej, chyba że przedmiotem poznania uczynimy w procesie refleksji właśnie nasze sensory, czyli sferę znaków przezroczystych. Ale wtedy także nasze pojęcia-sensory są realnie istniejącymi (w nas i przez nas) przedmiotami poznania.

Istotnym momentem w procesie ludzkiego poznania jest zawsze konstrukcja pojęcia-sensu jako znaku przezroczystego, poprzez który docieramy do przedmiotu poznawanego. Struktura pojęcia (lub sądu) pozwala nam bliżej wglądnąć w samą ludzką naturę. Nasze pojęcia i sądy są całkowicie odmienne w swej budowie od wszelkich innych przedmiotów materialnych. Do natury przedmiotu materialnego należy bowiem jego budowa czasowo-przestrzenna. Wskutek tego przedmioty materialne podlegają poznaniu przez ich różnorakie „mierzenia”, których rezultaty możemy zapisać w postaci liczb szeroko rozumianych jako jednostki miary przestrzeni lub czasu. Same przedmioty materialne są zawsze konkretne, zmienne, niekonieczne w swoich właściwościach, przynajmniej niektórych. Tymczasem nasze pojęcia – niech one reprezentują nasze poznanie – posiadają całkowicie odmienną strukturę bytową. Albowiem, jak już zauważył Platon, są one ogólne, konieczne i stałe w swej treści. Weźmy pod uwagę takie pojęcie, jak „pies”. Jest ono niewątpliwie czymś materialnym jako dźwięk, a więc jest wymodulowaną przeze mnie falą powietrza, która drgając, jest bodźcem fizycznym mogącym oddziaływać na organ słuchu i wywołać w nim bodziec fizjologiczny, a przez to wywołać odpowiedni proces poznawczy. Samo pojęcie „pies” (będące sensem naszego wyrażenia ogólnego

„pies”) nie jest jednak czymś jednostkowym i zmiennym, ale przeciwnie – jest ogólną reprezentacją wszystkiego, co nazywam „pies”. Jako reprezentacja ogólna jest bardzo wyselekcjonowanym zbiorem cech, ich „więzią” konieczną, którą mogę orzekać o różnorodnych przedmiotach nazywanych pospolicie „pies”. Aby móc orzekać o tak licznych i różnorodnych przedmiotach, ujmuję tylko nieliczne, charakterystyczne cechy przedmiotów nazywanych „pies”. Oczywiście w miarę poznania struktury psa cechy te niepomrotnie wzrastają licznie, ale w porównaniu z realnym przedmiotem „pies”, niesłuchanie bogatym w swej naturze, cechy ujęte nawet w długich studiach są nieliczne i zawsze nieadekwatne w stosunku do realnie istniejącego przedmiotu. A zatem ogólność pojęcia pochodzi ze słabości naszego intelektu, który nie jest zdolny ująć poznawczo całego uposażenia konkretnego przedmiotu: „pies”. Ujmując tylko niektóre cechy, najbardziej rzucające się w oczy, buduję z nich treść – obraz ogólny, w którym mieszczą się wszystkie jednostkowe konkretyzacje wyrażenia „pies”.

Dostrzegam następnie, że ujęte ogólnie cechy przedmiotu są zarazem cechami koniecznymi, konstytuującymi dane pojęcie. Nie znaczy to, by cechy konieczne pojęcia konstytuowały zawsze samą naturę przedmiotu. Nie zawsze bowiem w moim poznaniu poznam naturę – istotę przedmiotu, ale zawsze poznając przedmiot, ujmuję w nim cechy konstytuujące moje pojęcie, które mi będzie służyło do wytworzenia jakiegoś narzędzia. Istotowo-koniecznościowe poznanie pojęciowe dotyczy zasadniczo celu i przeznaczenia mego poznania, a to najczęściej jest związane z właściwym wykorzystaniem poznania dla potrzeb człowieka. Jeśli zatem w pojęciu „pies” zawierają się cechy konieczne, to są one konieczne w określonym aspekcie poznawczym.

Dalej idąc, są to cechy stałe, a więc relatywnie niezienne. Jeśli sam przedmiot jest radykalnie zmienny (pies żyjący biega, ma różne układy ciała i nieustanną przemienność materii), to ujęte cechy, spięte w pojęciu „pies”, są stałe i ważne zarówno dzisiaj, jak i tysiąc lat temu. Stałość ujętych cech gwarantuje także wartość czasową mego poznania.

Pojęcie „pies” dzięki temu, że w swej treściowej strukturze jest ogólne, konieczne i stałe, może się stać orzecznikiem sądowo-zdaniowym, orzekającym jednoznacznie, przez identyczność, i rozdzielczo o każdym

realnym przedmiocie: „pies”. W takim samym bowiem sensie-znaczeniu mówię, że jamnik jest „psem”, że wilczur, owczarek alzacki, ten oto pudel jest „psem”. W każdym konkretnym przedmiocie realizują się te same, nieliczne, wybiórczo ujęte cechy spięte w jedno pojęcie „pies”. Co więcej, o każdym przedmiocie mówię, że „jest”, że utożsamia się mój ujęty sens-pojęcie z konkretnym psem. Utożsamienie się w bycie (to znaczy, że moje pojęcie, ujmujące niektóre cechy aspektywnie konieczne, jest realnym bytem w denotacji mego orzekania) mego pojęcia-powszechnika z rzeczą świadczy o tym, że docieram w mym poznaniu do samego bytu i ujmuję go ogólnie, koniecznościowo i stale w aspekcie jego treści. Takie pojęcia w orzekaniu przydzielam rozdzielczo każdemu konkretnemu przedmiotowi mego orzekania. Jest w akcie pojęciowego poznania i orzekania o rzeczywistości coś niezmiernie doniosłego – to fakt, że ujmuję strukturę konieczną, treściową bytu. Dzięki temu mogę niejako wejść głęboko w jego strukturę; mogę nie tylko związać w jedno pojęcie ujęte poznawczo cechy poznawanego bytu, ale mogę też te cechy „rozprzęgnąć” i przez to jakby wtargnąć w naturę poznawanej rzeczy, przemienić ją, dostosować do moich potrzeb. Chociaż więc moje poznanie pojęciowe jest ogólne, a przez to słabe, to jednak dzięki temu, że jest ogólne, transcenduje jednostkowy sposób bytowania rzeczy. Co więcej, ogólność poznania, będąca znakiem słabości, pozwala zbudować właśnie „ogólną sztancę” uwielokrotniania rzeczy, narzędzia. Pozwala budować fabryki dla ogólnych, koniecznych, stałych pojęć o narzędziach. Takie pojęcia niekiedy, gdy są opatentowane, mogą być nawet sprzedawane jako licencje na budowę określonych w nich sposobów produkowania i uwielokrotniania tego, co w sobie jest tylko ogólne, konieczne i stałe.

Mając na uwadze opisaną tu strukturę pojęcia, które wyłania nasz aparat poznawczy z siebie w kontakcie z rzeczą poznawaną, dostrzegamy, że posiada ono w swej treści znakowej charakter niematerialny, albowiem niemierzalny w żaden sposób. Pojęcie jakiegoś przedmiotu materialnego (np. stołu) czy też przedmiotu „duchowego” (np. roztropność lub prawo Archimedesza) nie jest żadnym przedmiotem czasoprzestrzennym i dlatego nie podlega empirycznemu „mierzeniu”. To zaś, co nie jest mierzalne w żaden sposób, nie jest też przedmiotem materialnym. Istnieją zatem

w nas twory-byty wyemanowane z ludzkiego podmiotu, które jako niemierzalne nie są też materialne, jak to zresztą widać poprzez charakter ogólny, konieczny i stały samego pojęcia. Ogólność, konieczność i stałość (niezmiennność) to zasadnicze przeciwieństwa materii. Jeśli zatem stwierdzamy w nas istnienie tworów w swej treści niematerialnych, bo niemierzalnych, to bezpośrednio ich źródło jest też niematerialne, gdyż wytwór-skutek nie może transcendować swej przyczyny i być strukturalnie doskonalszy od niej samej. Dlatego akty naszego intelektualnego poznania, jako nosiciele treści stanowiącej pojęcie, są współmierne do tej treści i są także niematerialne. Niematerialność rozumu, czyli intelektu jako źródła pojęciowego poznania, zawsze uchodziła w filozofii za istotny wskaźnik ludzkiego ducha. Nawet Arystoteles, który – jak się zdaje – nie twierdził, by ludzka dusza była duchem, nie mógł inaczej wytłumaczyć faktu intelektualnego, pojęciowego poznania, jak tylko przez odwołanie się do ducha-umysłu, którego nazwał „intelektem czynnym” (νοῦς ποιητικὸς) nie zmieszanym z materią i od niej oddzielnym. Charakter intelektualnego poznania jawi się jako oczywiście niematerialny, albowiem transcendujący w najrozmaitszych aspektach bieg materii, jej przemienność, jednostkowość, nieprzenikliwość, styczność jedynie przez dane ilościowe, niezdolność do powrotu w refleksji nad sobą samą itd. Wszystko to wnosi ze sobą poznanie intelektualne, które można sobie łatwo uprzytomnić na przykładzie poznania pojęciowego, które stoi u podstaw wszelkiego wytwarzania najszerzej rozumianych narzędzi jako składników naszej kultury materialnej.

Charakter niematerialnej struktury aktu poznania jest jeszcze bardziej widoczny w sądzie, jako istotnie ludzkim sposobie poznania, gdzie to ujmuje się zarazem części w całości i całość z części wraz z aktami refleksji w stosunku do rzeczy. Jeśli bowiem twierdzę, że „Jan jest śmiertelny”, to w mej wizji Jana jako człowieka dostrzegam jedność bytu zwanego Janem, dostrzegam jego złożenie z części różnych, także z materii, jej organizowanie się w ciało i konieczność jej ostatecznej dezorganizacji, co nazywam „śmiercią”. To właśnie wypowiadam w orzeczniku sądowym „śmiertelny”, orzekającym przez tożsamość „jest” o Janie jako podmiocie. W sądzie tym mamy wizję bytu realnego pogłębianą przez dostrzeżenie części komponujących byt i najrozmaitsze relacje

– a wszystko to stwierdzam w akcie poznawczym zwanym „sądem”, który mi daje nie tylko pogłębione stwierdzenie poznawcze samego bytu, ale nadto ujmuje moją relację do przedmiotu poznania poprzez akt sądzenia. Również we wnioskowaniu czy rozumowaniu pojawiają się wielostronne relacje myślowe dotyczące w całości i w części mego rozumowania. Wszystko to jest zmanifestowaniem odmiennego charakteru bytowego, właśnie niematerialnego, naszego procesu poznania i jego różnych aktów. To zaś jest niesprzeczne tylko przy istnieniu rozumu, czyli intelektu niematerialnego, jako źródła i przyczyny sprawczej naszego ludzkiego poznania. Oczywiście intelekt niematerialny byłby nie do przyjęcia bez samodzielnie istniejącego podmiotu niematerialnego – duszy, jako pierwszego źródła czynności ludzkich.

Niematerialność struktur poznawczych świadczących o duchowych władzach człowieka – rozumu, czyli intelektu, i w konsekwencji woli jako władzy dążącej do dobra i celu ukazanego przez rozum – nie wyzwala człowieka w jego działaniu ludzkim, także poznawczym, od samej materii. Człowiek jest bytem złożonym duchowo-materialnym i materia jest konieczna dla wyzwolenia ludzkiego działania. Słowem, dusza działa poprzez ciało, i chociaż ona sama w sobie nie jest materialna, i chociaż jej władze działania, rozum i wola, są też niematerialne, to jednak nie wyzwoli się proces działania w oderwaniu od ciała i struktur cielesnych człowieka. Jak muzyk potrzebuje instrumentu dla swej gry, tak dusza potrzebuje ciała, systemu nerwowego, mózgu dla wyzwolenia czynności, które w swej bytowej strukturze są niematerialne, ale których proces jest koniecznościowo sprzężony z materią-ciałem. Poznanie intelektualne może funkcjonować tylko w koniecznej więzi z wyobraźnią, a ta z działaniem mózgu. Poznanie zmysłowo-wyobrażeniowe dokonuje się na bazie materialnej działalności nerwów, a akty intelektualnego poznania i rozumienia ujawniają się w swoistym „przeświadczeniu” rozumiejącym wyobrażeń i „odczytaniu” zawartych tam relacji, które dla samej wyobraźni nie są czytelne.

Człowieka zawsze interesował przebieg procesu poznania. Powstały na ten temat różne teorie, upraszczające zazwyczaj złożony przebieg procesu poznania w różnych – biologicznych, zmysłowych i intelektualnych – strukturach. Od Arystotelesa, poprzez jego komentatorów

chrześcijańskich i arabskich, poprzez średniowiecze, zwłaszcza koncepcje św. Alberta i św. Tomasza oraz ich komentatorów, zarysował się ciekawy i spójny obraz poznania.

A oto jego zasadnicze etapy: 1) przedmiot materialny nieustannie oddziałuje na swe otoczenie poprzez swe fizyczne bodźce w postaci fal świetlnych, dźwiękowych, cząsteczek chemicznych itp.; 2) przyjęty przez ludzki złożony aparat poznawczy bodziec fizyczny powoduje powstanie bodźca fizjologicznego w postaci poszczególnych zmysłów, takich jak wzrok, słuch, smak, węch, dotyk itp.; 3) bodziec fizjologiczny w organizmie żywym przechodzi w tzw. wrażenie poznawcze, będące uczynnieniem zmysłu poznawczego, wraz z konkretnym jego zdeterminowaniem do „wyrażenia” w sobie przedmiotu oddziałującego poprzez swe bodźce na aparat poznawczy człowieka. Wywołane wrażenia poszczególnych zmysłów zostają przez człowieka scalone w jedno wrażenie przedmiotu. Może dokonać tego zmysł scalający różne wrażenia zmysłów zewnętrznych. Nazwano go „zmysłem wspólnym”, który jest władny zjednoczyć i scalić w jeden przedmiot to, co jest kolorowe, dźwięczne, o określonym zapachu, stawiające w dotknięciu opór itd. Scalone wrażenia wszystkich zmysłów zewnętrznych stają się wspólnym wrażeniem przedmiotu poznawanego; 4) wrażenie wspólne „wyraża się” w naszym wyobraźniowym aparacie jako „wyobrażenie”, które możemy odczytać nawet przy nieobecności oddziałującego przedmiotu. Świat wyobrażeń, ich żywość, skojarzeniowe związki wpływają zasadniczo na ukierunkowanie zdolności intelektualnych człowieka; 5) wyobrażenie ludzkie nie jest jakimś sposobem odizolowanego poznania zmysłowego, albowiem jest ono stale – na mocy jednej rozumnej natury człowieka – prześwietlane przez intelektualne siły poznawcze, które Arystoteles nazywał „intelektem czynnym”. Wskutek tego każde wyobrażenie, podobnie jak „widziane”, „słyszane”, „dotknięte” wrażenie podmiotu jest przez nas rozumiane. Nie ma bowiem u człowieka „czystych” stanów poznawczych zmysłowych, oderwanych od „rozumienia”, czyli intelektualnego poznania samej rzeczy. I wrażenia, i wyobrażenia, i rozumienie dokonujące się w ramach zmysłowego poznania są zawsze ukierunkowane na sam znaczony przedmiot poznawany, a utworzone znaki, jakimi są wrażenia, wyobrażenia, rozumienia, są tylko środkiem – jakby okula-

rami pozwalającymi nam „ujrzyć” sam przedmiot; 6) fakt rozumienia intelektualnego dokonuje się poprzez pojęcia, sądy i rozumowania. Podstawowym aktem jest zawsze „pojęciowanie” – utworzenie pojęcia, które może się dokonać tylko wtedy, gdy prześwietlone przez intelekt wyobrażenie staje się proporcjonalnym dla ducha-intelektu bodźcem, jakby „formą wyrażającą się” i determinującą intelektualnie poznanie, które wyraża się w formie pojęcia ukierunkowującego poznanie na przedmiot. Oczywiście formowanie pojęcia bywa natychmiastowe, spontaniczne, a niekiedy bardzo zmusne, kierowane metodycznie i nieustannie uzasadniane. Ciągłe jednak w spontanicznym akcie poznania jesteśmy ukierunkowani na sam przedmiot, chociaż „refleksja towarzysząca” budzi się przy każdym akcie duchowym; 7) utworzone pojęcia, poprzez które oglądamy i rozumiemy sam przedmiot poznania, mogą podlegać i zazwyczaj podlegają dalszym „obróbkom” poznawczym, prowadzącym do utworzenia sądów i aktów poznania sądowego, a następnie do różnych form rozumowania, którego tradycyjnym symbolem miał być sylogizm. W tych wszystkich aktach poznania następuje wzmożona refleksyjna działalność intelektualna, intelektualna praca, będąca aktualizowaniem różnych form poznania.

Ukazany tu tradycyjny schemat poznania człowieka zwraca uwagę, że przedmiotem poznania jest sama rzecz, przedmiot pierwotnie realnie istniejący, a wszelkie akty poznania – tak zmysłowego, jak i intelektualnego – są mediacjami umożliwiającymi poznanie rzeczy. Wszystkie te mediacje w poznaniu spontanicznym odsłaniają nam rzecz poznawaną i są niekiedy, w wypadku wyobrażeń, pojęć, sądów i rozumowań, rejestrowane w „refleksji towarzyszącej”, dlatego one same mogą stać się przedmiotem poznania, gdy w specjalnym akcie refleksyjnym (metapoznaniu) weźmiemy je za przedmiot naszego poznania. Wówczas sam sposób poznania staje się jego przedmiotem. Niestety, wielu filozofów, nie odróżniając poznania spontanicznego od poznania refleksyjnego, wpadło w „poślizg” poznawczy i uważało, że to właśnie nasze „idee” są przedmiotem poznania, a filozofia wtedy staje się poznaniem „odpowiedzialnym”, gdy jest filozofią „krytyczną”, a więc mającą za przedmiot poznania „idee”, za które uznawano i wrażenia,

i wyobrażenia, i pojęcia. Reizacja sposobu poznania wprowadziła do filozofii wiele nieporozumień i pseudoproblemów.

4. LUDZKIE POZNANIE I KULTURA

Środowiskiem naturalnym dla człowieka jest nie tylko świat przyrody, ale także w dużej mierze tzw. świat kultury, wytwarzany nieustannie przez samego człowieka. Na temat kultury zwykło się wiele mówić, posługując się różnymi rozumieniami terminu „kultura”. Wskutek tego wyrażenie „kultura” stało się hasłem wywoławczym różnych skojarzeń, najczęściej wiążących się z propagandą, rozrywką, rzadziej z odbiorem dzieł sztuki, a jeśli – to raczej sztuki masowej. I rzeczywiście zauważamy funkcjonowanie wyrażenia „kultura” lub „cywilizacja” w bardzo różnych znaczeniach: socjologicznym, psychologicznym, historycznym itp. Tak rozmaite rozumienie kultury świadczy o tym, że istnieje spontaniczne, domniemane, źródłowe jej rozumienie. Będzie to rozumienie filozoficzne, jako że tylko filozofia jest tym typem poznania, które dostatecznie źródłowo wyjaśnia rzeczywistość.

Kultura zatem to jakaś rzeczywistość tworzona przez człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań, tak jednostkowych, jak i społecznych. Stąd wszelkiego rodzaju wytwory człowieka, jako rezultat jego osobowego działania, stanowią świat kultury, zwany w innych narodach (romańskich) „światem cywilizacji”. Oczywiście ludzkie przeżycia, działania i wytwory mogą być dobre lub złe i dlatego mogą tworzyć dobrą lub złą kulturę. Ale moralne kwalifikacje, pozytywne lub negatywne, nie przekreślają samego kulturowego faktu, jakim jest pochodność postępowania i wytworu od osoby ludzkiej. Celowo podkreślić trzeba działania osobowe, a więc takie, które są świadome i dobrowolne. Dokładniej oznacza to działania poznawcze, działania wolitywne w swym szczytowym akcie – miłości, będącym nieukoniecznieniem ludzkiego działania.

Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie i ono wyciska piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na postępowaniu oraz twórczym wysiłku. Bez poznania kierującego działaniem nie ma ludz-

kich (jako ludzkich!) czynności i ich wytworów. Dlatego źródłowym rozumieniem kultury jest właśnie moment poznawczy, w którym my ludzie „intelektualizujemy” zastaną naturę. W akcie poznania bowiem przede wszystkim przyswajamy sobie i interioryzujemy zastany świat, przyrodę, i ubogacamy się treścią ujętej rzeczywistości. To właśnie jest pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym, decydującym o „kulturowości” samej kultury. Intelktualizacja zastanej rzeczywistości ubogaca człowieka, co pozwala mu operować tymi treściami i „wyjść z siebie” w akcie wolitywnego działania oraz w aktach twórczości. Jednak bez aktu pierwszego – bez poznania – nie jest możliwe żadne osobowe zareagowanie na otaczającą nas, zastaną rzeczywistość. Wpierw trzeba zaczerpnąć z tej rzeczywistości racjonalne treści, albowiem człowiek przychodzi na świat „otwarty”, ale intelektualnie „pusty” i musi wypełnić swe intelektualne wnętrza treściami realnie istniejącego świata. Właśnie tu dokonuje się jakby ingerencja intelektu w ten świat, gdy swymi aktami poznawczymi ujmuje z zastanej rzeczywistości niektóre cechy, wiąże je w jedną sensowną, pojęciową całość, w świetle której można poznać coraz bardziej świadomie i zreflektowanie ujmowaną intelektualnie (rozumianą) rzeczywistość. Pierwszym aktem naszego poznania jest recepcja, przyswojenie sobie „na ludzki sposób” w intellekcie, wybiórczo przyjętej i wyrażonej jako pojęcie-sens, zastanej rzeczywistości. Coraz dokładniejsze ujmowanie treści, a więc ich rozumienie (intelektualizacja), daje nam możliwość coraz lepszego i precyzyjniejszego operowania tymi treściami i zużytkowania ich do potrzeb ludzkiego poznania, postępowania oraz różnorodnej ludzkiej twórczości.

Ludzka działalność poznawcza jest bogata i zróżnicowana tak w stosunku do poszczególnych przedmiotów, jak i sposobów jej dokonywania. Dlatego trzeba wprowadzić jakieś ważne klasyfikacje związane z rozumieniem kultury. Od czasów Arystotelesa zwykło się wyróżniać trzy zasadnicze (nie wykluczające się, a raczej dopełniające się) kierunki rozumnego działania, opierającego się ostatecznie na różnych sposobach poznania: 1) na poznaniu teoretycznym, rozwijającym się w różnorodne rozumowania i naukę; 2) na poznaniu praktycznym, realizującym w postępowaniu ludzkim dobro i tym samym – w aktach decyzji – konstytuującym porządek moralny; 3) na poznaniu twórczym,

przekształcającym ujęte poznawczo treści, według odpowiednich kryteriów, obranych przez tego, który je tworzy.

Dlatego dziedzina nauki, sfera moralności i sfera sztuki-techniki uchodziły w historii ludzkiej za integrujące czynniki kultury. Dopełnia ją czwarta dziedzina, przenikająca trzy wymienione i wznosząca człowieka w jego osobowym działaniu do Transcendensu. Jest to religia pojęta jako osobowa więź z Bogiem, uznanym za źródło, cel i wzór życia ludzkiego. Religia sięga, poprzez osobowe działania nacechowane wolnością i poprzez poznanie ludzkie oraz miłość do bytu osobowego. Człowiek dostrzega swe więzi (relacje) osobowe z kimś, kto jest ostatecznym (pierwszym) uzasadnieniem bytu ludzkiego, a więc źródłem jego przygodnego bytowania, wzorem i „prawodawcą” wyznaczającym sposób postępowania i zarazem celem usensawniającym wszystkie ludzkie aktywności: teoretyczne, praktyczne i twórcze. Religia może zatem stanowić zwornik ludzkiej architektury działania.

Oczywiście tak pojęte osobowe działanie – konstytuujące kulturę – jest możliwe nie tylko i wyłącznie na prywatnym, jednostkowym poletku życia. Poznanie teoretyczne bowiem, rozwijające się w różnorodne nauki praktyczne, tworzące moralność przejawiającą się w obyczajowości, i twórczość, tak artystyczna, jak naukowo-techniczna, wraz z przenikającą wszystkie dziedziny religią i obrzędowością – domaga się kontekstu społecznego, bez którego nie można zaktualizować ludzkich (osobowych) możliwości. Stąd życie społeczne – od rodziny aż do państwa i instytucji międzynarodowych – jest tworem i zarazem kontekstem kulturowej działalności człowieka. Fakt kulturowości przejawia się najwyraźniej w społecznym życiu ludzkości. Albowiem zorganizowane poznanie – w szkołach i instytucjach – obyczajowość sprzężona z moralnością tak indywidualną, jak i społeczną, regulowaną prawami, techniczna i artystyczna twórczość oraz kult religijny nie są możliwe bez społeczności. Co więcej, człowiek nie mógłby przetrwać, nawet biologicznie, bez społeczności w postaci jakiejś rodziny i jej poszerzonych form działania. Mając zatem na uwadze ten najbardziej zauważalny wymiar kulturowy w postaci społecznego działania i sposobu bycia, zwykło się kulturę wiązać z rozumieniem społeczeństwa. Stąd socjologiczne ujęcia kultury stały się jakoś dominujące. Niemniej

aspekt socjologiczny kultury jest wtórnym i pochodnym sposobem rozumienia samej kultury. Albowiem socjologia kultury, psychologia, historia i teologia kultury suponują jej rozumienie źródłowe, dostarczane normalnie przez filozofię kultury, ustalającą ten istotny czynnik, dzięki któremu mamy do czynienia właśnie z kulturą.

To nie znaczy, by każdy, kto używa wyrażenia „kultura” lub „cywilizacja”, posiadał zarazem ich prawidłowe rozumienie źródłowe. Ono to wskazuje na akty poznawcze, w których jakaś obiektywna treść rzeczy, np. koń realnie istniejący, zostaje jakby zawieszona, jakby namalowana na zespole naszych aktów poznawczych, zwieńczonych utworzeniem właśnie pojęcia-sensu, np. konia. Treść „konia” zyskuje dzięki temu nowy sposób istnienia: w nas samych, w naszym intelekcie. Jest to sposób bytowania ludzki; koń ujęty poznawczo, aspektywnie, istnieje w nas już według naszego ludzkiego sposobu istnienia. Ale jego treść, obecna w naszych aktach poznawczych, istnieje niesamodzielnie i jest całkowicie przyporządkowana do treści konia realnie istniejącego. Istnieje więc owa treść w całkowitej „intencjonalności”, i to do tego stopnia, że zachodzi jednostronna tożsamość treści konia w nas reprezentowanego i treści konia istniejącego w sobie. Nie ma oczywiście tożsamości treści konia realnego z treścią istniejącą w nas tylko intencjonalnie, gdyż u nas ta treść poznawcza istnieje tylko w momentach wybiórczych, aspektywnych, w całkowitym przyporządkowaniu – jakby podążaniu do treści realnej. W normalnym biegu rzeczy utworzony przez nas i zawieszony na naszych aktach poznania ten przezroczysty znak-pojęcie-sens nie jest przedmiotem naszego spontanicznego poznania, ale jest, zasadniczo, pośrednikiem umożliwiającym rozumienie samej treści rzeczy. Trzeba specjalnego aktu woli, aby wywołać poznanie refleksyjne, uprzedmiotować to pojęcie-sens i uświadomić sobie, że taki sens w nas istnieje.

Proces uprzedmiotowienia naszych pojęć-sensów dokonuje się szczególnie wyraźnie w poznaniu twórczym (pojetycznym), gdy na podstawie powstałego planu-wzoru – a więc uprzedmiotowionego i zrelektowanego pojęcia – zamierzamy jakąś rzecz skonstruować i stworzyć. Najwyraźniej występuje to w procesach poznania technicznego, gdy do wyprodukowania określonego narzędzia (np. domu, samolotu,

komputera) potrzeba bardzo dokładnie określonego planu-idei-wzoru, strzeżonego niekiedy prawem patentowym. Nie mniejsze znaczenie w kwestii uprzedmiotowienia naszych pojęć jawi się w dziedzinie poznania artystycznego, przyporządkowanego ostatecznie estetycznej kontemplacji piękna przez człowieka.

W historii kultury ludzkiej właśnie twórczość artystyczna bywała modelem rozumienia twórczości kulturowej w ogóle. Budownictwo, rzeźba, malarstwo, muzyka, taniec, teatr, literatura stanowią klasyczny przejaw twórczości artystycznej. Wszystkie one suponują twórczą pracę intelektu, który ubogacony w poznaniu receptywnym, poprzez interioryzację zastanych treści rzeczy, może następnie nie tylko uprzedmiotowić te treści w zreflektowanym pojęciu, ale nadto może uprzedmiotowione treści przekształcić w nowe; treści uprzednio jakby rozbite, wedle obranego przez siebie kryterium ich jednoczenia, są na nowo w wysiłku twórczym organizowane. Artysta może np. chcieć ostrzec kogoś przed pociągającym, ale groźnym pięknem na progu pustyni lub u wrót bogatego wnętrza piramid. Wówczas, rozbiwszy obraz-treść kobiety i postaci lwa, może je złożyć w nowy twór – sfinksa, jako groźnego lwa o pociągającej twarzy pięknej kobiety, aby ostrzec innych i przekazać im ważną treść do osobistego przeżycia.

Pierwszeństwo działania rozumu stoi również u podstaw postępowania moralnego, będącego następstwem właśnie poznania praktycznego. Wprawdzie mamy tu do czynienia ze swoistym, konkretystycznym działaniem rozumu, gdyż nasze uczynki są zawsze jednostkowe i niepowtarzalne, niemniej wszystkie nasze ludzkie uczynki, tworzące postępowanie moralne człowieka, są niewątpliwie świadome. Świadomość i dobrowolność leżą u podstaw naszego postępowania. Dlatego właśnie każdy nasz akt decyzyjny jest zarazem aktem tzw. rozumu praktycznego, czyli rozumu przyporządkowanego działaniu; jest aktem wybranym przez nas samych, abyśmy się tym aktem rozumu jako sądem praktycznym ostatecznie zdeterminowali do takiego, a nie innego działania. Akt decyzji, jako akt ze swej istoty moralny, jest sprzężeniem rozumu praktycznego, wydającego konkretny sąd o działaniu w stosunku do konkretnego dobra oraz dobrowolnego wyboru tego sądu, albowiem jawi się przede mną nie tylko jedna możliwość działania, ale wiele in-

nych możliwości, możliwość działania lub niedziałania. W ten sposób transcendujemy autonomię i heteronomię w naszym postępowaniu moralnym. Bez aktu rozumu (bez świadomości) nie ma uczynku moralnego; zatem i w całej dziedzinie postępowania moralnego, u samych jego źródeł, stoi akt rozumu. Jeśli więc moralność tworzy ogromną gałąź kultury, to także i w tym przejawie kultury rozum i jego działanie są punktem wyjścia rozumienia całej dziedziny moralnego postępowania. A cóż mówić o nauce, filozofii, które ze swej natury są tylko dziełem rozumu, i to rozumu usprawnionego w swoim działaniu naukotwórczym i naukopoznawczym. Wreszcie dziedzina religii, spinająca wszystkie wątki kultury, jakimi są nauka, sztuka, technika, moralność, jest także przejawem zintensyfikowanego działania kontemplacji intelektualnej. Ten moment intelektualnej kontemplacji dokonujący się we „wnętrzu duszy” – podkreślają zarówno wielcy mistycy, jak i teoretycy mistycznego poznania religii. Zatem we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, integrujących fenomen kultury, a więc w nauce, sztuce, technice, moralności i religii, jako punkt wyjściowy rozumienia samej kultury jawi się moment poznawczy. Procesy poznawcze człowieka, chociaż bogate i zróżnicowane, to jednak w swej najgłębszej, podstawowej strukturze są receptywno-informacyjne w stosunku do zastanej natury. Człowiek rodzi się jako „niezapisana tablica” w sferze poznania, pomimo predyspozycji, będących następstwem dziedziczenia. Z konieczności zatem musi zinterioryzować treści poznawcze, zastane w świecie bytów realnych, tak natury, jak i kultury. Tylko zinterioryzowana poznawczo treść bytów warunkuje dalsze procesy poznawcze, specyficzne dla dziedzin poznania: teoretycznego, praktycznego i pojetycznego. Zatem momentem decydującym dla rozumienia samej kultury w jej źródłowym rozumieniu jest właśnie pierwotny akt poznania, który zawsze swoiście trwa w tym wszystkim, co jest z poznaniem i działalnością rozumną związane. Takim właśnie aktem poznawczym jest recepcja poznawcza treści, która dokonuje się wraz z tworzeniem w naszym aparacie poznawczym pojęcia-sensu-znak. Gdy coś poznajemy, jesteśmy na ogół świadomi (dzięki refleksji towarzyszącej każdemu naszemu aktowi poznawczemu) znakotwórczego procesu, albowiem potrafimy później w akcie refleksji uprzedmiotować wytworzone przez nas pojęcie.

Przyswojenie sobie w akcie poznania zastanych treści jest równoważne z nadaniem im intencjonalnego sposobu bytowania, czyli bytowania w naszych aktach poznawczych i przez nasze akty poznawcze. Zatem pierwotnym sposobem istnienia kultury jako kultury jest jej intencjonalne istnienie w nas i poprzez nas. To człowiek jest twórcą kultury już w momencie tworzenia sobie pojęcia (znaku przezroczystego) treści poznawanego bytu. Owo pojęcie może być zawsze uprzedmiotowione, przekształcone i może się stać planem-wzorem dalszego działania naukowego, moralnego i twórczego w dziedzinie sztuki i techniki. Gdy zaś zwrócimy uwagę na to, że przez akt poznawczy (przez utworzenie pojęcia-znaku) sama rzecz, będąca pierwotnie tworem natury, zostaje w nas zintelektualizowana, czyli zracjonalizowana – to właśnie kultura w jej najbardziej podstawowym rozumieniu jest intelektualizacją zastanej natury, i to w zakresie dla nas możliwym. Chociaż treści bytu (jak i sam byt) są w sobie inteligibilne, ponieważ przez ich przyswojenie my sami tworzymy w nas zaczerpnięty od bytu porządek racjonalny – to jednak treści te, gdy je sobie przyswajamy i wyrażamy w postaci nabudowanego przez nas pojęcia-znaku, zyskują ludzki sposób zintelektualizowania dzięki temu, że są przez nas ujęte i w nas (naszym intelekcie) wyrażone. Gdy zatem mówimy, że kultura, w swym pierwotnym i źródłowym znaczeniu, jest intelektualizacją natury, to przez to podkreślamy funkcję ludzkiego intelektu (roзумu) w czynnościach kulturowych (również w czynnościach kulturotwórczych).

Treści pierwotnie intencjonalne w naszych aktach rozumu mogą być przenoszone i bywają przenoszone w sferę pozapsychiczną. Jeśli np. wytworzona idea sfinksa pierwotnie zaistniała w umyśle artysty i była skonstruowana w jego aktach twórczo-poznawczych, to tenże artysta może przenieść utworzoną przez siebie treść (pierwotnie istniejącą tylko w intelekcie) w sferę pozapsychiczną i zapodmiotować ją na papierze, w glinie lub kamieniu. Nie znaczy to jednak, by treść artystyczna, nanoszona na materiał pozapsychiczny, istniała wpierw w intelekcie w jakimś stanie doskonałym i jedynie później dokonywało się jakieś „przekalkowanie” tych treści na papier czy inny materiał. Znaczy to natomiast, że racją przenoszenia treści twórczych (artystycznych) – technicznych w materiał pozapsychiczny jest pierwotne zapodmio-

owanie w ludzkim intelekcie, który nie tylko organizuje pomysły, ale także kieruje wykonaniem dzieła. Zdarza się bowiem często, że tylko wtedy doskonali się dzieło w umyśle poczęte, gdy je wcielamy w życie, w materiał pozapsychiczny, i jakby usamodzielniamy w bytowaniu. Nikt przecież nie jest malarzem, kto nie malował, ani rzeźbiarzem, kto nie rzeźbił, ani mówcą, kto nie przemawiał. Zewnętrzne wykonanie dzieła jest nie tylko jego przenoszeniem, ale zarazem doskonaleniem, a nawet w dużej mierze jego konstruowaniem, nade wszystko zaś nabywaniem sprawności w dziedzinie jakiegoś wytwórstwa. Wszystko to dokonuje się pod kierownictwem rozumu, który jest racją zaistnienia określonej treści dzieła, zarówno w samym rozumnym podmiocie, jak i w materiale pozapsychicznym tak bardzo zróżnicowanym.

Czy to znaczy, że wszystkie dzieła kultury, pochodne od rozumu istniejące zarówno w materiale naturalnym, jak i pozapsychicznym posiadają charakter intencjonalny? Przecież takimi dziełami-wytworami są domy mieszkalne i miasta, drogi, środki transportu – a więc wszystko, co człowiek wyprodukował i co jest niewątpliwie czymś realnie istniejącym w świecie realnym. W zasadzie – tak! Tworzy te z jednej strony są realnie istniejącymi ze względu na realne istnienie ich podmiotów: żelaza, cegły, betonu, kamienia, płótna, drgania powietrza (przy muzyce i śpiewie). Jednak treści racjonalne, nabudowane na realnie istniejących podmiotach, nie są treściami, które same się wyłaniają z podmiotów ich istnienia. One są pochodne od ludzkiego rozumu, który je zorganizował i ukonkretnił w wyniku swego wzorczego oddziaływania. Oczywiście istnieje swoiste ustopniowanie zależności od intelektu. Człowiek bowiem, w swym twórczym działaniu, mocniej lub słabiej wraża się w swe zewnętrzne dzieła. Niekiedy, np. przy zabiegach magicznych, mamy do czynienia tylko z zewnętrznym przydzieleniem nazwy dla jakiegoś przedmiotu, niepochodzącego od ludzkiego ducha; a mimo to tylko tak nazwane zewnętrzne „dzieło” uznaje się jako szczególnie związane z człowiekiem i jego duchem; jest ono już uznawane jako swoiście oddziałujące na człowieka. Jawi się związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy duchem a przedmiotem szczególnie oznaczonym jako oddziałującym na człowieka. Gdy weźmiemy pod uwagę specyficzny wpływ treści intencjonalnych na dzieło istniejące w materiale pozapsy-

chicznym, to będziemy mieli – w tym aspekcie – podstawę do uznania intencjonalności wszelkich treści pochodnych od ludzkiego intelektu, a nabudowanych w materiale pozapsychicznym lub też uznanych przez ludzkiego ducha jako związanych z psychiczną twórczością człowieka. Wszystko bowiem, co zostało nabudowane w materiale pozapsychicznym przez ludzkiego ducha (jego intencjonalną treść pojętą jako wzór), jest wtórnie intencjonalne w aspekcie treści. Jest bowiem jakimś znakiem (szeroko pojętym: od znaku przezroczystego, poprzez znaki formalne, symbole, do oznaki) poznawczego sensu pierwotnie żywionego przez ludzką myśl. Wtórna intencjonalność dzieła jest odczytywana i użytkowana tylko ze względu na ludzkiego ducha, który może odczytać zakodowaną intencjonalnie treść w przedmiotach materialnych i tak pojęte dzieło dostosować do swoich potrzeb. Może się to wydawać dziwne w wypadku użytkowania dróg, mieszkań, odzieży, przygotowanych pokarmów – ale staje się zrozumiałe przy zwróceniu uwagi właśnie na pochodność od ludzkiego rozumu treści nabudowanych na pozapsychicznym materiale. Racją bowiem użytkowania i posługiwania się wytworzonymi przez człowieka różnorodnymi przedmiotami jest zawsze rozum, jego pierwotna praca intelektualizowania natury w procesie tworzenia. Dlatego poznanie i użytkowanie ludzkich wytworów dokonuje się przez odczytanie pomysłu autora i jego twórczych zamierzeń.

Przy takim pierwotnym i podstawowym rozumieniu dzieła kulturowego można wyprowadzić wniosek o ostatecznym przeznaczeniu tego wszystkiego, co tworzy ludzką kulturę. Jest ona przyporządkowana, na mocy swej wewnętrznej struktury intencjonalnej, ludzkiemu duchowi, a mówiąc ściślej – rozwojowi ludzkiej osobowości, aktualizowaniu rozlicznych ludzkich potencjalności. Dziedzina kultury ma swe źródło w ludzkim duchu i jest użytkowana z racji ludzkiego ducha, który jedyny może odczytać treść, przeznaczenie i sposób użytkowania tego, co przez człowieka i dla człowieka zostało uczynione.

Skoro twory kulturowe nie istnieją w sobie i dla siebie, ale są pochodne od ludzkiego ducha i zarazem są adresowane do innego człowieka, jego ducha, to można dostrzec trwały i nietrwały sposób istnienia dzieł kultury. Zapodmiotowane w materii, ze względu na

materialny charakter ich istnienia, są podległe w swym trwaniu powszechnym prawom materii – ruchowi, przemianom i przemijaniu. Poznane przez człowieka twórczo bądź receptywnie posiadają szansę przetrwania w człowieku i przez człowieka, o ile ten posiada wieczne i nieśmiertelne pierwiastki duchowe. Umysł konstruujący organizuje intencjonalne treści przyporządkowane (także) rozwojowi własnej osoby i nadaje im sposób istnienia aczasowy, trwały w sobie samym. Podobnie też w skonstruowanym dziele, poznawanym przez człowieka w różny sposób – teoretycznie, praktycznie, artystycznie, estetycznie – człowiek kontemplując usymbolizowaną intencjonalną treść, nadaje jej ponownie w sobie istnienie duchowe, nadczasowe, niezniszczalne, jak niezniszczalny jest sam duch ludzki, który już teraz, w zmiennych warunkach życia, w nieustannym przepływie materii, transcenduje zmienność materii w swoim poznaniu i swej twórczości. Można zatem zauważyć bardzo znamienne momenty ludzkiej transcendencji materii w działaniu osobowym – w aktach poznania i miłości, mimo iż bytowanie człowieka zanurzonego w świecie materii jest poddane prawom materii i musi się skończyć śmiercią, czyli rozpadem materii ciała. Duch ludzki jest ograniczony (także!) materią i prawami materii, ale w działaniu człowieka, zwłaszcza twórczym, można zauważyć zaczynający się proces odwrotny – poddawania świata materii, czyli narzędzi materialnych, brył marmuru, farb itp., prawom ducha, prawom rozumu przez to, że następuje organizowanie materii (narzędzi, dzieł sztuki) do nowego sposobu bytowania i działania według praw rozumu. Materia zostaje zmuszona do podporządkowania się odkrytym przez ducha prawom. W religii mozaistycznej, muzułmańskiej i chrześcijańskiej istnieje wiara, że nastąpi „ciał zmartwychwstanie”, które zrealizuje kompletne poddanie praw materii prawom ducha, wskutek specjalnej interwencji Boga. Niemniej niezwykle znaczące są już obecne przejawy transcendencji ducha: właśnie wszelkie dzieła kulturowe człowieka są już początkowym organizowaniem przez ludzkiego ducha materii według praw ducha, a więc rozumu, miłości i wolności. A to mogłoby świadczyć o zasadniczym nastawieniu ludzkiego ducha do podporządkowania sobie – według swoich praw – świata materii, co jest jakby początkiem procesu zmartwychwstania.

5. LUDZKIE POSTĘPOWANIE MORALNE

Niewątpliwie dziedzina postępowania ludzkiego należy do kultury jako jej główny składnik (obok dziedziny nauki, religii i twórczości). Ale postępowanie moralne człowieka jest tym uprzywilejowanym miejscem, w którym każdy człowiek realizuje się jako człowiek w swym istotnie ludzkim rozumieniu. Nadto od problematyki konkretnego ludzkiego postępowania nikt nie jest zwolniony, albowiem chcąc czy nie chcąc jesteśmy skazani na moralne działanie. Wiąże się to z koniecznością aktualizowania się ludzkiego dynamizmu bytowego, ludzkich potencjalności.

Każdy byt działa zgodnie ze swą naturą, będącą takim koniecznościowym układem składowych elementów tej natury, że wyzwolone działanie już jest zdeterminowane przez charakter (strukturę bytową) danej natury. W człowieku dostrzegamy także zdeterminowaną naturę, będącą gigantyczną strukturą materialną, układem względnie izolowanym, o bardzo różnorodnych – także względnie izolowanych – układach podzespołów, takich jak układ kostny, układ krążenia, układ trawienia, układ nerwowy itp. Tak rozumiana ludzka natura, posiadająca swoją „historię naturalną” zapisaną w bitach informacji genowych, działa automatycznie, „naturalnie”, nie przechodząc w swym działaniu przez „próg świadomości”; nie jest to działanie kierowane ludzkim rozumem. Tylko niekiedy, na skutek alarmu zmysłu wewnętrznego, rejestrującego samopoczucie człowieka, dostrzegamy, że któryś z naszych układów lub organów nie działa prawidłowo, ale właśnie chorobliwie. Ale „ludzką naturę” stanowi również porządek osobowy jako źródło działania niezeterminowane, otwarte, wolne. Istnieje więc w człowieku, jednym bycie, „dramat natury i osoby”, polegający na tym, że na bazie normalnego działania natury zdeterminowanej formuje się, jako istotnie ludzka, możliwość działania wolnego, transcendującego świat materii, który posiada dominujące znaczenie w tym wszystkim, co nazywa się życiem wegetatywnym człowieka. Na życiu wegetatywnym i nabudowanym na nim systemie nerwowym pojawia się działanie poznawcze, wolitywne,

twórcze, nacechowane wolnością. Wszystkie przejawy działania, i te koniecznościowe, nieświadome, i świadome, możemy nazwać działaniem człowieka. Ale tylko działania poznawcze, wolitywne, twórcze – zwane życiem osoby – są specyficznymi ludzkimi działaniami, działaniami świadomymi i dobrowolnymi, a przez to koniecznościowo związanymi z postępowaniem moralnym. Odpowiadałoby to powszechnemu odczuciu różnicy – „ja działam” „coś się we mnie (lub ze mną) dzieje”. To, co się dzieje we mnie, dzieje się na mocy mojej zdeterminowanej natury, natomiast wówczas, gdy to „ja działam” niejako biorę działanie w swoje ręce, kieruję nim za pomocą mego rozumu i ponoszę za nie odpowiedzialność (choćby zwykle oba te typy działania są ściśle ze sobą związane).

Tak pojęte „działanie ludzkie” dokonuje się zasadniczo we wnętrzu człowieka, ale także przejawia się na zewnątrz w postaci wykonywania mego działania. Wykonywanie zewnętrzne działania ludzkiego suponuje zawsze wewnętrzne zdeterminowanie się do działania; suponuje ludzką wewnętrzną wolność. Zewnętrzne wykonanie działania mieści się już w świecie zdeterminowanej materialnej natury, które my potrafimy uruchomić tak, by w działaniu zdeterminowanym osiągnąć zamierzone wewnętrzne cele. Dlatego w analizach postępowania moralnego zasadniczą uwagę należy skierować na to, co człowiek w swym wnętrzu dokonuje i w jaki sposób wyzwala swe ludzkie działanie; słowem, trzeba zwrócić uwagę na konieczne warunki i strukturę samego aktu decyzji.

W związku z wyjaśnieniem faktu ludzkiej decyzji i związanej z nią wolności ludzkiego działania, a przez to wolności człowieka w ogóle, zwykło się zwracać uwagę na przeciwstawne sobie tendencje – indeterminizm i determinizm, jako teorie apriorycznie tłumaczące fakt decyzji i ludzkiej wolności. Indeterminizm wydaje się koniecznym warunkiem wolności, która miałaby być niezależnością od jakichkolwiek uwarunkowań przyczynowych. Niestety, indeterminizm pojawiający się na polu filozofii wyrósł z systemów pozornie racjonalnych, a w gruncie rzeczy negujących zasadniczą racjonalność bytu, ujawniającą się w zasadzie niesprzeczności. Właśnie Hegel zapoczątkował – zakładając negację niesprzeczności – koncepcję pankosmicznego ewolucjonizmu poprzez prawo dialektycznego rozwoju bytu-idei. Koncepcja ewolucjonizmu

została wzmocniona przyrodniczą i fizyczną teorią ewolucjonizmu i relatywizmu, co w rezultacie doprowadziło do procesualistycznej koncepcji metafizyki A. N. Whiteheada. Tam właśnie „autokreacja” stała się naczelną i ostateczną zasadą wyjaśniającą fakty, zdarzenia i samego Boga, który miałby być tylko rozumnym „kierowcą” kosmicznego procesu ewolucji. Wraz z autokreacją zasadniczą cechą procesu kosmicznego jest właśnie indeterminizm – wolność, i to radykalna. Inaczej, ale ostatecznie nie bez wpływów myśli Hegla, wolność, na którą człowiek zostaje skazany, jawi się u J.-P. Sartre’a, według którego człowiek (*être pour soi*), stojąc wobec masy kosmicznej materii (*être en soi*), tworzy całą sensowną rzeczywistość poprzez nadanie sensu, „utematyzowanie” wszystkiego, co jawi się w świadomości. Tylko wolność może stworzyć „sensy” bytu, i dlatego człowiek niczym nie jest skrzepowany w swym „tematyzowaniu” oraz tworzeniu sensu bytu; jest skazany na wolność, bo jedynym źródłem ostatecznym sensu jest byt „sam dla siebie” – człowiek.

Z drugiej strony determinizm, wzmocniony koncepcją naukowego poznania opierającego się na determinizmie materii, usiłuje zwrócić uwagę, że poczucie ludzkiej wolności jest tylko nieuświadomionym determinizmem bądź to przyrodniczym, bądź psychicznym, bądź teologicznym. Działanie każdego rodzaju suponuje bowiem deterministyczny obraz świata, co zresztą zdają się potwierdzać nauki, pomimo nieśmiałych prób indeterministycznego rozumienia procesów w świecie kwantowym.

Tymczasem jest nam dany, w wewnętrznym przeżyciu, „fakt wolności” i trzeba ten właśnie fakt wyjaśnić, czy jest to rzeczywista wolność na miarę człowieka, czy też jest to nieuświadomiony determinizm: przyrodniczy, psychiczny czy teologiczny, w którym wszystkowiedzący Bóg zawsze determinuje ludzkie działanie, a które dla działającego człowieka wydaje się wolne. Dany nam w przeżyciu fakt wolności może być zanegowany, jeśli się okaże, że nie jest on możliwy w zdeterminowanej strukturze bytu ludzkiego, a może być potwierdzony, jeśli się okaże, że byt ludzki w swym działaniu jest niejako otwarty. To właśnie ma miejsce w człowieku, albowiem ludzkie poznanie intelektualne nie jest ograniczone przez jego naturę (jak to jest u zwierząt) do pewnego wy-

cinika rzeczywistości, lecz mając za przedmiot byt, a więc to, co istnieje, jest przez to samo otwarte na „chcenie-miłość” jakiegokolwiek bytu. Oczywiście owa ludzka otwartość posiada swą „podszewkę” materii, a to znaczy, że człowiek wszystko może poznać „na sposób” materialnego bytowania, ale nie zacieśnionego do świata materii. Jak nam wskazuje nasze słownictwo, nawet Boga pojmujemy w jakiś materialny sposób, jako „bogatego pana”, „ducha”, jako jakiś „oddech” itp. Taki sposób pojmowania jednak niczego nie wyklucza z pola poznania. Dlatego człowiek, poznając wszystko jako byt o takich czy innych cechach, dystansuje się do swego przedmiotu; wykrywa w nim różne strony dla siebie odpowiednie i nieodpowiednie, wykrywa bytowe uposażenie jako „bogate” lub „ubogie”, jako sprawiające przyjemność lub nieprzyjemność, jako dla siebie dobre lub złe. Słowem, to pole bytu analogicznego, który będąc przedmiotem ludzkiego poznania, w niczym nie zacieśnia tegoż poznania i w konsekwencji nie zacieśnia ludzkiego chcenia-miłości. Znaczy to, że człowiek może pokochać każdy byt poznany, jeśli odkryje w nim pożądane składniki, odpowiednie dla swego chcenia-miłości; i zarazem może się odwrócić od każdego kochania bytu-dobra, albowiem może w nim lub w relacji do niego znaleźć składniki-cechy sobie nieodpowiadające. Jak intelekt jest otwarty na wszystko, co jest bytem, tak też i wola, będąca naturalną skłonnością ku poznanemu dobru, jest otwarta na wszelkie dobro, także na dobro „nieskończone”. Wola nie może być ukonieczniona w swym chceniu-miłości przez jakieś konkretne dobro. Chociażby swą miłość umiejscowiła w jakimś konkretnym bycie-dobru, to zawsze może się od niego odwrócić i przestać chcieć-kochać, gdyż może nakazać rozumowi, aby ten dostrzegł jakieś braki, uzasadniające odwrócenie się woli w jej miłości. Zatem i poznanie intelektualne jest otwarte na całą dziedzinę bytu, i wola w swym dążeniu (chceniu-miłości) jest otwarta na analogiczne nieskończone dobro; nie są ani intelekt, ani wola ukoniecznione do takiego, a nie innego swego aktu w stosunku do konkretnego przedmiotu.

Ludzki intelekt i wola są szczytowymi władzami człowieka w działaniu i suponują biologiczny porządek (życie wegetatywne) oraz zmysłowy porządek działania, który posiada swe władze poznawcze i pożądawcze. Tak jak samo poznanie zmysłowe ma bogatą strukturę (rozmaite zmy-

sły zewnętrzne kontaktujące nas z zewnętrznym światem materialnym oraz zmysły wewnętrzne organizujące w jedno rozproszone wrażenia poszczególnych zmysłów i wyrażające w jednostkowym „wyobrażeniu”, na którym nabudowana jest zmysłowa pamięć i zdolność celowego kojarzenia tychże wyobrażeń) – tak też od strony zmysłowych popędów-uczuć, stanowiących konieczne następstwo zmysłowych percepcji poznawczych, spotykamy się z bogatą skalą uczuć-popędów zmysłowych ku „ujrzanemu” zmysłowemu dobru, które ma zaspokoić i ukoić zmysłową naturę człowieka; tudzież uczuć „bojowych”, które pomagają w usunięciu zagrażającego zła w tejże zmysłowej sferze natury człowieka. Racjonalna władza poznawcza – intelekt ze swymi różnorodnymi czynnościami poznawczymi oraz rozumne pożądanie – wola, chociaż transcendują ludzką biologię i zmysłowy porządek działania, to jednak nie są od nich oddzielone, ale właśnie na nich są nabudowane, z nich jakby wyrastają. Wskutek tego strona poznawczo-intelektualna i pożądawczo-wolitywna są głęboko zakorzenione w zdeterminowanej naturze człowieka, żywiąc się bodźcami i impulsami, które w dużej mierze determinują lub przynajmniej wpływają na całokształt ludzkiego zachowania. Dlatego zwykło się je porównywać do góry lodowej, której znaczna część jest zanurzona w wodzie, a tylko jej szczyt wystaje ponad wodę i jest widoczny.

Niemniej mamy świadomość naszej ludzkiej wolności w trakcie dokonywania aktów naszego działania i wyboru dobra. Wiemy bowiem dobrze, że w każdej chwili możemy podjąć lub zaprzestać naszego działania. Świadomość wolności w akcie działania jest tym niezaprzeczalnym faktem, który domaga się wyjaśnienia. Chociaż więc jest prawdą, że wiele bodźców i sposobów naszego reagowania i zachowania się jest zdeterminowanych naszą naturą biologiczno-zmysłową, a więc przez to samo (także) materialną, to jednak nad samym faktem doświadczenia wolności nie można przejść do porządku dziennego, jakby tego faktu nie było; tym bardziej, że owo doświadczenie wolności dokonuje się w istotnie ludzkim momencie bycia człowiekiem, gdy mianowicie strona poznawcza i strona pożądawcza stapiają się w jeden akt decyzyjny człowieka. Właśnie akt decyzyjny jest jakby syntetyzującym aktem całej ludzkiej natury zmysłowo-rozumowej. Z jednej bowiem strony rozumienie bytu

jako dobra, stanowiącego przedmiot ludzkiego postępowania, jawi się wyraźnie ludzkiej świadomości, a z drugiej następuje wybór takiego działania, które gwarantuje realne połączenie się z tym dobrem. Oczywiście momenty wyboru mogą trwać długo, gdyż człowiek sam ze sobą prowadzi „pertraktacje”, zwłaszcza wobec konieczności podejmowania ważnych decyzji. Niekiedy człowiek nie może się zdecydować na coś (np. wybór formy swego dalszego życia) przez całe miesiące, a nawet lata. Czasem, zwłaszcza w sprawach mniej doniosłych, w sprawach dnia codziennego, nasze decyzje następują bardzo szybko, niemal momentalnie, szczególnie gdy jesteśmy już w jakiejś dziedzinie naszego działania dostatecznie „usprawnieni”.

Proces decyzji można „rozłożyć” w naszej analizie czynu ludzkiego. Widzimy wówczas, że naszym aktom intelektualnego rozumienia dobra i przyporządkowaniu się do tego dobra odpowiadają akty woli akceptujące to dobro lub nieakceptujące i w tym punkcie urywa się proces decydowania. W przypadku gdy ujrzymy jakieś dobro dla nas i gdy uznamy to dobro za godne naszego zachodu, aby je zdobyć, musi nastąpić istotny w dziedzinie decydowania się proces „narady” rozumu nad sposobem i konkretnymi środkami koniecznymi dla realnego osiągnięcia ujrzanego i zaaprobowanego przez nas dobra (kupna domu, ubrania, odbycia podróży, ożenku, pójścia do „dobrego” lub „złego” towarzystwa itp.). W owej naradzie rozumu nad środkami umożliwiającymi osiągnięcie dobra, jawią się rozmaite możliwości, które wypowiadamy sami sobie racjonalnie i świadomie w postaci sądów praktycznych: „zrób to teraz tak, a tak”, „nie rób tego”, „zrób to w inny sposób”. Takich sądów praktycznych w naszych „naradach”, formalnie przeprowadzanych lub też momentalnie dokonywanych, jest bardzo wiele. Po prostu przez moją świadomość przebiega jakby film z różnymi sądami praktycznymi: czy i jak należy w tej konkretnej sytuacji wobec dobra realnego (lub pozornego) postąpić. Nie wszystkie sądy jawią się jako sposoby skuteczne, nie wszystkie jako jedyne i najlepsze; jest ich więcej niż to jest konieczne aby zdeterminować siebie do działania. W akcie decyzji spośród sądów praktycznych dobrowolnie wybieram sobie jeden i nim determinuję siebie do działania (lub niedziałania). Jak wspomniano, nie musi to być sąd najlepszy ani jedynie konieczny. Spośród wielu

sądów praktycznych, ukazujących mi możliwość działania i poprzez to działanie osiągnięcie dobra zamierzonego, wybieram jeden sąd: „bo tak mi się podoba”. Choć niekiedy rozum w aktach sądów praktycznych radzi, że można inaczej działać, to ja, poprzez mój dobrowolny wybór, „nakazuję milczenie rozumowi” i wybieram ten, który chcę wybrać. Niekiedy zaś odrzucam sąd najlepiej mnie determinujący, bo „mi się nie podoba” takie działanie i wówczas nakazuję memu rozumowi szukanie innych możliwości i wydawanie dalszych sądów, które właśnie chcę wybrać. Moment wyboru sądu praktycznego i zdeterminowanie się tym właśnie sądem do działania jest momentem decyzji. Następuje tu stopienie się w jeden akt decyzyjny strony poznawczo-intelektualnej i strony pożądawczo-wolitywnej człowieka. Akt decyzyjny jest w pełni aktem ludzkiej osoby, reprezentującym cały ludzki byt w przyporządkowaniu do działania. Jeśli bowiem działanie nie jest możliwe bez ukonstytuowania zdeterminowanego źródła działania, to właśnie w akcie decyzyjnym, poprzez dobrowolny wybór sądu praktycznego, determinujemy sami siebie do działania i konstytuujemy się jako realne źródło tegoż działania. Zachodzi tu tzw. samozdeterminowanie do działania. Właśnie moment zdeterminowania się (autodeterminacji) przewyższa zarówno indeterminizm, który jest tylko przypadkowością działania, jak i determinizm; przewyższa i heteronomię, i autonomię. To my sami bowiem, autonomicznie, wolnie wybieramy sobie sąd praktyczny, który nie musi być ani jedyny, ani najlepszy; jest sądem praktycznym jednym z wielu.

Z drugiej strony występuje tutaj moment reguły działania, czyli moment determinacji, pochodzący od treści sądu praktycznego, poprzez który – chociaż dobrowolnie – to jednak determinujemy siebie do działania. Tak więc w akcie decyzji realizuje się ludzka wolność, gdyż my jako byt otwarty możemy poprzez nasze poznanie i wolny wybór działać w najrozmaitszy sposób, nie będąc naszą naturą zdeterminowani do takiego, a nie innego działania. Konstytuując się zdeterminowanym źródłem działania poprzez dobrowolny wybór determinującego nas sądu praktycznego, tym samym konstytuujemy się dobrowolnie zdeterminowanym źródłem w naszym działaniu. Moment wolności człowieka do działania dokonuje się całkowicie w „ludzkim wnętrzu”, w jego duchu,

dotyczy bowiem wyboru jednego z sądów praktycznych. Wybieramy nie bezpośrednio jakieś dobro zewnętrzne, ale wybieramy sobie sąd praktyczny o osiągnięciu tego dobra. W tym właśnie zakresie jesteśmy wolni i nieukoniecznieni w naszym działaniu.

Realizacja naszej decyzji, czyli nasze wolne działanie w świecie zewnętrznym przyrody i społeczeństwa, jest już „grą na siłach naturalnych” przyrody i społeczeństwa. Tak jak artysta grający na fortepianie musi się liczyć z regułami gry na nim i konstrukcją samego instrumentu, tak też człowiek „wolny od wewnątrz”, z chwilą gdy przystępuje do działania w świecie zewnętrznym, uruchamia siły i dyspozycje naturalne, najpierw swego własnego ciała, a następnie „gra” na innych, zewnętrznych, zdeterminowanych siłach przyrody dla osiągnięcia zamierzonego przez swą decyzję dobra. W świecie przyrody nie spotykamy się z wolnością, lecz z determinizmem; tylko człowiek, powziawszy wolną decyzję, może na zdeterminowanych siłach przyrody (społecznych) „grać”, realizując swój zamiar.

Zewnętrzne działanie, jako fizyczne wykonanie powziętego ludzkiego postępowania, nie wnosi już, z moralnego punktu widzenia, niczego nowego do aktu decyzji. Jest w zasadzie tylko wykonaniem tej decyzji. Czyn ludzki już został podjęty w akcie decyzji-postanowienia. Oczywiście wykonanie zewnętrzne powoduje skutki w świecie zewnętrznym, za które jest dodatkowo „obciążony” (odpowiedzialny) człowiek wykonujący działanie; ale wszystkie osobowe składniki czynu ludzkiego już się dokonały w akcie decyzyjnym, gdy to my, poprzez dobrowolny wybór sądu praktycznego, ukonstytuowaliśmy siebie świadomym i dobrowolnym sprawcą naszego czynu. A to, że podjęta decyzja z jakichś przeszkód (zewnętrznych do samego aktu decyzji) nie zostanie na zewnątrz wykonana, nie pomniejsza w niczym aktu ludzkiego – czynu moralnego spełnionego w tym akcie. Rzecz jasna, zewnętrzne wykonanie żłobi głęboki ślad w psychice ludzkiej, zmienia niekiedy za-stany stan relacji w przyrodzie lub społeczeństwie; są to jednak sprawy porządku fizyczno-psychicznego, a nie moralnego, czyli w swej istocie świadomego i wolnego.

Dlaczego jednak „ostatecznie” wolnego? Teoretycznym (ostatecznym) uzasadnieniem naszej wolności wewnętrznej jest sama struktura

woli jako rozumnego chcenia-miłości-pożądania. Jeśli nasz rozum jest „otwarty” na całe pole bytu, to wszystko może poznać w aspekcie bytu. Idąca za rozumem nasza wola jest otwarta na byt jako dobro. Tylko więc dobro nieskończone, które obecnie jawi się nam jako dobro analogiczne, zapełnia całkowicie pojemność woli. Wszelkie konkretne dobra nie są dobrem nieskończonym, a wręcz przeciwnie, dobrem o określonych granicach: czasu, przestrzeni, jakości, ilości, godności itd. i wobec tego żadne „konkretne dobro” nie może ukoniecnić woli do wyboru tego dobra. Wola może nakazać rozumowi znalezienie w każdym konkretnym dobru jakiegoś „braku”, czy to w samym dobru, czy w porównaniu z czymś innym, a to natychmiast uzasadnia niekonieczność chcenia-miłości konkretnego. Żaden konkret (poza Bogiem intuicyjnie „widzianym”) nie jest dobrem nieskończonym i dlatego „nie wymusi” chcenia siebie. Zostawia wolę w wolności chcenia lub niechcenia, wolności wyboru tego lub innego dobra. Wolność człowieka jest zatem wolnością jego woli, jego chcenia. Wola bowiem ma moc samopanowania nad swoimi aktami, które nie dotyczą dobra nieskończonego, a poprzez to jest wolna w swym działaniu i wyborze. To ostatecznie potwierdza fakt przeżywania ludzkiej wolności jako czegoś rzeczywistego i słusznego. Wszelkie determinizmy istnieją w świecie materii i przyrody. Zarzut zaś determinizmu Boskiego jest tylko pomyłką i przeniesieniem ludzkich kategorii działania na Boga, który jest ponad koniecznością i wolnością pojętą na sposób bytu przygodnego, w tym wypadku – człowieka.

Tak opisany akt decyzji, jako akt istotnie ludzki, świadomy i dobrowolny, jest właśnie bytem moralnym. Co to znaczy „moralność” i dlaczego decyzja jest ze swej natury bytem moralnym? Porządek moralny (porządek moralnego działania) jest właśnie ludzkim postępowaniem, nacechowanym konieczną relacją do normy postępowania moralnego. Takimi normami moralnego postępowania są niekiedy nakazy lub zakazy prawne: nakazy przykazania – jak np. dziesięć przykazań Bożych, nakazy ewangeliczne, niektóre religijne nakazy i wzory zachowania się itd. Wszystkie takie reguły i normy działania, sformułowane w postaci zdań normatywnych, suponują istnienie obiektywnego ładu; suponują istnienie natur bytowych odpowiednio ustrukturalizowanych i działających zgodnie ze swą strukturą; słowem – suponują obiektywny porządek

natury, porządek bytów, zwłaszcza zaś człowieka, bytu osobowego, który w swoim postępowaniu jest związany moralnością.

Istniejący porządek rzeczy i ludzi w świecie realnym jest koniecznościowo związany z Bogiem jako Bytem Absolutnym, będącym źródłem, celem i wzorem bytowania (działania). Świat rzeczy i ludzi jest pochodny od Boga i istnieje „przez partycypację”, dlatego że jest stworzony na drodze pochodności intelektualnej i przyporządkowany w działaniu ostatecznie samemu Bogu. Zatem świat rzeczy i ludzi w swej bytowej strukturze realizuje Boskie „idee”, dlatego struktura samych rzeczy i ludzi jest odniesiona do Boga-Intelektu jako do pierwszej normy. Człowiek zaś w swym poznaniu teoretycznym może poznać strukturę rzeczy i ludzi w takiej mierze, w jakiej ma świadomość, jaki jest bytowy charakter bytu ludzkiego i rzeczy, i jaki jest cel jego działania. Po prostu każdy człowiek, według swych zdolności umysłowych, rozumie po swojemu świat rzeczy i ludzi. Owo rozumienie jest zawarte w jego teoretycznym poglądzie na świat. Mając więc taką właśnie wizję świata rzeczy i ludzi, musi się jakoś ustosunkować w swym działaniu do innych ludzi, do rzeczy go otaczających. Owo ustosunkowanie się w działaniu dokonuje się konkretnie w treści sądu praktycznego, jako składnika aktu decyzji. Praktyczny sąd decyzyjny może być zgodny lub niezgodny z sądem teoretycznym człowieka o świecie rzeczy i osób. Jeśli sąd praktyczny decyzyjny jest zgodny z sądem teoretycznym człowieka, wówczas mamy do czynienia z pozytywną moralnością aktu decyzji. Jeśli natomiast sąd praktyczny decyzyjny jest niezgodny z sądem teoretycznym, wówczas zachodzi moralne zło, grzech; następuje w człowieku wewnętrzne skrzywienie, jakby wewnętrzne pęknięcie pomiędzy tym, co on wie, i tym, jak on działa. Zachodzi zasadniczy brak zgodności poznania praktycznego decyzyjnego, a przez to samo i działania, z układem mojej prawdy teoretycznej o rzeczy. Wówczas nie liczę się realnie w działaniu z obiektywnym porządkiem rzeczy, który jest koniecznościowo powiązany z samym Absolutem. Dlatego zło, grzech jest swoistym buntem okazanym w praktyce przeciw Absolutowi, na skutek niezgodnienia się w działaniu (sądzie praktycznym, decyzyjnym, determinującym moje działanie) z moją wiedzą o strukturze rzeczy i ludzi. Zło moralne i dobro moralne mieszczą się w akcie decyzyjnym jako akcie ludzkim bez braków

lub akcie ludzkim z brakami relacji zgodności z normą postępowania. Moje poznanie teoretyczne, o ile stanowi lub może stanowić normę dla konkretnego poznania praktycznego i przez to samo decyzji, nosi miano sumienia. Zawsze obowiązuje mnie sumienie w moim działaniu, to znaczy zawsze moje sumienie jest ostateczną instancją dla sądów praktycznych decyzyjnych, determinujących moje działanie. Moje sądy praktyczne decyzyjne muszą pozostawać w relacji zgodności z sądami teoretycznymi o strukturze bytu. Jeśli jest brak tej zgodności, wówczas zachodzi zło moralne i grzech. W człowieku następuje zasadnicze osobowe rozpadnięcie się jedności wiedzy i działania. Od osądu sumienia nie ma zaś apelacji. Ono jest decydującą normą postępowania.

Ale człowieka można i należy wychowywać i pomagać mu w rozumieniu świata rzeczy i osób. Zasadniczą rolę wychowawczą i nauczycielską spełnia społeczność: rodzina, wspólnota religijna, państwo. Oczywiście zawsze jednak instancją decydującą jest ludzkie sumienie rozumiane jako zespół sądów teoretycznych z relacją zgodności do sądów praktycznych, decyzyjnych. Ściślej rzecz ujmując, to zawsze ludzkie sumienie jest aktem decyzyjnym (w aspekcie sądu praktycznego), o ile ten jest w aktualnej relacji zgodności z sądami teoretycznymi, czyli rozumieniem świata bytów osobowych i nieosobowych. W akcie sumienia jest bowiem zawarta konieczna relacja sądu praktycznego, decyzyjnego do sądu (jego treści) teoretycznego o rzeczach i ludziach. Nie ma także problemu, jak przejść od „jest” do „powinien”, albowiem sądy teoretyczne o bycie „czytają” strukturę ogólną bytu, jego bytowy dynamizm, czyli jego wewnętrzne przyporządkowanie możliwości do aktu. Odczytanie tego przyporządkowania w samym bycie obowiązuje mnie w działaniu i jawi się w postaci relacji zgodności sądu praktycznego do sądu teoretycznego, i wyraża się w terminie „powinieniem”. Jeśli bowiem jestem zdolny zrozumieć (odczytać) dynamizm bytowy wyrażający się właśnie w koniecznym przyporządkowaniu możliwości do aktu, to w moim sądzie praktycznym, decyzyjnym, determinującym mnie do działania, musi się znaleźć zarówno dynamiczna, możliwościowo-aktualizująca treść samej rzeczy, jak i mój osobisty, dynamiczny charakter, nakłaniający mnie do działania (aktualizowania mych możliwości) tak, a nie inaczej. Pseudoproblematyka wielu współczesnych etyków, niewidzących uza-

sadnienia przejścia od zdań kategorycznych, stwierdzających jakiś stan rzeczy, do zdań normatywnych, stanowiących regułę działania, płynie z okrojonej, często apriorycznej koncepcji bytu i poznania, w których waloryzuje się tylko pewien sposób poznania, dostarczający zazwyczaj empirycznie sprawdzalnych rezultatów, mających techniczne zastosowanie w ludzkim działaniu.

6. OSOBOWY I SPOŁECZNY ASPEKT ŻYCIA CZŁOWIEKA

Koncepcja osoby jest związana – w kulturze chrześcijańskiej – z rozumieniem struktury bytowej Jezusa Chrystusa, który jest Bogiem i człowiekiem zarazem, ale według orzeczeń pierwszych soborów jest jednym tylko bytem, bo jest Osobą Boską Logosu, który przybrał na siebie człowieczeństwo i dał istnienie naturze ludzkiej. Osoba w tej tradycji jest najwyższym sposobem bytowania duchowej natury intelektualnej (rozumnej).

Termin „osoba” wiąże się z doświadczeniem „siebie samego”, co zresztą jest dla każdego człowieka oczywiste, gdy mówi „ja” oraz gdy przeżywa „ja” we wszystkich aktach świadomego działania. Jak już poprzednio wspomniano, „ja” jest nam dane od strony egzystencjalnej, co znaczy, iż wiem, doświadczam tego, że istnieję, ale nie wiem przez to samo, kim jestem. Doświadczam immanencji „ja” we wszystkich aktach „moich” i zarazem doświadczam transcendencji „ja” w stosunku do wszystkich tych aktów, które rejestruję jako wyłaniane z „ja” – podmiotu. Owo podstawowe ludzkie doświadczenie „bycia człowiekiem” jest właśnie doświadczeniem własnej „osoby”. Byt osobowy jawi się jako „ja”, podmiot istniejący „w sobie”. Chociaż nie odkrywam całego obszaru bytowego „ja”, to jednak jest mi bezpośrednio dana (bez udziału jakiegokolwiek pośredniczącego znaku) moja bytowość, czyli to, że istnieję „w sobie”. W doświadczeniu własnej jaźni posiadam „samoświadomość”, a nie tylko świadomość poznawanego przedmiotu. Poznając bowiem przedmiot – w refleksji towarzyszącej – poznaję zarazem i mój akt poznania (sposób jego dokonywania się) i jego źródło, to znaczy

sam podmiot, który z „siebie” wyłania różnorodne akty; ten właśnie „podmiot w akcie podmiotowania” nazywam „ja”. Samoświadomość człowieka, czyli bezpośrednie dotarcie poznawcze do bytu-podmiotu, zdolnego do wejścia w kontakt z całym światem wraz z poznawczym doświadczeniem „siebie”, własnego „ja” – przeciwstawionym przedmiotowi poznania – zasadniczo wyróżnia i odróżnia byt ludzki od wszelkich innych bytów poznających, zwierzęcych. I jak już wspomniano, również zwierzę posiada świadomość swego przedmiotu poznania, albowiem potrafi się dostosować do struktury i działania tego przedmiotu. Ale to dostosowanie się, niekiedy bardzo wyspecjalizowane, jest dla zwierzęcia wrodzone, w tym sensie, że zwierzę reaguje na bodźce pochodzące z zewnątrz zgodnie ze swoją zdeterminowaną naturą. Ten sam materialny przedmiot, np. drzewo, powoduje różne reakcje poznawcze u różnych zwierząt, np. wiewiórki, ptaka, motyla, psa... Reakcje te są uzależnione od odpowiedniej natury każdego ze zwierząt, które wybierają w przedmiocie tylko to, co jest jakoś potrzebne dla ich natury jednostkowej i gatunkowej. Wszystkie inne cechy realne przedmiotu nie budzą w nich żadnego zainteresowania. W poznawczej reakcji zwierzę jest całkowicie „pochłonięte” przez przedmiot; nie ukazuje (bo nie może ukazać) swoistego dystansu poznawczego do swego przedmiotu, który nim całkowicie włada. W reakcji poznawczej na odpowiednie bodźce zwierzę – wedle miary swej natury – jest całkowicie „przy” swoim przedmiocie, bez dystansu, bez ukazania jakiegoś „ja” transcendującego przedmiot i „siebie” samego. Jest tylko sprawnym, niezreflektowanym źródłem i ośrodkiem działania zgodnie z możliwościami swej natury. Z reguły im prostsza i mniej bogata natura zwierzęcia, tym bardziej jego czynności, jako reakcje na bodźce poznawcze, są zdeterminowane, wyspecjalizowane, niechybne i mniej plastyczne. Człowiek, mając za przedmiot swego poznania byt w jego analogicznej ogólności, czyli rzeczywistość, oraz reflektując swe działanie poznawcze ukazujące mu źródło i sposób tego działania, transcenduje i przedmiot, i siebie samego; ujmuje relacje przedmiotowo-podmiotowe, co wywołuje swoisty dystans poznawczy i transcendencję jaźni tak nad przedmiotem, jak i nad sposobem samego poznania oraz wobec płynącego stąd działania. Ten dystans przechodzi niekiedy w „protest” podmiotu wobec przedmiotowych bodźców (pro-

test, jak np. głódówka kończąca się dobrowolną śmiercią), aby ukazać transcendencję „ja” wobec determinantów zewnętrznych.

Przeciwstawienie jaźni ludzkiej, jako samoświadomego podmiotu działania, podmiotowi niesamoświadomemu (jaki spotykamy u zwierząt) dotyczy zasadniczo tzw. „ja metafizycznego”, w którym owo „ja” jest mi dane od strony egzystencjalnej: strony istotnie bytowej. Znaczy to, iż czyniąc rozumnie cokolwiek, doświadczam własnego „ja” od strony istnienia – wiem, że jestem podmiotem działającym, ale nie wiem, kim jestem jako podmiot. Aby o tym wiedzieć, trzeba nowych zorganizowanych interpretacyjnych zabiegów poznawczych tego wszystkiego, co „ja” spełnia.

Jest mi jednak dane doświadczenie „ja” w szerszym znaczeniu, już nie „ja” jako istniejącego podmiotu czynności „moich”, a więc „ja” beztreściowego, ale „ja” jako swoistego centrum działania, gdzie akcent poznawczy pada na sposób i charakter działania wynurzający się z „centrum”. Dostrzegam wówczas, że działam dobrowolnie lub pod przymusem, że działam dla siebie lub dla innych, że w każdym działaniu kryją się momenty tajemniczości, labilności, kruchości, niestałości; słowem – są to momenty przygodności mego sposobu działania, co mi nie odsłania i nie czyni przejrzystym mojej natury. Obserwując siebie w tej właśnie perspektywie („ja” jako centrum bliżej mi nieznane i nieprzejrzyste w swej naturze, ale „odsłaniające się” poprzez pierwotnie widziany sposób mego działania), mogę mówić o „ja” danym mi fenomenologicznie jako o centrum treściowo określonych, pierwotnych sposobów mego działania. Tu mamy już do czynienia z tym, co w psychologii występuje jako *self*, jako *moi coloré*. Tu po raz pierwszy „ja” nabiera rumieńców treściowych i podlega opisowi językowemu. Jaźń w pierwszym, metafizycznym rozumieniu jest „ja” beztreściowym; ja jako istniejący doświadczam podmiotu aktów „moich”, o którym nie wiem nic ponadto, że istnieje jako podmiot. Gdy akcent pada na akty „moje” i ich sposób „wyłaniania” się z tajemniczego centrum, opisując zasadniczy sposób tego działania, już „rozświetlam” to centrum poprzez akty „moje”, które wyłaniane są w sposób np. przygodny, wolny, celowy, determinowany okolicznościami takimi, jak zdrowie, choroba, młodość, wiek dojrzały, starość itd. Jaźń ludzka rozumiana jako *self*

(osobniczość, „osobliwość”), już nie jest tym samym, co „ja-osoba”, czyli samoświadomie istniejący byt, ale z konieczności suponując istnienie takiego bytu – jest jaźnią-osobowością, nosicielem takich oto zasadniczych cech mego działania.

Jeszcze szersze jest pojęcie jaźni jako centrum dyspozycyjnego w stosunku do samego siebie w aspekcie ciała i do świata. Zauważamy bowiem swoiste linie rozwojowe tak pojętego *self* – centrum oddziaływania (mniej lub bardziej mocnego w stosunku do samego siebie, do ludzi i do świata rzeczy zewnętrznych). Rozwija się bowiem dynamika i zakres oddziaływania człowieka, będącego centrum oddziaływania na świat ludzi i rzeczy. Dynamika ta spada i słabnie z biegiem czasu. Nie zawsze linie rozwoju oddziaływania są proporcjonalne i współrzędne z linią osobistego rozwoju człowieka.

Wreszcie można mówić o „osobowości” człowieka jako psychicznej strukturze-formie ludzkich działań. Jak zwrócił na to uwagę Scheler, każdy człowiek posiada swoistą „piramidę wartości”, która dotyczy także ludzkich działań. W momentach wyboru, które działanie należy zrealizować, a z którego należy zrezygnować, człowiek w normalnym biegu rzeczy rezygnuje łatwiej z takich działań, które uważa za mniej wartościowe dla siebie; a są takie działania, z których już nie rezygnuje. Buduje się zatem w człowieku osobliwa struktura wartościowych działań. Ten właśnie ludzki psychiczny profil, przyporządkowany działaniu, można by nazwać *self* – „osobowością” człowieka. Dorastający i dorosły człowiek zazwyczaj posiada przeświadczenie, umocnione sprawnością lub nawykiem działania, o skali wartości ludzkiego działania. W swym praktycznym postępowaniu – nawet bez większego namysłu – realizuje się skalę wartości działania. Rysuje to charakterystyczną ludzką osobowość, po której można się spodziewać, że w określonych wypadkach zachowa się zazwyczaj tak, a nie inaczej; że zrezygnuje np. z majątku dla zachowania miłości lub odwrotnie: zrezygnuje z miłości dla zachowania majątku. Można więc zarysować dla każdego człowieka odrębną „piramidę wartości” wyznaczającą ludzkie zachowanie i sposób działania. Osobowość tak pojęta jest jakby specyficznym ludzkim obliczem, po którym można rozpoznać i ocenić człowieka. Osobowość zazwyczaj buduje się przez całe życie, ale niekiedy, wskutek ważnych życiowych

przeżyć, dokonuje się jej restrukturalizacja, np. przy nawróceniu religijnym, przy okazji „wielkiej miłości”, przy ożenku, w myśl przysłowia: „Jasiu, jeśli się ożenisz, to się odmienisz”.

Wyróżnione tu formy ludzkiej „jaźni”, niekiedy zwane *self*, uwiadaczniają metafizyczne rozumienie „ja” jako ludzkiej osoby. Jest to „ja-podmiot” czynności „moich”, dany mi od strony egzystencjalnej; od strony istnienia tak, że istnieje w aktach „moich” i te akty transcenduje. Nie możemy nic więcej na tym etapie doświadczenia o „ja” powiedzieć. Ale opisując różne sposoby emanowanych czynności, możemy zacząć opisywać fenomenologiczne „ja” – *self*. Wszystkie te fenomenologiczne opisy dotyczą zawsze tylko „sposobu bycia”, a nie struktury bytu-osoby. Aby poznać bliżej strukturę bytu osobowego, musimy pójść inną drogą metafizycznego wyjaśniania, ukazując zasadnicze akty osobowe oraz ich wzajemne konieczne relacje jako manifestujące byt osobowy i jego charakterystyczną „duchowo-otwartą” strukturę.

W tradycji filozofii klasycznej zwykło się wskazywać na poznanie, miłość i wolność, jako na specyficzne czynniki o charakterze osobowym wzajemnie się warunkujące i integrujące ludzkie działanie-decyzję. Takie właśnie działanie transcendujące przyrodę spełnia się w kontekście społecznego bytowania, w którym osoba, jako byt otwarty, jest podmiotem prawa, a nie tylko jego przedmiotem; gdzie byt osobowy w swym właśnie osobowym działaniu transcenduje społeczność i w stosunku do niej jest pojęty jako „całość”, a nie „część” podporządkowana społeczności; gdzie byt osobowy jest celem, a nie środkiem działania, i dlatego jest sam w sobie godny miłości i wszelkich działań stanowiących następstwo miłości. Godność bytu osoby jako celu ludzkich działań wchodzi przez to w obszar religijnego sposobu zachowania się. Wszystkie właściwości ludzkiego bytu osobowego (poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, zupełność i godność) występują w kontekście społecznym, a więc są nabudowane koniecznościowo na układzie międzyosobowych relacji, gdyż jedynie taki sposób działania pozwala na pełny rozwój człowieka.

Dwa zasadnicze przejawy ludzkiego działania: poznanie i miłość, ukazują strukturę ludzkiego bytu, zdolnego w aktach poznania do zinteryoryzowania treści bytowych świata i zdolnego do „wyjścia z siebie”

przez wolę i miłość. Każde ludzkie działanie jest następstwem aktu decyzyjnego, w którym poznanie i wola splatają się dobrowolnie w autodeterminacji działania. Ludzki intelekt, otwarty na pełne pole bytu, oraz wola idąca za poznaniem, otwarta na dobro (dobro jako realny byt) i nieskończona, są z natury swej nieukoniecznione w konkretnym akcie działania i dlatego mogą działać lub nie działać zarazem, działać tak właśnie, a nie inaczej w stosunku do obranego – w akcie decyzji – w sposób wolny tego oto dobra. Patrząc na samo działanie w akcie poznania, czy woli – dostrzegamy w tych aktach wolność, czyli nieukoniecznienie ani przez przymus od zewnątrz, ani przez determinację materii „od wewnątrz”. Szczytowym momentem wolności człowieka-osoby jest akt decyzji, leżący u podstaw wszelkiego realnego ludzkiego działania. Dlatego akt decyzji, jako akt typowo osobowy, integruje poznanie, miłość i wolność.

Jak już pokazały poprzednie rozważania o akcie decyzji, będącym autodeterminacją do działania, spełnia on funkcję swoistej reguły-normy działania. Jest więc akt decyzji także osobistą regułą prawną. Norma prawna jest, jak wiadomo, sądem rozumu praktycznego (rozrządzeniem normatywnym) wydanym przez władzę dla dobra wspólnego i promulgowanym. Normy prawne, promulgowane w urzędowych pismach, obowiązują daną społeczność na polu prawnym. Związanie poszczególnych osoby dokonuje się jednak nie „od zewnątrz”, ale wówczas, gdy osoba znając normę prawną, sama siebie zdeterminuje w akcie decyzji do działania zgodnego z normą prawną. Każda zatem norma prawna, w jej konkretnej realizacji, przechodzi przez drogę ludzkiej konkretnej decyzji, która jedyna jest racją konieczną i wystarczającą ludzkiego działania. Wszelkie prawo z natury rzeczy musi zatem być zapodmiotowane w człowieku-osobie jako bycie „wolnie” działającym. Oczywiście konkretna osoba może odrzucić narzuconą sobie normę prawną determinującą „od zewnątrz” do działania i ma nawet obowiązek odrzucić taką normę, jeśli ona w swej istocie jest sprzeczna z prawem naturalnym, wypowiedzianym w sądzie „dobro należy czynić”. Jeśli norma ukazuje się jawnie złem moralnym, to osoba ludzka nie może jej akceptować i zapodmiotować w sobie w postaci aktu decyzji, lecz musi – bez względu na konsekwencje prawne – taką normę odrzucić.

Sprawa następna, stosunek osoby do społecznych grup naturalnych, od rodziny począwszy do państwa i instytucji międzynarodowych włącznie. Ukazują się tu dwie perspektywy: albo zasadniczego podporządkowania człowieka kolektywowi społecznemu, albo odwrotnie – uznania człowieka, jako osoby, za całość wyższą od wszelkich grup społecznych, zarówno naturalnych, jak i sztucznych. Rozwiązanie tej kwestii ma swe podstawy w rozumieniu bytu w ogóle, a człowieka w szczególności. Istniały od czasów Platona tendencje uznające „ogół” za pierwotny i wyższy stan rzeczywistości niż konkretnie istniejące byty. Uzasadnienia dla stanów jednostkowych kazano szukać w ogólnych i koniecznych „ideach”, „gatunkach”. Podobnie wiele setek lat później Hegel upatrywał w ogólności bytu-idei racji szczegółowo realizujących się w procesie dialektyki konkretów, w tym także jednostkowego człowieka. Tymczasem ogólność jest tylko wytworem myśli ujmującej wybiórczo niektóre cechy poznawanego bytu i wiążącej w jedno pojęcie ujęte cechy rzeczy. Dlatego nie można zgodzić się na to, by wszelkie „ogóły”, także i te będące kolektywem społecznym, były pierwotne i uzasadniające jednostkowość i konkret, a zwłaszcza człowieka, który jest bytem istniejącym istnieniem swej duszy, bezpośrednio stworzonej przez Boga. To człowiek dzięki swemu poznaniu tworzy „ogóły” i jest władny, właśnie przez swe ogólne myślenie-poznanie, ogarnąć siebie samego, cały rodzaj ludzki, świat, całą rzeczywistość. Aktami miłości może wyjść poza siebie i nawet swe życie ofiarować za innego człowieka – pojętego indywidualnie lub zbiorowo.

Rzeczywistym bytem, istniejącym w sobie jako w podmiocie, jest tylko pojedynczy człowiek. Jego bytowanie substancjalne, chociaż zależne od kontekstu przyrodniczego i społecznego, jest jednak istnieniem samodzielnym; człowiek bowiem i rodzi się, i umiera jako samodzielnie istniejący podmiot. Społeczność jest zgrupowaniem osób powiązanych relacjami międzyludzkimi. Wprawdzie relacje te w swym fakcie, w swym istnieniu, są konieczne dla człowieka, który jako osoba nie rozwinie się bez pomocy drugiej osoby, społeczeństwa w postaci rodziny i rodzin poszerzonych, to jednak nabudowane na ludzkiej osobie są relacjami w swej treści niekoniecznymi; istniejącymi „między” osobami wiążącymi się różnymi postaciami tych relacji, które są ciągle zmienne,

nawet w samej „istocie” społeczności naczelnej: państwa, i przebiegają od „jedynowładztwa” do „wielowładztwa” w sensie zawężonym lub poszerzonym, jak już wspominał o tym Arystoteles.

Jeśli zatem człowiek jako osoba bytuje „mocniej”, bo w sobie, jako byt substancjalny, samodzielnie istniejący podmiot, a społeczność, jako zbiór międzyosobowych relacji, suponujących istnienie samodzielnych podmiotów – ludzi, to jest sprawą jasną, że osoba ludzka jest bytem „ważniejszym” niż społeczność. Jeśli w swym poznaniu i miłości człowiek ogarnia społeczeństwo, to nie społeczeństwo jest wyższą „całością”, ale osoba ogarniająca cały świat i trwająca „na zawsze”; i dlatego społeczeństwo jest podporządkowane osobowemu rozwojowi bytu ludzkiego, jego poznaniu, jego miłości i dziełom pochodzącym z poznania i miłości, jego twórczości. Społeczeństwo jest konieczne dla osobowego rozwoju człowieka; albowiem ten nie rozwinie swej ludzkiej działalności (poznania, miłości, twórczości) bez pomocy społecznej, bez instytucji społecznych, które ostatecznie zawsze powinny mieć na celu tenże rozwój człowieka. Dla człowieka i jego rozwoju konieczne są rodzina, rodzina poszerzona, państwo, Kościół i ich wszelkie instytucje. Równocześnie jednak osoba ludzka żyjąca w społeczeństwie i korzystająca z pracy innych ludzi sama też nie rozwinie się, jeśli nie ukształtuje swego życia poprzez działanie dla drugiego człowieka. Działanie „dla drugiego” jest podstawową i zasadniczą formą rozwoju bytu osobowego i spełnienia się jako osoby, a więc jako „ja rozumnej natury”.

W tym też sensie widać, że tylko człowiek jako byt osobowy jest celem w sobie wszelkiego działania. Tylko człowiek jest „dobrem godziwym”, a więc takim, które może być pojęte jako zasadniczy motyw osobowego działania: decyzji. Jeśli bowiem dobra wyzwalające nasze działania można sprowadzić do trzech grup – dobra użytecznego, będącego środkiem dla uzyskania innego jeszcze dobra; dobra przyjemnego, które się spełnia w naturalnym działaniu, a którego spełnienie się już jest celem; dobra godziwego, które będąc bytem w sobie i dla siebie, trwa w sobie ponad przepływem czasu – to takim dobrem godziwym, celem zasadniczym działania jest osoba. Ona jako cel działania ukazuje rzeczywistą godność człowieka, albowiem dla niego jako dobra i bytu w sobie, warto podejmować decyzje działania. W tym sensie tylko byt

osobowy może „uzasadnić” decyzje ludzkiego działania, realizującego się w poznaniu, miłości i aktach twórczości. Ten właśnie moment „uzasadniania” postawy i decyzji osobowych przejawiających się w ludzkim działaniu tworzy relacje międzyosobowe ostatecznie „uzasadniające” życie człowieka. To jest właśnie moment istotny religii. Życie człowieka w najwyższym stopniu uzasadnia osoba Boga. Oczywiście inne osoby poznawane i kochane także „uzasadniają” w swój „partycypatywny” sposób życie innego człowieka i wchodzi przez to w kontekst religii i życia religijnego. Nie jest więc przesadą, gdy dla osoby kochającej osoba kochana jest swoistym „bóstwem” uzasadniającym decyzje życiowe i życiowe nastawienie.

Kontekst życia osobowego wprowadza nas zatem w sposób naturalny w olbrzymią i rozległą problematykę życia społecznego człowieka. Społeczność stanowi bowiem naturalną formę życia i rozwoju ludzkiej osoby. Jako taka nie może więc być uważana tylko za wyższą formę „życia stadnego”, jakie obserwujemy w świecie zwierząt, gdzie przetrwanie poszczególnych jednostek dokonuje się także w kontekście kolektywu (termitera, mrowisko, watahy wilcze, kierdele itp.). U człowieka zasadniczą racją łączenia się w grupy społeczne jest konieczność rozwoju osobowego, gdzie poznanie i miłość, wiążące się w akt decyzyjny, pośredniczą i tłumaczą łączenie się osób ludzkich w grupy społeczne.

Zatem sprawą pierwszą i zasadniczą w wyjaśnianiu bytu społecznego jest podstawowy motyw wiązania się ludzkich społeczności – a jest nim tzw. wspólne dobro. Rozumienie wspólnego dobra, jako racji bytu społeczności w rozmaitych jej postaciach (rodzina – państwo – Kościół), zmienia się w zależności od tego, na który ze składowych terminów „wspólne” i „dobro” kładziemy akcent. Przy podkreśleniu „wspólności” jako naczelnego sensu trzeba przyjąć z konieczności te cechy, które konstytuują „wspólność”, a więc takie lub inne rozumienie ogółu. To zaś prowadzi do prymatu ogółu, kolektywu nad jednostką. Nadto tak rozumiana „wspólność” wprowadza podziały i rozłamy, bo jak wszystko uczynić wspólnym, skoro jest to praktycznie niemożliwe. Zatem pozostaje druga droga rozumienia „wspólnego dobra” przez podkreślenie sensu dobra.

W tej właśnie mierze stanowisko św. Tomasza z Akwinu jest niezwykle trafne i zarazem doniosłe. Czytamy w *Summa theologiae*: „[...] działania są zawsze jednostkowe, konkretne; ale takie właśnie działanie można odnieść do dobra wspólnego. Jest ono wspólne, ale nie w ten sposób, jak wspólny jest gatunek lub rodzaj, lecz jak wspólna jest przyczyna celowa. I dlatego »dobrem wspólnym« można nazwać wspólny cel”³. Fakt ludzkiego działania decyzyjnego tłumaczy się jedynie dobrem, i to zarówno ze względów przedmiotowych, jak i podmiotowych. Przedmiotowe dobro utożsamia się z bytem, ukonstytuowanym jako byt przez akt istnienia, który jest najdoskonalszym momentem bytowym konstytuującym samą rzeczywistość. Pojmuje się je jako najdoskonalszy moment bytowy. Żadna bowiem doskonałość nie byłaby realną, rzeczywistą doskonałością, gdyby nie istniała. Do aktu istnienia nie można dodać niczego doskonalszego. Dlatego w porządku czysto przedmiotowym ostatecznym celem-dobrem może być tylko taki byt, którego istotą jest istnienie, a więc Byt Absolutny.

Podmiotowym, osobistym darem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego rozumnej natury, w każdym indywidualnym wypadku nieco odmienna. Człowiek jednak zawsze dąży do umocnienia swego sposobu istnienia, jego jakby pomnożenia, czyli do coraz pełniejszej realizacji siebie poprzez akty działania istotnie związane z własną osobą. Coraz pełniejsze (na miarę potencjalności indywidualnych) realizowanie swych bytowych, osobowych „aspiracji” w zakresie różnego rodzaju poznania, miłości, twórczości, poprzez różne decyzje, działania, jest tą siłą przyciągającą, tym dobrem, które jest „racją bytową” działania ludzkiej osoby; i w tym sensie: to jest w sensie analogicznej tożsamości celu, jest istotnie „dobrem wspólnym”. Byt ludzki, będąc przygodnym, jest przez to samo ograniczony, a będąc zarazem spotencjalizowanym, nie posiada w sobie aktualnie tych doskonałości, które są mu potrzebne dla wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju. Przeżywanie zatem swej przygodności jest konkretnym przeżyciem swej bytowej niepełności, co powoduje głód dobra upragnionego i wyzwala w akcie

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 90, a. 2, ad 2.

decyzyjnym działaniem zmierzające w kierunku osiągnięcia dobra, które stało się już celem działania osoby.

Tylko takie dobro może się stać „wspólną własnością” wszystkich ludzi. Charakter tego dobra wyznacza ludzka osoba jako racjonalny byt spotencjalizowany, przyporządkowany osobowemu działaniu i rozwojowi nabudowanemu na racjonalnej naturze człowieka. Tylko więc na linii aktualizowania intelektu i woli leży zasadniczo dobro, które może stać się „dobrem wspólnym” wszystkich ludzi. Jest to jedyne dobro nieantagonizujące i niepowodujące podziałów i rozłamów społecznych, albowiem w interesie każdego człowieka leży to, by inny człowiek był dobry.

Wzrost dobra – aktualizacja osobowych potencjalności – jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa i nie dokonuje się niczym kosztem, ale jedynie wysiłkiem osoby, która aktualizuje swe ludzkie potencjalności.

Aktualizacja dobra osobowego, które jest zarazem dobrem wspólnym, wymaga środków materialnych (pokarmu, mieszkań, szkół, szpitali, dróg), które umożliwiają realizację tego dobra. W społeczności ludzkiej środki te winny być rozłożone tak, by dać proporcjonalnie każdemu szansę realizowania dobra według jego możliwości. W tym względzie obowiązuje starożytna zasada *nemo potest superabundare, nisi alter deficiat* („nikt nie może nadobfitować (w dobra materialne) bez spowodowania tym samym niedostatku u osób innych”). Proporcjonalnie nierówny podział dóbr materialnych – które są tylko koniecznym środkiem do realizacji dobra wspólnego – powoduje nierówność społeczną i wynikającą z niej walkę. Dlatego rzeczą władzy, jako przedstawicieli społeczeństwa, jest zaradzić społecznej nierówności i umożliwić każdej osobie proporcjonalne środki konieczne dla osobowego rozwoju człowieka. Jest to sprawa bardzo trudna i dotyczy polityki społecznej.

Czym zaś jest samo społeczeństwo? Najogólniej można je określić jako zespół zorganizowanych relacji międzyosobowych. Z filozoficznego (metafizycznego) punktu widzenia społeczność jest swoistą rzeczywistością – bytem. Nie jest to jednak jakiś byt istniejący samodzielnie, jak np. poszczególny człowiek. Istnieje on przez zespół ludzi powiązanych określonymi relacjami, nabudowanymi już na bytach-osobach samodzielnie istniejących. Dlatego społeczeństwo nie jest bytem ukonstitu-

owanym przez takie relacje, jakie istnieją pomiędzy częścią i całością, ale pomiędzy „całościami” z nabudowanymi na nich relacjami „przypadłościowymi”, suponującymi samodzielnie istniejące byty-osoby. Jest więc społeczność jako „relacyjna jedność bytowa” specyficznym sposobem bytowania i działania człowieka. Dlatego należy tu – w rozumieniu społeczeństwa – wyróżnić momenty: 1) istnienie podstawy jedności relacyjnej, a jest nią konieczne, transcendentalne, dotyczące wszystkich ludzi przyporządkowanie osoby, dynamicznej i spotencjalizowanej, która jednak nie osiągnie swego rozwoju bez współdziałania z osobami drugimi, do dobra wspólnego; 2) fakt zaistnienia relacji przypadłościowej, konstytuującej społeczność, który jest konieczny dla zaktualizowania potencjalności osobowej (czyli zrealizowania aktualnego relacji koniecznych dla dobra wspólnego). Ów fakt zaistnienia jest czymś koniecznym, gdyż bez niego relacje transcendentalne do dobra wspólnego nie mogłyby się zrealizować. Słowem, bez istnienia społeczeństwa człowiek nie mógłby żyć jako człowiek, godnie rozwijając swój dynamizm bytowy; 3) sposób istnienia relacji konstytuujących społeczność, której jest różny, jak różne są społeczne twory: rodzina, szereg, klasa, państwo, Kościół. Z metafizycznego punktu widzenia charakter tych relacji nie jest konieczny, ale w krańcowych przypadkach jedynie względnie konieczny, a w gruncie rzeczy, gdy chodzi o formę państwowego bytu, jest jedynie kategorią historyczną. Może być formą jednowładztwa lub wielowładztwa w różnej postaci. Tylko taki twór, jak rodzina jest, w swej strukturze relacyjnej, względnie konieczny, bo determinowany strukturą natury człowieka.

Z filozoficznego punktu widzenia ważne jest to, że byt społeczny jest tworem koniecznościowym w swych podstawach (relacje konieczne osoby do dobra wspólnego), a zarazem konieczne jest zaistnienie samych relacji przypadłościowych konstytuujących społeczność; natomiast względnie konieczny jest sposób istnienia społeczności. Niemniej relacje względnie konieczne konstytuujące społeczność mogą być przedmiotem koniecznościowego poznania – filozofii społecznej. Społeczność jest zatem „wiązą” kategorialnych (przypadłościowych) relacji międzyosobowych, wiążących osoby ludzkie tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość najbardziej wszechstronnie, celem speł-

nienia się „wspólnego dobra” dla każdej osoby. Pełny rozwój osobowy u człowieka nie może się dokonać ani na linii wyłącznie osobniczej, bez udziału innych, ani też na linii „ja – ty”, w której przewyżczamy myślenie „rzeczowe” (gdzie osoba innego jest pojmowana na wzór „rzeczy”, jako zbiór swoistych cech) i pojmujemy „ty” jako drugie „ja”, a więc jako podmiot podmiotujący akty osobowe. Nawet na linii „ja – ty” nie może wyczerpać się bogactwo życia osobowego, albowiem nie da się ani wytworzyć, ani „skonsumować” dobra koniecznego dla rozwoju człowieka. W obszarze poznawczym konieczne jest istnienie społeczności, aby zorganizować naukę, biblioteki, wydawnictwa, życie artystyczne, religijne. Inne obszary ludzkie oparte na miłości i decyzji są równie bogate; bez społeczności nie da się zorganizować życia godnego człowieka. Skoro dynamizm ludzkiego działania jest oparty na spotencjalizowaniu całokształtu życia ludzkiego, to i sam charakter więzi międzyosobowych konstytuujących społeczność jest wieloraki. To, co istotne w każdej z tych więzi stanowiących jakąś społeczność (rodzina, państwo, Kościół), to fakt międzyludzkiej współzależności w sukcesywnym dochodzeniu do możliwego rozwoju każdej ludzkiej osoby – przynajmniej w zamierzeniu, jeśli nie w wykonaniu. Osoba bowiem, mimo iż stanowi zupełny „świat w sobie”, nie może się rozwinąć ani zrealizować swych potencjalności i usprawnień bez współdziałania z innymi osobami, zespołem innych osób komunikujących się we „wspólnym dobru” i stanowiących z tego powodu jakieś „my”, gdzie występuje charakterystyczny sposób życia i działania życiowego „dla drugiej osoby”, co jedynie pozwala być „sobą”.

7. CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE ŚMIERCI

Śmierć nie jest jakimś „zagadnieniem” czy „problemem” danym człowiekowi do rozwiązania, ale faktem, któremu jest przyporządkowane całe ludzkie życie. Człowiek żyje „w perspektywie śmierci” – niezależnie od tego, czy myśli o tym, czy nie. Owa perspektywa śmierci wchodzi w bardzo zasadnicze, wręcz istotne rozumienie człowieka, którego życie zostało współcześnie nazwane „bytowaniem ku śmierci”.

Literatura na temat śmierci, zarówno literatura piękna, jak i naukowa, jest niezwykle obfita, ale niewiele rozjaśnia samą treść faktu śmierci, która zawsze pozostaje w swoich osłonach tajemnicy. Czy i w jakiej mierze filozofia może tę tajemnicę rozjaśnić? Wydaje się, że stosując metodę filozofii klasycznej, odwołującej się do wyjaśnień czyniących niesprzecznymi dane nam fakty – możemy też do pewnego stopnia „uniesprzecznic” fakt ludzkiej śmierci. Uniknięcie zaś w tej kwestii absurdu jest już samo w sobie czymś niezmiernie doniosłym.

Na fakt śmierci można patrzeć np. jakby od zewnątrz, jako na zjawisko naturalne, zachodzące w świecie życia materialnego. Jest ono całkowicie zrozumiałe w świetle nauk biologicznych. Rozpad materii jest sprzęgnięty z organizowaniem się materii w żyjące ciało. Ciało, będąc nieustannie organizowane, jest zarazem w procesie przemiany materii nieustannie dezorganizowane, a śmierć jest ostatnim koniecznym etapem dezorganizacji materii żyjącej. Nieco inna jest perspektywa śmierci dla człowieka, któremu umiera osoba bliska, związana z nim licznymi przeżyciami natury osobowej, a więc aktami praktycznego poznania (aktami decyzyjnymi), aktami miłości itd. Wówczas fakt śmierci „nie jest przyjmowany do wiadomości”. Zazwyczaj bowiem odnosimy się do bliskiej nam osoby jako do nadal jakoś obecnej, tylko w inny niż normalnie sposób. Chociaż więc przeżywamy żal, że skończył się sposób obecności w ciele – w czasie i przestrzeni – to konstruujemy sobie inny sposób, zazwyczaj duchowy, obecności zmarłego wśród nas.

Jeszcze inaczej sprawa faktu śmierci przedstawia się w moim osobistym przeżyciu, gdy chodzi o mnie samego i moją śmierć. Myślimy o tym częściej lub rzadziej, chociaż właściwie nie możemy myśleć o śmierci jako o własnym niebycie. Ciągłe pojmujemy ją jako coś określonego, co budujemy na swojej myśli. Moja własna myśl jest istniejącą podstawą dla treści „śmierci”. Dlatego śmierć pojmujemy na sposób bytu, bo nie możemy myśleć o niebycie, jeśli „ja” (byt) jest przedmiotem mego myślenia. Chwila skupienia uprzytomnia nam, że własną śmierć raczej wyobrażamy sobie na wzór wrażeń śmierci innych osób. Nie można myśleć o własnym niebycie, bo każde myślenie suponuje istnienie myśli, a przez to istnienie tego, który myśli. Niemniej wiem, że muszę umrzeć, chociaż owa śmierć jest ciągle pojmowana jako od-

miana sposobu istnienia, a nie nieistnienia podmiotu myślącego, gdyż to jest właśnie nie do pomyślenia.

Fakt naszej śmierci osobistej można i należy pojmować w świetle analizy naszych aktów osobowych, których dokonujemy w ciągu naszego życia. Tymi aktami osobowymi są akty naszego intelektualnego poznania, akty miłości oraz ich synteza, czyli nasze akty decyzyjne – dokonywane dobrowolnie. Bliższe przyjrzenie się ich strukturze, ich zasięgowi, pozwoli nam uczynić niesprzecznym fakt ich występowania w życiu ludzkim. Owo uczynienie niesprzecznym polega w metafizyce na wskazaniu takiego jedyne go czynnika, dzięki któremu dany fakt raczej jest, niż nie jest. Czynniki te, w bycie przygodnym zwane przyczynami, sprowadzają się do „sprawcy”, do „celu”, do „formy” i „formy-wzoru” oraz „przedmiotu-materii”. Jest to wyliczenie tzw. czterech przyczyn, tłumaczących faktyczne istnienie bytu przygodnego. Brak któregoś z tych czynników czyniłby sam byt absurdalnym, czyli sprzecznym; negowałby sam fakt bytu. Teraz natomiast przypatrzmy się naszym aktom osobowym jako przejawom bytu osobowego.

Niewątpliwie zasadniczym dla człowieka aktem, wyróżniającym go zresztą spośród wszelkich innych tworów przyrody, jest jego poznanie, które wyraża się na zewnątrz w języku i tworzy we wstępnej fazie przednaukowe, zdroworoządkowe przekonania poznawcze, a następnie rozwija się w różne typy poznania zorganizowanego, uzgodnionego, celowego, już to naukowego, już to filozoficznego, już to religijno-teologicznego. W ludzkim poznaniu jego najwyższą formę tworzy poznanie sądowe, albowiem tylko w akcie sądu możliwe jest porównanie swego poznania ze stanem rzeczy. Dlatego sąd jest nośnikiem prawdy jako ostatecznego kryterium wartości celu ludzkiego poznania. Zwykło się zwracać uwagę, że najważniejszy element aktu sądzenia stanowi wyrażenie „jest” jako łącznik zdaniowy – „jest” kohezyjne (Jan jest człowiekiem); jako znak asercji, a więc zgodności układu zdaniowego ze stanem rzeczy (Jan jest człowiekiem); i jako znak afirmacji istnienia podmiotu (Jan jest człowiekiem). W tym ostatnim wypadku funkcja egzystencjalna „jest” jest tylko domniemana, gdyż oryginalnie akt istnienia afirmujemy w sądzie egzystencjalnym: „Jan istnieje (jest)”. „Jest” stanowi więc „duszę” sądu, a przez to istotny wyraz naszego po-

znania. Oczywiście „jest” języków indoeuropejskich zastępuje w innych językach odpowiednia struktura zdaniowa znacząca te same funkcje, co „jest” niektórych języków indoeuropejskich albo też prefiksy lub sufiksy oznaczające odpowiednie stany rzeczywiste, egzystencjalne. Owo „jest” sądu, jako najwyższego aktu poznania (lub równoważne struktury w innych grupach językowych), odnosi się do rzeczywistości, do bytu jako przedmiotu ludzkiego poznania. Afirmacja bytu dokonuje się różnie w różnych naukach i poznaniu przednaukowym. Ostatecznie jednak całokształt naszego poznania jest obiektywny, a więc dotyczy badanego stanu rzeczy w różnych aspektach i z zastosowaniem różnych metod; jest także realistyczny, a więc ostatecznie suponuje istniejący świat rzeczy, który się nam jawi jako właśnie przedmiot (obiekt). Faktyczny stan rzeczy dany nam jako przedmiot poznania istnieje sam w sobie – jest bytem realnie istniejącym. Stwierdzamy to – jak wspomniano – w prostych i bezpośrednich sądach egzystencjalnych tego typu: „Jan istnieje”, „ten oto stół (na którym piszę) istnieje”, „moja myśl o tym stole istnieje” itd. Taki typ poznania, wyrażony w sądach egzystencjalnych, jest poznawczym ujęciem bytu „na gorąco”, spontanicznie i pierwotnie. Zanim jeszcze poznam, czym rzecz jest, dostrzegam i rozumiem, że ona „jest”, czyli „istnieje”. Ten akt poznania jest tak naturalny i spontaniczny, że niekiedy (a nawet zazwyczaj) nie zwracamy nań uwagi, lecz koncentrujemy się na ujęciu poznawczym samej treści rzeczy istniejącej. Pełniejsze poznanie treści rzeczy dokonuje się w sądach orzecznikowych „S jest P”, gdzie „jest”, występujące w różnych funkcjach, wiąże nasze poznanie z bytem. Niezależnie bowiem od rozmaitych interpretacji (lingwistycznych i filozoficznych) samo „jest” sądowe jest ostatecznie uwarunkowane ujęciem poznawczym realnie istniejącego bytu, bez czego poznanie ludzkie w ogóle nie byłoby możliwe. Poznanie zaś intelektualne bytu realnie istniejącego jest zawsze poznaniem bytu przygodnego, zmiennego, niesamozrozumiałego; jest więc poznaniem takiego bytu, który racji swego istnienia nie posiada w sobie, ale poza sobą – ostatecznie w takim realnym bycie, którego istotą jest istnienie – w Absolucie-Bogu. Innymi słowy, Absolut uzasadnia ostatecznie to, że byt przygodny istnieje, że jest w sobie inteligibilny, że jest w swym działaniu umotywowany przez cel. Słowem,

rozumienie bytu przygodnego jako właśnie przygodnego jest sprzeczne bez związania go z Absolutem, który jedyny jest bytem istniejącym „przez siebie”; cechy tej brak jest we wszystkich innych bytach i dlatego byty te, jeśli istnieją, to istnieją wprawdzie w sobie, ale nie „przez siebie”, lecz przez Absolut.

Jeśli więc wszelkie poznanie ludzkie, najpełniej wyrażające się w sądzie, jest świadectwem intelektualnego poznania przez nas bytu niesamozrozumiałego, a wszelkie filozoficzne interpretacje, nawet te trafne, pojawiają się bardzo rzadko, dokonywane są przez niewielu i z domieszką błędów (jak pisał św. Tomasz: „[...] dostępne tylko dla niewielu, a i dla nich dopiero po długim czasie”⁴), to u każdego człowieka rodzi się naturalna potrzeba ostatecznego poznania realnych podstaw rzeczywistości – już bez domieszki i ryzyka błędów. Rodzi się potrzeba konkretnego i niepowątpiewalnego poznania racji bytu, ostatecznej i czyniącej niesprzecznym istnienie świata i nas samych, a jest nią Absolut-Bóg. Bez realnego niepowątpiewalnego, w jakimś sensie intuicyjnego, bezpośredniego poznania Boga jako racji istnienia świata, całe nasze poznanie zawisa w próżni bytu przygodnego (lub zespołów bytów przygodnych). Bez poznania Boga, Bytu istniejącego „przez siebie”, zarówno poznanie świata, nas samych i tego wszystkiego, co człowiek poznaje „jakby w zagadce”, całe nasze życie intelektualne, koniecznościowo związane z bytem jako przedmiotem ludzkiego poznania, byłoby w zasadniczym i najważniejszym punkcie niedokończone. Znalibyśmy byt przygodny, który „stawia problem” bytowości, a nie znalibyśmy „intuicyjnej odpowiedzi”, jaką jest Absolut – Byt istniejący „sam przez siebie” i ostatecznie zrozumiały „sam przez siebie”. Nie znając konkretnej odpowiedzi, człowiek byłby już nie „kimś”, osobą otwartą na byt, ale tylko „czymś” – rzeczą zamkniętą w obrębie zdeterminowanych rzeczowych układów bytów przygodnych, które ostatecznie ukazałyby się skończone i właśnie „zamknięte”, a przez to zamykające możliwość dania konkretnej, intuicyjnej odpowiedzi. Poznanie bytu przygodnego w każdej postaci jest przecież raczej pytaniem niż konkretną, ostateczną

⁴ „[...] non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, ed. P. Marietti, Taurini 1888², lib. I, c. 4).

odповідzią, która jest zrozumiała sama przez się. Jeśli nasze poznanie dotyczy bytu, to każdy akt poznania, który nie kończy się intuicją Bytu Absolutnego, jest niedokończony, jest nadal „sproblematyzowany” i nie koi ostatecznie głodu poznawczego. Człowiek byłby jakimś tworem „bezsensownym”, gdyby nurtowały go ciągle pytania egzystencjalne, dotyczące sensu jego własnego istnienia i istnienia całego świata, a odpowiedzi albo w przeważającej liczbie wypadków by nie uzyskiwał, albo uzyskiwałby odpowiedzi wymagające elitarnego wykształcenia, odpowiedzi zaś te i tak nie zadowalałyby go, jako bądź to abstrakcyjne, bądź analogiczne.

Nade wszystko zaś bez możliwości uzyskania ostatecznej, konkretnej odpowiedzi zaistniałby absurd w postaci zanegowania samej natury poznania. Jeśli bowiem poznanie intelektualne człowieka doprowadzałoby do prawdy, czyli poznawczego uzgodnienia się z bytem, ale z bytem jedynie przygodnym, a więc z bytem, który jest niezrozumiały „sam przez się”, zawsze „apelującym” do Bytu Absolutnego, który jest zrozumiały „sam przez się”, to ludzkie poznanie byłoby pozbawione celu, a przez to samo i swego najgłębszego sensu. W konsekwencji także sam człowiek, wypowiadający się zasadniczo i istotnie w aktach poznania, byłby pozbawiony sensu, skoro nie realizuje tego, co jest najgłębszym sensem samego poznania: osiągnięcia prawdy zrozumiałej „samej przez się”.

Jedynym możliwym wyjściem z takiego „bezsensu” bycia człowiekiem w aspekcie poznania jest perspektywa ujrzenia, w momencie dokończenia zmiennego życia ludzkiego, Bytu Absolutnego – Boga. Nie można jednak twierdzić, że intuicyjne ujrzenie Boga w momencie „przechodzenia”, w momencie „progu” nowego życia jest już „załatwieniem sprawy” ostatecznym, albowiem Bóg wówczas jawi się intelektowi nie jako Bóg w swym życiu wewnętrznym, lecz jako Bóg sprawca natury, której częścią jest sam człowiek. Poznając naturę niedokładnie, aspektywnie, wycinkowo, człowiek jest z natury przyporządkowany poznaniu bytu naturalnego w jego źródle.

Gdyby więc w momencie dokończenia zmiennego sposobu bytowania (w momencie śmierci-przejęcia) nie doprowadził do końca, to znaczy do konkretnego rozwiązania pytań egzystencjalnych, uwikłanych w całe

ludzkie poznanie, to człowiek byłby bytem „nienaturalnym”. Cały bieg natury ludzkiej jako ludzkiej, a więc w momentach poznawczych, będący dążeniem do odkrycia sensu istnienia, dążeniem uwikłanym obiektywnie w każdym akcie poznania intelektualnego, byłby dążeniem bezcelowym, nigdy nie spełnionym. Człowiek nie miałby praktycznie realnej możliwości bezbłędnego i niepowątpiewalnego rozwiązania swych egzystencjalnych pytań. Skoro zaś warunków tego rozwiązania nie ma w trakcie swego zmiennego trwania, bo rodzi ono całą tę problematykę, ale jej nie rozwiązuje ostatecznie, wobec tego tylko w momencie zakończenia zmiennego trwania, w momencie śmierci, może się jedynie to dążenie spełnić, gdy Bóg jako ostateczna racja bytu (nie Bóg jako Boskość!) stanie konkretnie przed aktem intuicyjnego, intelektualnego poznania w jego zwieńczającym, końcowym, pełnym akcie poznawczym, któremu całe życie psychiczne było przyporządkowane – tak jak byty przygodne, zmienne i niezrozumiałe same przez się są z konieczności przyporządkowane Absolutowi, jako racji czyniącej niesprzecznym ich istnienie. Ostateczny akt poznania musi być konkretnym, wieńczącym odczytaniem i ujrzeniem dogłębnym, niepowtarzalnym tego właśnie związku stanowiącego sens bytowania.

Przejdźmy teraz do analizy wolitywnych przeżyć psychicznych, na które od dawna zwracano uwagę, ale nie w perspektywie śmierci. Chodzi tu o akty chcenia-miłości sprzężone z ludzką decyzją.

Dogodnym punktem wyjścia jest opis struktury ludzkiego chcenia, ludzkiej woli. Na swoiste rozdwojenie w tej dziedzinie zwracał uwagę św. Tomasz z Akwinu, a później także M. Blondel. Ten ostatni podkreślał, że ludzka wola jest zawsze nastawiona na coś więcej, aniżeli konkretne chcenie. Żadne konkretne chcenie-miłość nie dorównuje ciągle żywej pojemności woli, która jest nastawiona na nieskończoność. U Akwinaty owo rozdwojenie woli było nazwane *appetitus naturalis* – naturalne pożądanie woli, i *appetitus elicited* – pożądanie konkretnie wyłonione w stosunku do konkretnego „tego oto” dobra. Św. Tomasz zauważył także, że żadne konkretne dobro, stanowiące przedmiot aktów woli – chcenia-miłości, nie wypełnia i nie syci „głodu miłości”, który na mocy naturalnego pożądania, a więc na mocy samej struktury woli, jest skierowany ku nieskończonemu dobru. Oczywiście owo skierowanie

ku ogólnemu (nieskończonemu) dobru jest naturalnym pragnieniem szczęścia, nigdy nie ugaszonym przez dobra konkretne, jawiące się w życiu ludzkim przed człowiekiem. Pragnienie szczęścia, będące motorem wszelkich konkretnych pragnień i zarazem towarzyszące każdemu wyłonionemu aktowi pożądania, jest naturalnym, nigdy nie wygasłym pragnieniem Dobra Nieskończonego – Boga. Nie zawsze to sobie człowiek konkretnie uświadamia; a nawet gdy uświadamia sobie swe nienasycone pragnienie czy też jest ateistą i chciałby zrezygnować z owego „pragnienia więcej”, z pragnienia nieskończoności, nie byłoby to możliwe. Człowiek bowiem coraz bogatszy w wiedzę, bogatszy w środki materialne, bogatszy w miłość drugich – ciągle żywi przeświadczenie, że nie posiada szczęścia, że coś, co go może nasycić, jest jeszcze przed (lub poza) nim.

Owo rozdwojenie woli na pragnienie szczęścia ostatecznego i pragnienie dóbr konkretnych może być wytłumaczone w filozofii przez zwrócenie uwagi na pochodność nieskończonego pożądania woli od intelektualnego ujęcia poznawczego bytu analogicznego (w którym także ujmuje się niewyraźnie Boga jako źródło bytu). Jednak pragnienie naturalne „czegoś więcej” świadczy o tym, że sam podmiot ludzki jest w swej naturze nastawiony na nieskończone dobro; nieustannie ujawnia się to w każdym akcie pożądania-chcienia. Jeżeli jest to pragnienie natury, to ma szansę spełnienia się jako dzieło natury; bo natura to nic innego, jak spełniający się w celowym działaniu stały porządek bytowy rzeczy. Owo rozdwojenie na pragnienie nieskończoności ostatecznego szczęścia i pragnienie czegoś konkretnego (tego oto przedmiotu-dobra) spełni się wtedy, gdy nieskończoność i konkretność staną przed ludzkim duchem, już nie jako konstrukt myślowy, ale jako istniejący konkret i tym samym realne Dobro-Byt – pociągający ku sobie ludzką psychikę. To zejście się dróg analogicznego, nieskończonego i konkretnego, realnego pożądania-chcienia jest możliwe w momencie „zwieńczenia” życia, gdy Bóg (jeszcze nie w wizji nadprzyrodzonej, uszczęśliwiającej, ale jako konkret-dobro) stanie przed ludzkim duchem, by ukazać się jako realne dobro, które zaszyfrowane i w osłonie świata jawiło się wędrującemu przez życie duchowi człowieka. W człowieku wszystko, co wartościowe, wskazywało właśnie na to dobro, które samo w sobie jest,

istnieje, i które działało na nas poprzez zmienny świat dóbr niesycących nieskończonego pragnienia człowieka. Dlatego pożądanie ludzkie jest rozdwojone aż do momentu śmierci-przejścia. W momencie szczytowym, zwieńczającym ludzkie życie, Bóg-Dobro jako konkret stanie przed ludzkim duchem, aby mogło stopić się w jedno nieskończone pragnienie szczęścia ze skończonym konkretnym wyborem wolnym „tego oto” dobra. Bóg realizujący konkretność i nieskończoność może się pojawić realnie przed ludzkim duchem tylko w momencie nieodwracalnego zwieńczenia zmiennego życia ludzkiego, czyli w momencie „przejścia-śmierci”, gdy ustanie bieg materii w organizmie człowieka. Jednak bez pojawienia się Boga – należy to podkreślić – ludzka natura nie mogłaby być racjonalnym układem bytowym, gdyż zasadnicza dążność natury byłaby bezprzedmiotowa, nigdy nie mogąca się spełnić. Dążność zaś bezprzedmiotowa nie jest i być nie może dążnością natury. Jeśli ludzką naturę racjonalną traktujemy racjonalnie, to nie możemy nie liczyć się z jej podstawowymi racjonalnymi skłonnościami, które nie mogłyby być bezprzedmiotowe. Gdy tak ma się sprawa z ludzkim pożądaniem, to należy przyjąć, że w spełnieniu czasu człowieka, które nazywa się śmiercią, Bóg stanie przed nami, by jak magnes przyciągnąć nas ku sobie (wydobywając z nas „dobrą wolę”) już nie za pośrednictwem świata rzeczy-dóbr zmiennych, ale „sam przez się”. Świat rzeczy i ludzi – jako zespół bytów przygodnych – może nas przygotować, uczynić zdolnymi i przysposobić do wyboru i intensywniejszego przyłgnięcia do Niego, gdy On – jako Stwórca Natury – nam się ukaże. Zatem „śmierć-przejsie” jest tym momentem, w którym ostatecznie spełnia się konieczne naturalne pożądanie ludzkiej woli. Tylko w tym jedynym momencie może nastąpić totalna konfrontacja ludzkich pragnień z konkretnym i nieskończonym dobrem, bo w żadnym innym momencie ludzkiego życia nie jest ona możliwa, wobec żadnych realnych zmiennych przedmiotów ludzkiego chcenia-miłości.

Człowiek w aspekcie chcenia-miłości byłby tworem nienaturalnym, gdyby był całkowicie pozbawiony możliwości realnego skonfrontowania dobra konkretnego z dobrem nieskończonym; ludzkie naturalne pożądanie rozumne byłoby właśnie bezrozumne, bo daremne (bezcelowe). Co nie znaczy, by człowiek w momencie wizji Dobra-Boga był pozbawiony

wolnego wyboru. Moment śmierci jest właśnie takim momentem ostatecznego wyboru, jak moment próby u aniołów – z tą różnicą, że wyboru dokonuje się w kontekście całego życia, które wieńczy decyzja.

W utworach geniuszy ludzkości opiewa się współwystępowanie, w szczytowych momentach przeżyć człowieka, dwóch stanów: miłości i śmierci, jako wyczuwanych stron tej samej rzeczywistości. Mit Orfeusza i Eurydyki, pisze G. Marcel w *Présence et immortalité*⁵ stoi w samym sercu mojej egzystencji, gdyż tylko głębokie przeżycie miłości pozwala na możliwie największe spiętrzenie się duchowych sił naszej jaźni, które to siły są normalnie rozbite i rozproszone. Owo spiętrzenie się osobowych sił w miłości pozwala na najwyraźniejsze ukazanie „mnie” – mego „ja”. Tylko wtedy uświadamiam siebie mocno jako „ja”, gdy przeciwstawiam się w aspekcie „ja” drugiemu „ty”. Dlatego dla człowieka być człowiekiem, czyli jaźnią samoświadomą i kochającą, znaczy zasadniczo być korelatem „ty”. Człowiek urodził się jako produkt miłości i istnieje w miłości do miłości. W samym sednie naszego bytu osobowego, w samym rdzeniu „ja” jest zakłeta inklinacja do „ty”, dzięki której to inklinacji i jej realizacji poprzez akty miłości, akcentujemy i rozwijamy nasze osobowe „ja”. Bez miłości nasza jaźń jest słaba, bez oparcia nie kształtuje się jako ludzka jaźń. Osobowa twarz człowieka kształtuje się w realnych kontaktach (będących zawsze jakąś odmianą miłości) międzyosobowych. Realne więzy miłości stoją więc u podstaw rozumienia ludzkiego działania, oblicza osobowego „ja”. Istotnym przejawem miłości jest „darowanie się”. W akcie miłości uzgadniamy się z „ty”, jako przedmiotem naszego kochania, darujemy się kochanemu „ty” i przez ten akt „darowania się” duchowego nie ubożemy, ale przeciwnie, upełniamy się, doświadczamy, na jakże krótki czas, upełnienia się ludzkiej egzystencji.

Jeśli człowiek buduje się w swej ludzkiej osobowej egzystencji przez miłość ku drugiemu „ty”, to czynnikiem ograniczającym i determinującym to budowanie się jest nasze ciało. Ciało, jako element determinujący i ograniczający bytowe działanie człowieka, także co do sposobu cielesnego oddania, jest tym czynnikiem, który z jednej

⁵ Zob. G. Marcel, *Présence et immortalité*, Paris 1959.

strony umożliwiła rozwój ducha, jakby detonuje fakt ludzkiego działania, a z drugiej strony wiąże je z jednostkowymi i atomizującymi formami działania. W momencie, gdy wraz z biologiczną śmiercią ustaje ta forma ograniczającego działania, dusza – jako rdzeń naszej jaźni – zyskuje warunki nieograniczonego oddania się w miłości ku Ty Transcendensu. Zyskuje warunki doskonałej osobowości psychicznej, która wypowiada się bez ograniczenia w działaniu poznawczym ku miłości i zjednoczeniu z Ty Absolutu. Jeśli więc wszelkie akty miłości są aktami „darowania się”, to tylko śmierć przeżyta przez osobę aktywnie (a więc nie bierna, biologiczna śmierć, przychodząca „z zewnątrz” jako rozkład materii) stwarza warunki do wybuchu osobowej miłości, która ostatecznie ukonstytuuje twarz osobową „ja” w relacji do Ty Absolutu. Śmierć i miłość są zatem dwiema stronami konstytuowania się ostatecznego ludzkiej osobowości. Bez zaistnienia w życiu ludzkim, w momencie ustania zmian materii, pełnych warunków w miłości – wszelkie porywy wielkiej i prawdziwej miłości byłyby raczej czymś niezrozumiałym, patologicznym, bez perspektywy darowania się pełnego i ostatecznego, już bez determinacji materii (czasu i przestrzeni). Tę – wyzwającą od atomizujących form działania – naturę miłości przeczuwali genialni poeci i dawali temu wyraz w poezji i wieszczaniu, gdzie wielka miłość łączy się ze śmiercią, gdyż biologiczno-zmienne trwanie bez miłości nie jest życiem godnym człowieka. Miłość zaś na mocy swej dynamicznej natury dąży do wzrostu, którego najwyższą formą jest „darowanie się ostateczne”. Miłość zatem jako istotna strona ludzkiego istnienia (ujawniająca się w działaniu) przewyższa śmierć biologiczną, gdyż dopiero w momencie ustania biologicznego biegu materii zyskuje warunki pełnego wypowiedzenia się, bez ograniczeń, jakie narzuca materia i jej prawa. W osobowym przeżyciu śmierci, jaźń w swym najgłębszym korzeniu: duszy – wiąże się w akcie miłości z intuicyjnie poznany, ostatecznie dopełniającym byt przygodny, Ty Transcendensu, ku któremu prowadzi każda realna miłość ludzka, do dopełniającego, w sposób ograniczony materia, „ty” osoby drugiej.

Bez perspektywy uzupełnienia aktów osobowo-ludzkich (a głównie aktów poznania i miłości) – a więc bez realnej dla każdego człowieka, konkretnej możliwości spełnienia i przez to utrwalenia na zawsze tego, co

jako istotny wyraz człowieka było jedynie zapoczątkowane, a nigdy nie było upełnione, wskutek ograniczeń materii – człowiek nie byłby bytem racjonalnym, naturalnym. Zabrakłoby mu bowiem istotnego w rozumieniu natury spełnienia celu osobowego, jakim jest doprowadzenie do pełni (w ukazaniu się bezpośrednim Przedmiotu – Bytu Dobra) w ostatecznych aktach poznania i miłości życia osobowego. Brak możliwości realnego osiągnięcia celu, w pełnych warunkach umożliwiających docieranie do celu, jest równoważny bezcelowości natury, a przez to samo bezsensowi bycia człowiekiem.

Trzeci, najważniejszy moment w życiu ludzkim dotyczy zawsze aktu decyzji, w której człowiek, stapiając w jedno poznanie i chcenie-miłość, konstytuuje się jako realne źródło działania. Jak już było wzmiankowane, akt decyzji jest istotnie bytem moralnym, albowiem angażując wszystkie strony ludzkiej osoby (porządek poznawczy i pożądawczy), czyni człowieka bytem realnie działającym, chociaż wykonywanie samego działania powziętego w akcie decyzji może się przeciągnąć lub nawet niekiedy stać się niemożliwym. Decyzja jest także właściwa każdemu człowiekowi i nie ma od niej ucieczki. Istotny w akcie decyzji jest wolny wybór (akt wolnej woli) takiego praktycznego sądu, poprzez który my sami dobrowolnie zdeterminujemy siebie do działania. Jak już wspomniano, nasza wolność dokonuje się „we wnętrzu” człowieka, właśnie w wybieraniu jednego z wielu sądów praktycznych. Sąd ten nie musi być (nawet zazwyczaj nie jest) najlepszym ani jedynym, ale tym sądem, który ja sam chcę wybrać, „bo tak mi się podoba”. Nie znaczy to jednak, że moje upodobanie, moja dobrowolność jest bez motywu, ale znaczy, że dobieram sobie sam te motywy, które chcę. Wybrany sąd praktyczny o dobru konkretnym jest zawsze zgodny lub niezgodny z moimi sądami teoretycznymi o naturze świata osób i rzeczy. Dlatego sąd praktyczny decyzyjny, mający konieczną relację do sądu teoretycznego, jest aktem mego sumienia.

Akty decyzyjne człowieka (stapiające w jedno wolne chcenie-miłość i poznanie, dla wyłonienia z siebie działania lub niedziałania w stosunku do konkretnego dobra realnego lub pozornego) rzeźbią osobową twarz człowieka. To w zależności od naszego postępowania, którego źródłem są akty decyzyjne, człowiek ostatecznie staje się sam „dobry”

lub „zły”. Nasze decyzje natomiast, podejmowane niekiedy natychmiastowo i spontanicznie, niekiedy zaś długo, z namysłem i naradami, nie są zazwyczaj aktami doskonałymi, albowiem zachodzą w nich niedoskonałości i naszego poznania, i naszej wolności. Zazwyczaj decyzje musimy podejmować „w biegu” naszej materii, jak kierowca wyprzedzający inne samochody. Bieg materii w nas samych i wokół nas uniemożliwia niemal akty decyzyjne doskonałe. Musimy je jednak dokonywać, gdyż takie są wymagania życia, chociaż często zostawiamy na później głębsze zastanowienie się i doskonalszy wybór. W praktyce naszego życia nie ma zatem nigdy decyzji w pełni doskonałych, niepowątpiewalnych i bez reszty słusznych, bo i przedmiot takich decyzji jest obciążony tym wszystkim, co jest nazywane przygodnością. Od aktu decyzji zależy zaś ostatecznie nasz bytowy stan. Jawi się zatem konieczność dokonania ostatecznego, jednego, doskonałego aktu decyzji, który właśnie zadecyduje ostatecznie o osobowym charakterze, obliczu człowieka oraz o jego losie. Jakże nieodwołalny los człowieka po śmierci może być koniecznościowo związany z podejmowanymi nieraz przypadkowo, w biegu, naprędce, decyzjami? A przecież muszą zaistnieć warunki decyzji ostatecznej, doskonałej! Nie są one jednak możliwe w trakcie „życia w ciele”, bo właśnie bieg naszej materii i w nas samych, i wokół nas – chociaż wyzwala nasze działanie – to jednak je ogranicza, tak w aspekcie poznania, jak i w aspekcie wolności chcenia. Człowiek zaś bez pełnej, doskonałej, ostatecznej decyzji byłby zdany na czysty przypadek działania. Byłby raczej „rzeczą” pośród innych rzeczy tego świata, aniżeli osobą transcendującą świat i siebie, i biorącą odpowiedzialność za siebie.

Wszystko to nie jest możliwe podczas życia ziemskiego i dlatego nasze akty decyzyjne mające charakter tymczasowości, przypadkowości, dużej determinacji, mogą nas zasadniczo przygotować i uzdalniać do dokonania decyzji ostatecznej, która jest możliwa jedynie w momencie „przejścia”, gdy skończy się bieg materii i zacznie się nowy etap życia. Inaczej nowe życie byłoby zasadniczo bardziej dziełem przypadkowości (wobec często nagłych śmierci i zaburzeń psychicznych), niż dziełem wolnego wyboru, dokonanego w warunkach proporcjonalnych do pojemności intelektu i naszej woli, nastawionych jednak ostatecznie na nieskończo-

ność. Stąd konieczność decyzji ostatecznej wówczas, gdy przed ludzkim duchem pojawi się Byt-Dobro, Bóg – Stwórca natury w wizji bezpośredniej, chociaż jeszcze nie uszczęśliwiającej. Może ona nastąpić tylko po akcie decyzyjnym, gdy w akcie tym nastąpi ostateczny wybór i osobowe „darowanie się”. Negacja możliwości takiej decyzji jest, z racjonalnego punktu widzenia, zarazem afirmacją nonsensu ludzkiego istnienia, jest zdaniem się na przypadek, a nie celowym działaniem natury racjonalnej. Cały sens tzw. doczesnego życia ludzkiego wtedy tylko zyskuje wartość, gdy to wszystko, co człowiek czyni teraz, jest tylko zapoczątkowaniem „pełni” i spełnienia się ludzkiej osoby w jej aktach osobowych.

Zatem na ludzką śmierć należy również patrzeć z punktu widzenia przeżycia osobowego, gdzie człowiek, jako byt osobowy, „bierze w swe ręce” ostatecznie swój los i „od wewnątrz” – wobec zaistniałych proporcjonalnych warunków: intuicji Absolutu – dokonuje decyzji ostatecznej. W ten sposób doprowadza do pełni swe poznanie, które dotąd było raczej nieudolnym stawianiem pytań, a także spełnia się w akcie najwyższej miłości Dobra Absolutnego, które z miłości dokonało stworzenia świata rzeczy i osób. Osoba zatem, chociaż ludzka, wyzwolona przez materię do osobowego działania, uzyskuje godne osoby, konieczne, naturalne warunki spełnienia się poprzez swe akty poznania i miłości, stapiające się w ostatecznej decyzji, jako zapoczątkowaniu progu i źródła innego już życia.

Przeprowadzone rozważania ukazują nieco inny model śmierci niż „oddzielenie duszy od ciała”. Takie oddzielenie (niejasno rozumiane) jest tylko jednym z aspektów śmierci, i to śmierci pojętej biernie, jako dokonującego się w człowieku rozpadu materii, nad którym nie mamy żadnej władzy ani mocy; podlegamy temu rozpadowi jak każda inna rzecz. W biernym przeżyciu śmierci jesteśmy bardziej „rzeczą” niż „osobą”. Jako byt osobowy spełniamy się jednak w aktach osobowych. Dlatego także fakt istnienia śmierci musi się dokonać w naszych osobowych aktach, wyłonionych „od wewnątrz”, a nie tylko „zadanych z zewnątrz”. Trzeba zatem przyjąć tutaj koniecznościowo model ostatecznego „dojrzewania” w warunkach proporcjonalnych do doniosłości aktu i samego bytu osobowego. Taki zaś model bardziej odpowiada naturze i działaniu człowieka.

Jak człowiek w stanie embrionalnym, w łonie matki kształtuje sobie swe organa konieczne do życia poza łonem, do życia w świecie otwartym, życia samodzielnego – tak również nasze życie „w łonie świata” zaczyna ujawniać takie osobowe działania, które już nie mieszczą się w naturze tego świata, które nieustannie transcendują świat natury, i to do tego stopnia, że człowiek jest zmuszony stworzyć sobie odpowiednią „niszę kulturową”, aby mógł istnieć i rozwijać się psychicznie. Gdy przyjmiemy, że dziecko w łonie matki prowadzi życie psychiczne, świadome, to moment jego narodzenia musi być uznany za moment „śmierci”. W momencie narodzin bowiem płód traci naraz wszystko: pokarm, powietrze, wszystkie dotychczasowe warunki swego istnienia. Przecięcie zaś pępowiny byłoby właśnie tym ostatecznym momentem śmierci.

Ten sam model rodzenia możemy także zastosować do naszej śmierci biologicznej. Ona pozwala nas uczynić zdolnymi po raz pierwszy do wykorzystania zapoczątkowanych, a nigdy doskonale nie spełnionych aktów osobowych wobec nieskończenie poszerzonego świata rzeczy i osób, a zwłaszcza wobec Ty Transcendentnego, jako bytu samego przez się. Podobnie jak tworzenie organów embrionu wskazuje na ich pełne zastosowanie w życiu pozałonowym, tak osobowe akty poznania, miłości i decyzji wskazują na ich pełne zrealizowanie oraz zwieńczenie tego wszystkiego, co teraz jest tylko zapoczątkowane, co jest jakby w stanie embrionalnym naszego życia osobowego.

W takiej perspektywie trudno jest nazwać śmierć tylko oddzieleniem się duszy od ciała, bo istnieją powody i tradycja chrześcijańska (Augustyn, Jan z Damaszku i Tomasz z Akwinu), w myśl której dusza ludzka, jako duch koniecznościowo przyporządkowany materii, nie może się pozbyć tej relacji bez równoczesnej zatury swej bytowości. Jeśli istnieje oddzielenie duszy od ciała, to jest to oddzielenie od materii zilościowanej jako ciało „tu i teraz”, co zresztą nieustannie czynimy, pozbawiając się komórek uprzednio nas konstytuujących w procesie przemiany materii. Jeśli więc w momencie biologicznej śmierci odchodzi naraz więcej materii ujednostkowionej w formie ciała, to relacji do materii jako takiej nie tracimy, bo utracić nie możemy. W momencie śmierci – sugeruje za św. Tomaszem K. Rahner – nastąpiłoby o wiele głębsze związanie się

duszy z pankosmiczną materią od strony jej podstawowych wiązań, będących podstawą racjonalnego organizowania się materii; tego organizowania się, które w formie praw fizycznych i biologicznych ukazuje się ludzkiemu umysłowi. Tłumaczyłoby to specjalny psychofizyczny status człowieka. Dusza, istniejąca w sobie jako w podmiocie, kształtuje sobie z materii ciało przy współudziale rodziców w łonie matki; w życiu ludzkim „w łonie ziemi” dochodzi do obiektywnego poznania praw materii (w stanie załączkowym), a nawet do prób organizowania jej sobie w procesach twórczych, gdy to podporządkowuje się materię duchowi w architekturze, malowidłach, rzeźbie, muzyce; i tenże duch dochodząc ostatecznie do pełni samoświadomości i miłości, w momencie śmierci – poprzez swój ostateczny akt decyzyjny wobec Transcendensu – wiąże się z samym sednem racjonalnie układającej się i konstytuującej materii, by nadać jej ostatecznie (nie chodzi tu o czas) swoje osobowe, duchowe oblicze człowieka już zmartwychwstałego.

Objawienie chrześcijańskie tłumaczy to działaniem i „wyjściem naprzeciw” Słowa Wcielonego – Jezusa Chrystusa, który ostatecznie zwyciężył śmierć. O chrześcijańskiej wizji faktu śmierci C. K. Norwid napisał:

„A jednak ona gdziekolwiek dotknęła,
Tło – nie istotę, co na tle – rozdarłszy,
Prócz chwili, w której wzięła, nic nie wzięła –
Człek od niej starszy!”⁶

⁶ C. K. Norwid, *Vade-mecum*, Wrocław 2003², s. 142.



Rozdział II

CIAŁO JAKO WSPÓŁCZYNNIK KONSTYTUTYWNY CZŁOWIEKA

W życiu potocznym posługujemy się zazwyczaj wyrażeniem „ciało ludzkie” na oznaczenie człowieka już zmarłego, albowiem człowiek żywy w jakimś bliżej niesprecyzowanym sensie nie jest tylko ciałem. Dopiero na tle filozoficznej refleksji rozróżniamy ludzkie „ciało” i „duszę”, jako dwa czynniki konstytuujące samego człowieka, przy tym zarówno rozumienie „duszy”, jak i „ciała” jest dość niesprecyzowane i zrelatywizowane do systemów filozoficznych. Przez „ciało” rozumiemy człowieka takiego, jaki jawi się na zewnątrz w swym działaniu w świecie materialnym, podczas gdy „duszą” nazywamy coś wewnętrznego w tym samym ciele-człowieku, u którego czynności psychiczne wyższe: poznanie, miłość, twórczość, wiążemy z trwałym podmiotem tych czynności – właśnie z duszą. Jednak zarówno dusza, jak i ciało integrują jednego człowieka, który mówi o sobie „ja”, będąc tak ciałem, jak i duszą; ciało jest przeto również tym, o czym myślimy, gdy mówimy „ja”. Natomiast poszczególne organa i części ciała to nie „ja”, ale „moje” części: moje ręce, moje nogi, moje serce, moje nerki itp., które oczywiście uprzednio nie istniały, ale „z których” ja się składam. W potocznej mowie

wiążemy zatem spontanicznie „ja” z ciałem jako całością, natomiast przeciwstawiamy „ja” częściom „moim”, także w odniesieniu do ciała, gdyż „moim” jest nie tylko mój akt poznawczy, mój akt miłości, ale „moim” jest metabolizm organiczny, „moimi” są poszczególne części ciała i jego organa.

Więcej, obecność człowieka w świecie jest obecnością jego żywego ciała. To ze względu na zajmowanie miejsca w czasie i przestrzeni, ze względu na „fenomen” cielesności odróżniamy jednego człowieka od drugiego; mówimy, że Jan lub Maria jest tutaj lub tam, wtedy i wtedy. To ze względu na czas urodzenia się mówimy, że Jan jest stary, a Maria jest młoda; ze względu na pochodność wedle ciała mówimy, że Jan jest Polakiem, a Maria jest Niemką; ze względu na ciało wydajemy sądy, że Jan jest przystojny, a Maria jest piękna. Słowem, ze względu na doświadczalnie przez nas poznawane ciało twierdzimy o obecności osób ludzkich, o ich różnicy między sobą; również my sami w swoim wewnętrznym przeżyciu czujemy się cieleśni, czujemy, że nie tyle „mamy ciało”, lecz że „jesteśmy ciałem”, mimo iż doświadczamy utraty poszczególnych jego części.

Nic zatem dziwnego, że nauki przyrodnicze o człowieku, jak anatomia, fizjologia, genetyka itp. są zasadniczo naukami o ludzkim ciele żywym. Nawet psychologia eksperymentalna ze względu na charakter funkcjonowania ludzkiego systemu nerwowego zapoznaje nas bliżej z przekrojem działania człowieka, oczywiście nie w oderwaniu od tzw. psychiki ludzkiej, lecz w przyporządkowaniu do niej.

Pod wpływem szeroko spopularyzowanych wiadomości z zakresu filozofii, a także pod wpływem wierzeniowych przekonań dotyczących losu człowieka po śmierci, utarło się w potocznym rozumieniu przeciwstawienie sobie „duszy” i „ciała”. Ciało i dusza stanowiłyby dwie „części” tego samego człowieka, które są złączone do momentu śmierci, natomiast z chwilą śmierci „oddzielają się” od siebie. Ciało przechodzi proces rozkładu organicznego, natomiast dusza nadal w jakimś sensie trwa po śmierci. Stąd też nie ciało, ale właśnie dusza jest tym istotnym czynnikiem, chociaż niewidzialnym, konstytuującym człowieka. Przeciwstawienie duszy i ciała jest czasem tak radykalne, że pojmuje się je niekiedy jako zupełnie dwie oddzielne hipostazy, jakieś substancje,

które zdaniem jednych wzajemnie sobie pomagają, a zdaniem innych, nawzajem sobie przeszkadzają w pełnieniu funkcji istotnie ludzkich.

Rodzi się zatem potrzeba zastanowienia się nad zjawiskiem ludzkiego ciała jako czynnika istotnie ludzkiego, konstytuującego człowieka. Stanie się to możliwe przez zanalizowanie: 1) fenomenu ludzkiego ciała; 2) funkcji ciała jako racji bytu człowieka; 3) charakteru bytowego ludzkiego ciała; 4) funkcji ciała w międzyludzkiej osobowej komunikacji. Przeanalizowanie tych zagadnień pozwoli nam lepiej uświadomić sobie zarówno bytowy charakter ciała, jak i jego istotną funkcję w samym byciu człowiekiem.

1. FENOMEN LUDZKIEGO CIAŁA

Zarówno sam fakt organizowania się i rozwoju ludzkiego ciała, jak i jego rozpad wiążą się nierozdzielnie z życiem człowieka i z tym wszystkim, co z ludzkim życiem łączy się zarówno w jego trwaniu, jak i w przeżywaniu „od wewnątrz” ludzkiej doli, a także w pojmowaniu oraz tworzeniu teorii samego człowieka. Ludzkie ciało jest zawsze swoistym „punktem wyjścia” we wszystkich wskazanych tu aspektach. Analiza teoretyczna powstania człowieka, jego rozwoju i funkcjonowania ludzkiego działania, jak wreszcie samego rozpadania się ciała – śmierci człowieka – jest i powinna być związana z usiłowaniem dania odpowiedzi na pytania wyłaniające się z faktu cielesności człowieka. Nie znaczy to, by „fakt cielesności” stanowił adekwatną „sytuację macierzystą” bycia człowiekiem, daną nam do wyjaśnienia; on jest jej elementem. W antropologii filozoficznej tą „macierzystą sytuacją” bycia człowiekiem, którą rejestrujemy w każdym naszym ludzkim działaniu, jest stwierdzenie nieustannie doświadczanego „ja” podmiotującego aktualnie akty „moje”, wśród których są także akty cielesne; wskutek tego posiadamy wewnętrzne doświadczenie jaźni jako także cielesne. Doświadczamy siebie jako człowieka-ciała. Spróbujmy w opisie przejść najpierw przez niektóre węzłowe momenty funkcjonowania ciała w życiu ludzkim.

Punktem wyjścia jest niewątpliwie samo powstanie człowieka, które następuje w momencie połączenia plemnika z jajem i utworzenia

pierwszej ludzkiej komórki, co rozpoczyna proces organizowania się ludzkiego ciała. Proces ten jest już zawarty wirtualnie w genowym układzie pierwszej komórki. Już w tym momencie posiada ona całkowitą informację genetyczną dalszego rozwoju organizmu, jego struktury i naturalnego działania. Od momentu utworzenia się pierwszej komórki i zagnieżdżenia się jej w błonie śluzowej macicy, poprzez rozwój płodowy, urodzenie się, wzrastanie i dojrzewanie, do chwili śmierci mamy nieustannie do czynienia z tym samym ludzkim ciałem, w którym dokonuje się proces organizowania i zarazem dezorganizowania się materii. Chociaż w życiu łonowym człowieka proces organizowania się ludzkiego ciała jest niezwykle intensywny – dokonuje się jednak harmonijnie, bez jakościowych skoków, tak że nie można twierdzić, iż rozwijający się embriion i rozwinięty płód oraz narodzone dziecko stanowią inny podmiot rozwoju. Jest to bowiem ten sam byt o nieprzerwanym życiu od chwili zapłodnienia jaja do momentu śmierci dorosłego człowieka.

Od strony przyrodniczej można opisać naukowo niemal każdą fazę rozwojową embriionu i narodzonego dziecka, prześledzić kształtowanie się organów cielesnych, ukazywać w psychologii rozwój psychiki dziecięcej na tle rozwoju organizmu, zwłaszcza zaś centralnego układu nerwowego – ale suma tych wszystkich opisów nie da w rezultacie jakiegoś realnego rozumienia człowieka. Zbyt często zdarza się swoisty myślowy poślizg przechodzenia od opisu stawania się, organizowania się ciała ludzkiego, do twierdzenia o naturze samego człowieka.

Pomieszczenie opisu faz powstawania człowieka (dokonujące się na tle analizy filogenezy i ontogenezy) ze strukturą bytową człowieka wywodzi się chyba z przekonania, że „całość” jest sumą „części”, które pojawiają się jakby osobno w historii człowieka i podlegają rejestracji i opisowi. Zarazem funkcjonuje tu swoisty „mechanistyczny” sposób myślenia ukształtowany na technologii, która kieruje konstrukcją całości jakiegoś narzędzia z uprzednio istniejących części; stąd całość jest rozkładana na części i jest zrozumiała jako suma części składowych. Tymczasem byt ludzki istnieje wprawdzie jako całość, w której formują się „części”, a nie odwrotnie. Zatem „całość” człowieka nie jest sumą jego „części”; jest „czymś więcej”, o czym świadczy analiza wewnętrznego doświadczenia, gdy „ja” nieustannie transcenduje to wszystko, co „moje”.

Tylko przy analizie rzeczy sztucznie złożonych z części można mówić o całości jako sumie jej części. Aby tego rodzaju rozumowania uniknąć, należy postawić ostro pytanie: czy samo zorganizowanie się pierwszej komórki ludzkiej, a następnie niemal eksplozywny proces organizowania się płodu ludzkiego jest adekwatną racją powstania człowieka? Ujmując sprawę w innych terminach, pytamy: czy samo organizowanie się materii w ciało ludzkie już jest racją zaistnienia człowieka?

2. CIAŁO JAKO RACJA BYCIA CZŁOWIEKIEM

Odpowiedź na poprzednie pytanie wymaga rozróżnienia „racji koniecznej” i „racji wystarczającej” zaistnienia jakiejś rzeczy. Jeśli bowiem tzw. racja bytu jest tym czynnikiem (*resp.* zespołem czynników), który pozwala na „odróżnienie-oddzielenie” bytu od niebytu, to łatwo zauważyć, iż każdy z czynników „uzasadniających” bytowanie jest konieczny dla ukonstytuowania się bytu przygodnego; natomiast tylko czynnik ostatecznie aktualizujący bytowanie jest „racją wystarczającą” dla oddzielenia bytu od niebytu. Posługując się arystotelesowską terminologią „czterech przyczyn” możemy powiedzieć, że „przyczyna formalna” jest racją wystarczającą bytu w stosunku do wszelkich innych przyczyn, lub używając także arystotelesowskiej koncepcji możliwości i aktu jako czynników konstytuujących byt realny, twierdzimy, że akt bytowy jest „racją wystarczającą” w stosunku do bytowej możliwości będącej także „racją konieczną” bytowania tego, co jest wewnętrznie złożone.

Powracając do zagadnienia powstania człowieka w wyniku zapłodnienia jaja przez plemnik, zauważamy kilka spraw ściśle ze sobą związanych. Po pierwsze, inicjuje się nowe życie konkretnego człowieka, albowiem to ten sam człowiek, który się później narodzi, który później dojrzeje, później tworzy, pracuje i wreszcie umiera, już teraz zaczyna żyć w stanie embrionalnym. Po drugie, w momencie utworzenia się pierwszej komórki posiadamy pełny zapis genowy, który będzie kierował procesem tworzenia się organizmu, a następnie jego naturalnym działaniem. Po trzecie, procesy życiowe, jako życiowe właśnie, rozwijają się sukcesywnie i ujawniają w rozmaity sposób w zależności od

funkcjonowania organizmu przechodzącego różne stany: od embrionu do organizmu w pełni dojrzałego. Po czwarte, także organizm, jako rozwijający się „od wewnątrz”, jako działający na początku w porządku niemal czysto wegetatywnym, a później sensorywnym i intelektualnym, jest tym samym nieprzerwanie podmiotem, z którego wyłaniają się wszelkie formy działania. Tenże podmiot jest nam dany najpierw w doświadczeniu empirycznym zewnętrznym, a potem – dzięki wzbudzonej pracy intelektualnej – wyzwala w sobie „doświadczenie wewnętrzne”, doświadcza siebie jako podmiotu, jako jaźni wyłaniającej z siebie (jako z podmiotu) akty „moje”, zarówno wegetatywne i sensorywne, jak i psychiczne wyższe: akty poznania intelektualnego, miłości, twórczości, refleksji Według św. Tomasza *experitur enim homo se idem esse qui intelligit et sentit*¹.

Jeśli zatem mamy do czynienia z zaistniałym jednym i tym samym podmiotem działania od pierwszych momentów życia embrionalnego, poprzez okres rozwoju organizmu, do działania dojrzałego człowieka, to mamy do czynienia z realnie tym samym człowiekiem. Człowiek ten w różnych okresach, w zależności od stanu swego organizmu (ciała ludzkiego), działa w różny sposób, realizując przez to różne (ale zawsze tego samego istniejącego podmiotu) cele, jednak wciąż „swoje” cele. W dojrzałym życiu uświadomi sobie ten sam człowiek, który był przed laty embrionem, że równie ważne są dla niego (jako tego samego podmiotu) akty poznania intelektualnego, jak i akty prawidłowego działania organizmu, zdrowie organiczne i metabolizm organiczny. Choć ten sam organizm w stanie embrionalnym czy w wieku dziecięcym nie jest jeszcze zdolny do twórczego myślenia dojrzałego człowieka, to jednak nie jest przez to kimś innym, ale tym samym podmiotem działającym w czasie ze względu na swoje ciało ludzkie, na swój mniej lub bardziej wykształcony i sprawny organizm. Upływ czasu nie zmienia bytowej konstytucji podmiotu, który wchodzi w świat właśnie jako podmiot w postaci organizmu embrionalnego. Podmiotowość ta to nic innego, jak substancjalność doświadczona „od wewnątrz” jako ludzka, dynamiczna, celowa. Jeśli tak pojęty podmiot jest człowiekiem i jeśli ten człowiek,

¹ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 2, resp.

jako organicznie (cieleśnie) dojrzały, jest źródłem ludzkich czynności duchowych (poznanie intelektualne, miłość, decyzja, twórczość), to jest on swoistą jednością materii i ducha, którego w przypadku człowieka nazywamy zgodnie z tradycją – duszą ludzką. Ona, chociaż empirycznie nie jest doświadczana, istnieje i aktualizuje materię do bycia ciałem ludzkim i poprzez ciało oraz wraz z nim, jako ten sam podmiot – człowiek, wyłania działania organiczne i psychiczne, zarówno niższe, jak i wyższe. Jej istnienie w człowieku przyjmuje się – od niepamiętnych czasów wczesnogreckich myślicieli – jako zarazem „pierwsze źródło ruchu od wewnątrz” i „intelekt-duch”. Zdawano sobie spontanicznie sprawę z tego, że istota żywa jest czymś zasadniczo różnym od świata bytów nieożywionych. Właśnie na uniesprzecznienie życia (by oddzielić życie od nieżycia) przyjęto empirycznie niewidoczny czynnik jako ἀρχή τῆς αυτοκινήσεως [arché tes autokinéseos] – „źródło ruchu od wewnątrz”, czyli życia. Późniejsi filozofowie (od Platona) dostrzegli w człowieku życie intelektualne w postaci intelektualnego poznania pojęciowego, które jest niematerialne, bo niemierzalne ani czasowo, ani przestrzennie, a będąc poznaniem koniecznościowym, ogólnym i stałym, zmuszało do przyjęcia istnienia współmiernego, również niematerialnego podmiotu, a więc takiego, które nie podlega ruchowi materii, czasowi i przestrzennej obecności. Moment niematerialności duszy, jako podmiotu czynności duchowych człowieka (czynności niemierzalnych), został w ciągu wieków wzmocniony przez myślicieli arabskich (głównie Awicenna) i chrześcijańskich (Augustyn, Nemezjusz z Emezy, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), którzy analizując zjawiska, takie jak ludzki język, poznanie kontemplacyjne i sądowe, rozumowanie, miłość, twórczość, akty decyzyjne, refleksję w jej różnych wymiarach, doświadczenie istnienia własnej jaźni itp., wzmocnili argumentację za istnieniem duszy niematerialnej u człowieka, którego pojęto jako swoistą „syntezę”, jeden cielesno-duchowy byt. Odrzucono (głównie św. Tomasz z Akwinu) wielość dusz, jako sprzeczną z bytową jednością człowieka i doświadczeniem w życiu dojrzałym, na rzecz „jaźni” jako spełniacza wszystkich aktów „moich” – zarówno fizjologicznych (cielesnych), jak i duchowych, wyższych. Podstawowe ludzkie doświadczenie rejestruje, że to właśnie „ja” jestem podmiotem w „akcie podmiotowania” tego

wszystkiego, co wyłaniam z „ja” jako „moje”. Stwierdzam, że „ja” jestem immanentny, obecny w tym wszystkim, co wyłaniam aktualnie z „ja” jako „moje”. Jestem jakby wewnątrz moich aktów zarówno fizjologicznych, jak i duchowych, gdyż to aktualnie ja myślę, ja piszę, ja oddycham, ja denerwuję się i zarazem to ja wiem o tym, reflektując „moje akty” wyłaniane z „ja” jako istniejącego podmiotu, że to ja sam myślę, kocham, poruszam się itd. Zarazem rejestruję, że „ja” transcenduję te akty, że wszystkie one w sumie wzięte nie dorównują „ja”, które jest czymś więcej. Doświadczenie własnej jaźni, jako immanentnej w moich aktach i transcendującej moje akty, jest podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem. Aczkolwiek doświadczenie to nie odsłania mi mojej natury, nie objawia bezpośrednio, kim jestem, nie ukazuje mi bezpośrednio mojej bytowej struktury. Ciągłe widzę siebie jako człowieka od strony egzystencjalnej mojej bytowości, lecz nie widzę siebie i nie doświadczam bezpośrednio, jaka jest moja natura. O niej mogę się dowiedzieć jedynie na drodze okrężnej, poprzez uniesprzeczniającą analizę aktów „moich” wypromieniowanych z „ja” jako podmiotu. Słowem, posiadam bezpośrednie doświadczenie siebie jako bytu osobowego, natomiast nie posiadam bezpośredniego doświadczenia mojej duszy jako widzianego wprost podmiotu wyższych aktów psychicznych. Dlatego znamienne wyrażał się św. Tomasz z Akwinu, iż to nie dusza ludzka jest bytem osobowym, ale jest nim cały człowiek (a więc także ciało jako element współkonstituujący człowieka).

Jeśli człowiek jest zarazem złożony z duszy i ciała, to winno się to wyrazić podstawowym doświadczeniem „bycia człowiekiem”, w którym rejestrujemy „ja” jako obecne, czyli immanentne we wszystkich aktach „moich”, zarówno fizjologicznych, jak i psychicznych wyższych – jak również jako transcendujące te akty. Mając na uwadze taki typ doświadczenia, św. Tomasz z Akwinu zmodyfikował zarówno platońską, jak i arystotelesowską koncepcję człowieka jako bytu właśnie „złożonego” z duszy i ciała.

Dla Platona człowiek jest zasadniczo duchem-duszą, mniejszym „bogiem”, który transcenduje wszystkie akty „moje” i który nie jest immanentny w moich aktach cielesnych, gdyż ciało jest dla duszy jedynie

ułomnym narzędziem: raczej jej przeszkadza niż pomaga. Arystoteles zaś pojął duszę jako formę ciała, organizatorkę materii cielesnej, zasadniczo immanentną w aktach ludzkich, także fizjologicznych. W takim ujęciu dusza ludzka byłaby, podobnie jak każda forma bytu, konsekwencją organizowania się materii. To materia, w następstwie organizowania się na wysokim szczeblu, wyłoniłaby ludzką duszę, która odtąd wraz z ciałem i przez ciało bytuje jako człowiek.

Taka koncepcja człowieka i powstania duszy jest jednak sprzeczna z podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem w momencie transcendowania „ja” nad aktami „moimi”. Jeśli zauważamy momenty transcendowania jaźni nad wszelkim działaniem człowieka, to dusza jako formalny czynnik jaźni transcendującej nie może powstać tylko jako wynik organizowania się aktów materialnych i materialnych przemian. Św. Tomasz przyjął inną, poprawioną przez siebie teorię duszy, która powstaje „w ciełe”, ale nie „z ciała” i nie w następstwie jego posiadania jako jedynej koniecznej i dostatecznej zarazem racji zmian organicznych materii. Dusza, zdaniem św. Tomasza, otrzymuje istnienie od Boga, czyli jest stworzona, bytując w sobie. Znaczy to, że istnienie duszy jest zapodmiotowane w niej samej; ona jest jednym podmiotem istnienia człowieka. Ciało istnieje jako ciało ludzkie jedynie istnieniem duszy, i dlatego jest ono zarówno istotowo, jak i bytowo związane z człowiekiem. Ciało ludzkie to bowiem nic innego, jak materia nieustannie organizowana dla istotnych potrzeb człowieka, który dlatego, że jest człowiekiem, żyje materią organizowaną nieustannie w ciało.

Naszkicowane tu rozwiązanie św. Tomasza unika zarówno skrajności Platona, jak i Arystotelesa, zgadzając się zarazem z podstawowym ludzkim doświadczeniem, mianowicie samowiedzą o „ja”, które jest i immanentne w aktach „moich”, i transcendujące te akty. Zachowuje się zatem, teoretycznie, doskonałą jedność człowieka, stwierdzaną nieustannie w doświadczeniu wewnętrznym, dlatego że istnieje tylko jedna organizatorka ciała, samodzielnie w sobie istniejąca dusza. Ona zarazem działa jako forma ciała i dlatego każdy akt ludzki nacechowany jest także materialnością (przynajmniej jej śladem). Ciało, jako materia nieustannie organizowana dla celów jaźni, „objawia” ją na zewnątrz właśnie jako czynnik istotny człowieka.

Człowiek działa w ciele, które: 1) jest racją konieczną zaistnienia samej duszy, 2) jest współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania jako ludzkiego.

Zastanówmy się nad tymi dwiema sprawami.

1. Jeśli dusza samodzielnie istnieje w sobie jako w podmiocie, to w jakiej mierze ciało może być racją jej zaistnienia? Najpierw trzeba stwierdzić fakt, że nigdy nie zaistniał człowiek, a wraz z nim jego dusza pojęta jako racja bytowa człowieczeństwa, bez ciała. Jeśli istnieje dusza w człowieku, to tylko w ciele i ujawnia się przez ciało, które jest jej „wyrazem”. Zatem ciało jest jakąś racją zaistnienia duszy. Jest to niewątpliwie tylko „racja konieczna” na mocy faktu, że nigdy nie było faktu zaistnienia duszy bez ciała, oraz na mocy samej definicji człowieka, rozumianego jako byt cielesno-duchowy. Ciało nie jest jednak „racją wystarczającą” zaistnienia duszy, albowiem człowiek w swoim działaniu psychicznym wyższym ukazuje transcendencję w stosunku do materii i przejawia niematerialność niektórych swoich aktów. Gdyby ciało ludzkie, to jest powstanie pierwszej komórki, było „racją wystarczającą” dla zaistnienia ludzkiej duszy, to ta musiałaby być materialna i nigdy nie mogłaby się „ujawnić” w postaci czynności niematerialnych, takich jak poznanie intelektualne, miłość, decyzja itp. Jeśli zatem człowiek dojrzały objawia czynności psychiczne wyższe, niematerialne, bo niemierzalne, to te są zapodmiotowane w duszy niematerialnej, która jako taka (a więc w swej naturze niezłożona) nie może być „wynikiem” organizowania się materii w pierwszą komórkę ludzką. Przeciwnie, utworzenie pierwszej ludzkiej komórki (która rozwija się w człowieku) jest jedynie „racją konieczną” zaistnienia duszy, ale nie jej „racją wystarczającą”.

Skoro dusza, jako niematerialna, niezłożona w swej naturze, nie może powstać w wyniku przemian materialnych ani działania żadnych sił natury, które nie są proporcjonalne do ukonstytuowania jej w istnieniu, to powstanie jej (jako bytu właśnie niematerialnego i niezłożonego w swej istocie, naturze) jest niesprzeczne jedynie w kontekście działania Przyczyny Pierwszej – Boga. Takie zaś ukonstytuowanie w bycie, bez zmian podmiotu, z którego wyłoniłaby się forma, nazywa się właśnie stworzeniem duszy w materii, ale nie z materii. W tym wypadku pojęcie „stworzenia duszy” jest tylko pojęciem negatywnym; znaczy to, iż nie

jest wytłumaczalne zaistnienie duszy na drodze przemian naturalnych materii, ze względu na charakter duszy jako niematerialnej i niezłożonej. Aby oddzielić bytowanie duszy od jej nie-bycia, umieszczamy Przyczynę Pierwszą – Boga, który jedynie uniesprzecznia fakt istnienia duszy. Bez interwencji Boga zaistnienie bytu niematerialnego i niezłożonego jest sprzeczne, gdyż wyprowadzałoby byt w swej istocie niezłożony ze złożen i przemian. Byt duszy – prostej w naturze – nie różniłby się od jej niebytu. Jeśli dusza istnieje, to jej zaistnienie jest jedynie niesprzeczne przez bezpośrednią interwencję Boga, czyli akt stworzenia. Moment, w którym płód rozpoczyna być człowiekiem, jest momentem stworzenia w materii duszy niematerialnej, prostej, która istniejąc w sobie, jest formą, czyli organizatorką materii. Już z chwilą, gdy materia organizuje się do bycia ludzkim ciałem, a więc na etapie, gdy materia „żyje” (na razie) w postaci życia płodowego – żyje dzięki duszy i przez duszę. Dzisiejsza medycyna zwraca uwagę, że już pierwsza komórka posiada pełny zapis genetyczny dla dojrzałego człowieka. Tak więc już o tej pierwszej komórce, nawet na polu genetyki, można mówić jako o człowieku. Dusza udziela istnienia organizowanej przez siebie materii, czyniąc ją ciałem ludzkim. Jedno jest tylko istnienie człowieka, a jest nim istnienie jego niematerialnej duszy, która istniejąc w sobie, natychmiast organizuje dla ludzkich celów materię, która czyni sobie ciało ludzkie, która wraz z istniejącym przez duszę ciałem jest człowiekiem i działa tylko jako człowiek przez ciało.

Ciało ludzkie jest to zatem ciało ożywione przez duszę, istniejące przez duszę i razem z nią stanowiące jeden byt ludzki. Nie jest ono czymś uprzednio istniejącym, a potem łączącym się z duszą, jest tym, czym jest tylko dzięki duszy, która nieustannie organizuje sobie materię do bycia właśnie ludzkim ciałem. Po prostu pierwszą czynnością, pierwszym aktem duszy jest organizowanie materii dla celów człowieka (dlatego tak powszechnie przyjmowano określenie duszy podane przez Arystotelesa i rozpowszechnione w łacińskim tłumaczeniu: *actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis*). Dusza, istniejąc w sobie, istnienia tego „udziela” materii, jakby „przemienia” ją w pierwsze i podstawowe działanie, jakim jest formowanie z materii ludzkiego ciała, które jedynie pozwala duszy i istniejącemu człowiekowi wejść

w kontakt ze światem, a poprzez świat uświadomić się sobie samej i zrealizować swe immanentne ludzkie cele.

Dusza, istniejąc w sobie samej i udzielając istnienia organizowanej przez siebie i uformowanej w ciało materii, nie jest w swym bytowaniu „zależna” od ciała (w sensie pochodności i w samym istnieniu). W swym jednak działaniu jest odeń oczywiście „zależna” i nasycona „materialnością” w swych aktach ludzkich. Znaczy to także, że rozpadnięcie się ciała i jego dezorganizacja nie dotyczy samego faktu istnienia duszy, która i nie zaistniała w wyniku organizacji materii, i istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w ciele, chociaż ciału temu udziela swego istnienia, by być człowiekiem. Jeśli zatem dusza w swym bytowaniu jest niezależna od ciała, istniejąc sama w sobie jako w podmiocie, to może nadal zachować swe istnienie po śmierci człowieka, czyli po ostatecznym rozpadnięciu się ciała. Możliwość istnienia duszy po śmierci jest zatem nierozzerwalnie sprzęgnięta ze sposobem jej powstawania i bytowania: ona nie powstaje w wyniku przemian materii i organizowania się ciała; będąc niematerialną i w swej strukturze (naturze) niezłożoną, istnieje w sobie jako w podmiocie, a swego istnienia „udziela” materii, organizując ją do potrzeb człowieka.

2. Doświadczenie podstawowej jedności w formie tożsamości „ja”, które spełnia zarazem akty psychiczne wyższe i akty fizjologiczne, akcentuje moment ciała jako także konstytutywnego elementu człowieka. Doświadczam nieustannie, że to właśnie „ja” jako ten sam podmiot myślę i spełniam czynności fizjologiczne, oddycham, trawię, doznaję bólu: „[...] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire [...]” („[...] tym samym bowiem człowiekiem jest ten, który poznaje i intelektualnie, i zmysłowo [...]”) – pisał św. Tomasz z Akwinu². Ten sam i tożsamy z sobą człowiek, jako podmiot wyłaniający swe akty duchowe i cielesne, jest zarazem ciałem i duszą. To samo istnienie przenika stronę duchową i cielesną człowieka. Więcej, dusza istniejąc w sobie, udziela istnienia materii jako ludzkiemu ciału. Ciało partycypuje w bytowaniu duszy wedle swoich cielesnych możliwości i bytując jako człowiek, wy-ciska istotne piętno, charakterystyczne właśnie dla ludzkiego działania.

² Tamże, I, q. 76, a. 1, resp.

3. STATUS BYTOWY LUDZKIEGO CIAŁA

Jest niewątpliwie wiele stron cielesnego „piętna” w człowieku, zwróćmy wszakże najpierw uwagę na funkcję ciała w porządku natury, a więc sprawę płciowego sposobu przekazywania życia. Od pierwszego momentu życia człowieka jest on osobnikiem płci męskiej lub płci żeńskiej. Cała struktura organizmu ludzkiego jest koniecznościowo związana z faktem płciowości do tego stopnia, że nie ma w ogóle osobników apłciowych, a zjawisko hermafrodytyzmu jest uznane za patologiczne i współczesna medycyna może przeważać szansę, na drodze zabiegów chirurgicznych, na korzyść obranej płci przy odpowiednio rozwiniętych koniecznych organach. Fakt płciowości każdej ludzkiej jednostki przenika cały jej organizm i nie może być traktowany w kategoriach tylko przypadłościowych. Zresztą w historii filozofii był uznawany jako tzw. *proprium*, czyli istotna właściwość bycia człowiekiem – *quod convenit omni, soli, semper* („to co przysługuje każdemu, tylko temu i zawsze”), a więc właściwość nieoddzielalna od człowieka.

Płeć z natury rzeczy jest związana z przekazywaniem życia na drodze rodzenia. Zresztą „urodzenie się”, powstanie bytu żywego jest jego pierwszym i podstawowym „działaniem”. Stąd sama nazwa „natura” znaczy to, co jest przyporządkowane urodzeniu – powstawaniu na drodze rodzenia, (porównać można do łacińskiego *nascor, nasci, natus sum* – rodzić się, powstawać; stąd: *naturus, -a, -um* – to, co ma się urodzić). Procesowi przekazywania życia jest przyporządkowana płeć człowieka, który może być tylko mężczyzną lub tylko kobietą. Dlatego natura człowieka rozumiana w sensie podstawowym – w sensie rodzenia – jest naturą męską lub żeńską; nie ma natury ludzkiej apłciowej, chyba że rozumiemy „naturę” w znaczeniu już pochodnym, zamiennym z abstrakcyjnie ujętą „istotą”, stanowiącą przedmiot definicji rozumianej w sensie arystotelesowskim (a więc jedynie jako zespół cech konstytutywnych). Zatem natura konkretnego człowieka jest płciowa, człowiek jest ukonstytuowany w swym człowieczeństwie także przez naturalny element, jakim jest płeć. Jeśli zatem konkretna natura człowieka jest

źródłem jego działania, a pierwszym i podstawowym działaniem naturalnym jest właśnie „rodzenie” jako przekazywanie życia, to już na mocy struktury naturalnej – bytowej – człowieka, należy się spodziewać, że elementy płci będą (w jakiejś dla nas teoretycznie bliżej nieokreślonej mierze) przenikać wszystkie ludzkie konkretne działania, płynące z psychofizycznej struktury człowieka. Momenty natężenia wpływu płci na charakter ludzkiego konkretnego działania będą oczywiście związane z dojrzewaniem i dojrzałością ludzkiego organizmu do przekazywania życia. Stąd też w różnych okresach życia ludzkiego będą się różnie przejawiały momenty seksualności człowieka, i to swoiście u kobiety, i swoiście u mężczyzny, jak o tym świadczy i codzienne doświadczenie, i psychologia rozwojowa (nawet po zaniku działań, konkretnego człowieka nie można oderwać od momentów jego płci).

Moment seksualności u człowieka (mężczyzny i kobiety) jest charakterystyczny w swoim „udzielaniu się” drugiemu, w swoim „darowaniu się” drugiemu, celem powołania do bytu nowego osobnika. Jedynym sposobem przedłużenia życia ludzkiego w czasie i dostosowania go do nieustannej zmienności materii i jej wiecznego „przepływu” jest ciągle rodzenie się nowych osób, a przez to dokonywanie naturalnego „przewyciężenia” czasu przez współrozciągłość trwania człowieka z upływającym czasem. Właśnie ludzka „natura”, przez wzajemne udzielanie się sobie mężczyzny i kobiety, utwierdzając się w trwaniu w materialnym świecie, zarazem przez akty przyporządkowane temu sposobowi trwania działa, nasycza i zabarwia w dużej mierze (u różnych osobników różnie) wszelkie czynności człowieka. Z góry należy się spodziewać swoistego piętna seksualności (płciowości) we wszelkich naturalnych działaniach człowieka, skoro podstawowym działaniem natury jako natury jest właśnie utrwalenie w bycie (przez rodzenie) tejże natury. Można się spodziewać, że właściwie nie ma i nie może być czynności człowieka (mężczyzny i kobieta) „wydestylowanej” od płci, gdyż byłoby to „wydestylowanie” od podstaw ludzkiej natury; jednak wcale to nie znaczy, by sprawy związane z płcią nie podlegały rozumnym siłom człowieka.

Jeśli ludzkie ciało jest materią nieustannie organizowaną przez samodzielnie istniejącą duszę dla potrzeb człowieka, to potrzeby te

nie wyczerpują się jedynie w utrwaleniu w bycie człowieka przez jego rodzenie i w ten sposób przewyciężanie dokonującego się z konieczności rozkładu materii (inaczej człowiek byłby tylko zwierzęciem, a temu przeczy istnienie wyższych działań psychicznych, np. twórczości). Zróżnicowanie płci jest nie tylko ograniczone do wzajemnego udzielania się mężczyzny i kobiety dla celów rodzenia. Owo „udzielanie się” czy bardziej wysublimowane „darowanie się” w porządku osobowym, przez bezinteresowny akt miłości, jest znakiem i zarazem zapoczątkowaniem oraz potwierdzeniem specyficznie ludzkiej struktury osobowej człowieka, który rozwija się w społeczności osób bytujących wzajemnie „dla siebie”. W stopniu nieporównanie doskonalszym człowiek jest „dla człowieka”, a osoba jest otwarta i potrzebuje daru osoby drugiej, aniżeli płeć jedna jest dla płci drugiej. Zjawisko płciowości, ograniczone tylko do aktu wzajemnego udzielania się w celu zrodzenia nowego osobnika, występuje w przyrodzie cyklicznie, podczas gdy rozwój i doskonalenie się człowieka jest procesem ciągłym, całkowicie zawieszonym na komunikacji interpersonalnej, na wzajemnym darowaniu się osobowym. Zarówno dziecko nie rozwinię się, nie interioryzując zastanej kultury przekazywanej przez osoby drugie, jak i dojrzały człowiek nie stanie się twórczą osobowością bez osób drugich i całego sposobu życia „dla drugiego” człowieka. Znowu nie znaczy to wcale, by sama relacja „bycia dla” konstituowała ludzką osobę, gdyż samodzielny sposób istnienia konkretnej natury rozumnej (ujawniający się w wewnętrznym doświadczeniu jaźni jako podmiotu podmiotującego swoje działanie) jest tym czynnikiem, który decyduje o bycie osobowym – wszakże rozwój tego bytu nie jest możliwy bez relacji interpersonalnej, bez całego spłotu czynności „dla drugiego”.

4. FUNKCJE CIAŁA W MIĘDZYLUDZKIEJ KOMUNIKACJI OSOBOWEJ

Przejdźmy z kolei do sprawy istotnej funkcji ludzkiego ciała w procesie reprezentacji i komunikacji poznawczej. Jeśli człowiek bytuje na mocy ludzkiej duszy, która jest w ciele i jedynie poprzez ciało działa jako byt

osobowy, jako „ja człowiek”, to niewątpliwie jej pierwszym „działaniem”, a ściślej mówiąc „naddziałaniem”, bo przyczynowaniem formalnym, jest organizowanie materii do bycia ciałem. W ciele i poprzez ciało może ona naprawdę sprawczo działać jako człowiek, wchodząc w kontakt ze światem rzeczy realnie istniejących. Ów kontakt pierwotnie przejawia się przez fakt „zanurzenia” człowieka w świecie realnym, materialnym, zmiennym. Ciało człowieka jest ciałem utworzonym z materii „tego świata”, w którym człowiek jest zanurzony od pierwszego momentu swego życia. Zanurzenie w świecie, jak wykazują nauki przyrodnicze, jest tak głębokie, że trzeba było specjalnie dobranych warunków, z ponadwyobrażalną ilością czynników biogennych, by wreszcie na planecie ziemskiej mógł zaistnieć człowiek. Możliwość zaistnienia życia na jakiejś planecie jest bowiem niezmiernie rzadka, natomiast możliwość zaistnienia człowieka jest niemal cudem. Nie mniejszym cudem jest utrzymywanie się ludzkiego życia na ziemi i dokonywanie nieustannej wymiany materii w procesie asymilacji i dysymilacji.

Obecność człowieka w świecie, w którym jest on tak głęboko zanurzony, powiększa się poprzez powolne poznawanie świata. Od pierwszych chwil ludzkiego życia świat narzuca się wszystkim władzom poznawczym poprzez swe najrozmaitsze bodźce, które wytrącają ludzki aparat poznawczy z bierności i wyzwalają proces poznawczy. Najbardziej widowym znakiem uobecniania świata w człowieku przez poznanie jest fakt „znakowania” i „przedstawiania” w aparacie poznawczym rzeczy poznawanych. Przecież to nie rzecz w swej cielesności i materialności uobecnia się w człowieku, lecz poprzez jakieś swoje zastępstwo, poprzez reprezentację, poprzez znak jest ona w nas obecna. Jest to możliwe tylko dzięki ludzkiemu ciału, które jest jakby „konnaturalne” w stosunku do innych ciał tworzących świat. Dzięki ludzkiemu ciału można mieć realny i materialny kontakt z przedmiotami materialnymi. Wprawdzie nie jest możliwe uobecnienie w nas innych ciał w ich materialności (poznawane w ogrodzie drzewo nie rośnie przecież w moim mózgu), ale właśnie dzięki procesowi znakowania rzecz zostaje zastąpiona, a przez to uobecniona w ludzkim poznaniu. Proces znakowania posiada swe początki w materialnym „odbiciu się” przedmiotu w zmysłach. Jest sprawą znaną, że człowiek, który jest pozbawiony jakichś zmysłów, jak

np. niewidomy, nigdy nie utworzy sobie właściwej reprezentacji barwy rzeczy widzialnej. Wprawdzie człowiek może przy pewnym wysiłku zastąpić poprzez inne źródła poznania wrażenia właściwe dla poszczególnych zmysłów, jednak będzie to zawsze tylko zastępstwo działalności jednego zmysłu poprzez zmysł inny. W żadnym wypadku nie da się jednak wyeliminować funkcji ciała, które jest siedliskiem organów zmysłopoznawczych. Ciało jawi się jako jedyny, konieczny „pośrednik” kontaktujący człowieka w jego działalności świadomościowej, szeroko pojętej, ze światem rzeczy materialnych, realnie istniejących, a więc i z innymi ludźmi, z którymi kontaktujemy się poprzez ciało.

Mając na uwadze fakt, że ludzka świadomość budzi się przez akty poznania dotyczące świata – jego istnienia i treści konkretnej tego wszystkiego, co istnieje, nietrudno stwierdzić, że to właśnie ciało umożliwia człowiekowi poznanie świata oraz obudzenie się, na tle aktów poznania przedmiotów, świadomości, a nawet samowiedzy. Tak świadomość ludzka, jak i samowiedza są bowiem nabudowane – przez towarzyszące i zamierzone akty refleksji – na aktach przedmiotowego poznania świata materialnego. Dlatego człowiek tworzy nawet swe najbardziej wzniosłe (abstrakcyjne, refleksyjne, negatywne) pojęcia z „materiału” dostarczonego w poznaniu świata, w którym żyjemy. Z poznania materialnego świata konstruujemy, odpowiednio przerabiając ich treść, wszelkie nasze pojęcia, nawet niematerialne. Ślady materialne zauważamy w takich naszych duchowych pojęciach, jak „Bóg”, „duch” itp. Wystarczy zwrócić uwagę na źródłosłów tego rodzaju wyrażen, by zdać sobie sprawę z tego, że jedynie na kanwie poznania materialnego świata bogacimy się intelektualnie, odpowiednio konstruując i modyfikując treści naszych aktów poznawczych.

Znaczy to, że bez pośrednictwa ludzkiego ciała człowiek nie tylko nie wszedłby w kontakt ze światem materialnym, ale także nie mógłby uświadomić się sam sobie; nie doszedłby do stwierdzenia istnienia „ja” jako podmiotu wyłaniającego z siebie swe akty, zarówno te nasyczone materialnością, jak i te, które okażą się później, w analizie uniesprzeczniającej, niematerialne, np. akty poznania, miłości, decyzji i twórczości, które w gruncie rzeczy są sposobem wyłaniania z siebie niektórych wyższych aktów psychicznych. Ciało zatem, umożliwiając człowiekowi

wejście w kontakt ze światem, umożliwia zarazem, poprzez wzbudzenie bodźców fizjologicznych, reprezentowanie przez zastępstwo i obecność świata materialnego, w sposób wszakże niematerialny, bo dostosowany do psychiki ludzkiej, i „wewnątrz” poznającego człowieka.

Jak już wspomniano, uobecnienie poznawcze (zastępcze, reprezentacyjne, poprzez znaki naturalne i znaki umowne) świata rzeczy materialnych jest czymś pierwotnym i podstawowym w psychicznym życiu człowieka. Ileż trudów trzeba pokonać we wczesnym dzieciństwie, by poprzez doświadczenie własnego ciała (niekiedy bolesne, jak poparzenie się, nabicie guza) wejść w kontakt poznawczy z rzeczami i obudzić własną psychikę ludzką. Tylko świat nieustannie atakujący poprzez swe bodźce poznawcze wchodzi w aparat poznawczy dziecka, by się w nim wyrazić w postaci wyobrażeń, a potem pojęć i sądów, i tworzy najpierw mglisty, a później coraz bardziej rozjaśniający się „obraz świata”. Tylko świat materialny, w którym człowiek jest zanurzony, stanowi jedyne i pierwotne źródło informacji poznawczej, albowiem całe nasze bogactwo poznawcze nie jest niczym innym, jak interioryzacją treści stanowiących w ten lub inny sposób (zawsze wybiórczy, aspektywny) świat rzeczy. Psychika nasza nie tylko budzi się pod wpływem „uderzenia poznawczego” świata, ale jest też w takiej mierze bogata, w jakiej przyswoi sobie treści zaczerpnięte ze świata, a i sama może się sobie uświadomić jakby na kanwie poznania świata (nie ma i być nie może immanentnego poznania siebie w oderwaniu od poznania świata). Poznając bowiem zarówno istnienie rzeczy, jak i najrozmaitsze ich treści, duch ludzki – ściślej „człowiek” – może się sam sobie uświadomić w aktach refleksji towarzyszącej każdemu naszemu aktowi poznawczemu i temu, co on zapoczątkowuje. Im bowiem sprawniej i doskonalej poznajemy jakieś przedmioty (pozapodmiotowe), tym mocniej towarzyszy tym aktom jakby łuna towarzyszącej (nieaktowej) refleksji. Aktom poznawczym dotyczącym jakiegoś przedmiotu i działaniu ludzkemu, wzbudzonemu przez poznanie, współtowarzyszy przecież coraz pełniej poznanie sposobu samego poznania oraz źródła, skąd płyną te właśnie akty. Akt poznawczy, będący jakby strumieniem tryskającym z ducha, porywa ze sobą i uświadamia w refleksji towarzyszącej momenty podmiotowe, ujawniając zarazem źródło, skąd akt tryska. Uświadomienie sobie siebie

samego nigdy nie jest u człowieka dane wprost i bezpośrednio (spontanicznie), ale ciągle na drodze refleksji towarzyszącej i refleksji aktowej. Refleksja ta jest wtórna w stosunku do spontanicznego aktu poznania przedmiotu, gdy sami zastanawiamy się nad strukturą naszych aktów, analizujemy i wyprowadzamy na podstawie tej analizy wnioski o naturze samego podmiotu wyłaniającego te akty. Wszystko to jednak jest uwarunkowane poznaniem wprost przedmiotów otaczającego nas świata.

Zatem poznanie „tego świata”, w którym jesteśmy cieleśnie zanurzeni, nie tylko bogaci nas wewnętrznie, dostarczając naszemu „wewnętrznemu życiu” treści poznawczych, nie tylko nas doskonalili przez to, że częściej i lepiej poznając, jesteśmy władni mocniej rozplomienić lunę poznawczą, jaką jest refleksja towarzysząca każdemu naszemu aktowi świadomemu, ale świat zewnętrzny, warunkując uświadomienie sobie samego, jest przez to także swoistym „źródłem poznania” wewnętrznego ducha ludzkiego. Wszystko to dokonuje się dzięki naszemu ciału, które zasadniczo nas uobecnia w świecie i jest racją wejścia w kontakt poznawczy ze światem i poprzez ten kontakt poznawczy, dany za pomocą ciała, umożliwia nam uświadomienie sobie samego siebie. Bez ludzkiego ciała duch ludzki nie mógłby dojść do samowiedzy w normalnych warunkach ludzkiego bytowania.

Koheruje to znamienicie z teorią ludzkiej duszy jako takiego samodzielnie bytującego podmiotu, który istniejąc w sobie, może zaistnieć tylko ze względu na powstanie ludzkiego ciała. Dusza istniejąc w sobie, organizuje ciało dla potrzeb człowieka, a więc użytkuje je do uobecnienia się w świecie i wejścia z nim w kontakt przez reprezentację świata w sobie. Dokonując zarazem aktów poznania, budzi świadomość dzięki towarzyszącej refleksji i uświadamia się sama sobie jako suwerenna jaźń. Ciało ludzkie warunkuje więc i jest racją samowiedzy człowieka. Bez ludzkiego ciała człowiek nie poznałby siebie, nie stałby się świadomym „ja”, obecnym (immanentnym) w działaniu i zarazem to działanie transcendującym.

Uświadomienie sobie samego siebie jest także warunkiem (w różnych okresach dojrzewania różnie warunkującym) wejścia w kontakt z osobami drugimi. W tym aspekcie ciało jawi się jako jedyny pośrednik umożliwiający komunikację interpersonalną. Sprawa jest tak oczywi-

sta, że truizmem zdaje się wszelka jej analiza. Przecież tylko dzięki zmysłowopoznawalnym, a więc także od ciała ludzkiego pochodnym i do ludzkiego ciała zaadresowanym znakom, wchodzimy w kontakt z człowiekiem drugim. Wszelkie rozumienie rzeczy (bytu) jest bowiem rozumieniem treści intelektualnych podanych nam w otoczkach zmysłowo-materialnych. Intelektualne poznanie jest przecież rozumieniem znaków zmysłowych, czy to naturalnych, takich jak wrażenia poszczególnych zmysłów, czy też bardziej już „upsychicznionych” wyobrażeń, będących także jednostkową, zmysłową, materialną reprezentacją poznawanej rzeczy. Chociaż nasze wyobrażenia rzeczy są nasycone treściami wzrokowymi, słuchowymi, węchowymi czy smakowymi, to jednak są to zawsze jakieś znaki zmysłowopoznawalne i związane całkowicie z mniej lub bardziej normalnie funkcjonującym systemem centralnego układu nerwowego. Nie ma rozumienia rzeczy w oderwaniu od pracy aparatu zmysłowopoznawczego i nie jest możliwa praca aparatu zmysłowopoznawczego w oderwaniu od normalnej pracy mózgu i układu nerwowego. Normalne funkcjonowanie ludzkiego ciała – jako ludzkiego ciała – jest więc racją konieczną międzyludzkiej komunikacji, gdyż bez niego działanie ludzkie, komunikowanie się z innymi osobami, nie jest możliwe (stąd śmierć jest radykalnym „odejściem”, gdyż przez utratę ciała nie ma możliwości komunikacji z innymi).

Zatem ciało ludzkie, jak w dziedzinie bytowania jest racją konieczną, ale niewystarczającą, tak też jest racją konieczną, choć niewystarczającą w procesie interioryzacji świata i przedstawienia sobie w porządku intencjonalnym ujętego bogactwa treści bytu; jest też racją konieczną, chociaż niewystarczającą, uświadomienia sobie samego siebie i w takim samym sensie jest racją komunikowania się z innymi ludźmi. Proces komunikowania się międzyludzkiego, oparty na poznaniu i od poznania pochodny, obejmuje cały wachlarz ludzkich czynności – od motorycznych poczynając, na aktach miłości i twórczości kończąc.

Podsumowując to, co zostało tutaj zanalizowane, należałoby podkreślić kilka momentów, które wskazują na funkcję ludzkiego ciała w ludzkim istnieniu i działaniu.

Ciało ludzkie jest zasadniczym przejawem człowieczeństwa i znakiem rozpoznawczym człowieka do tego stopnia, że wszelkie koncepcje

i teorii złożenia człowieka z duszy i ciała są wtórne, nabudowane na pierwotnym doświadczeniu człowieka jako bytu właśnie cielesnego.

Ciało jest konieczną racją zaistnienia człowieka, chociaż nie jest jego racją wystarczającą. Znaczy to, że człowiek powstaje jako człowiek w momencie uformowania się rzeczywistego ciała ludzkiego. Zdaniem specjalistów ten moment zachodzi przy utworzeniu się pierwszej ludzkiej komórki, która posiada pełny zapis genetyczny wszystkich procesów organizowania się ciała oraz sposobu działania charakterystycznego dla danego osobnika.

Zaistnienie człowieka w momencie utworzenia pierwszej komórki dokonuje się nie na skutek samego tylko połączenia się plemnika z jajem, ale także na skutek zaistnienia duszy organizującej materię do bycia ludzkim ciałem. Dusza istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w ciele jako podmiocie. Ciało jest funkcją, jest właśnie materią organizowaną przez duszę dla celów człowieka. Zaistnienie duszy dokonuje się wraz z powstaniem ludzkiego ciała. Owo zaistnienie duszy – chociaż będącej w ciele jako jego forma-organizatorka – nie jest uprzyczynowane przez ciało, jeśli człowiek jest podmiotem aktów psychicznych wyższych, duchowych. Ciało jest tylko konieczną racją bytu, natomiast wystarczającą racją może być tylko Absolut (Bóg), który „stwarza” duszę jako byt w swej naturze prosty i niezłożony. Stwarzanie duszy przez Boga oznacza niemożliwość wyjaśnienia powstania człowieka w kontekście wyłącznie przemian materialnych, które możemy bardzo dokładnie prześledzić zarówno w aspekcie ontogenezy, jak i (mniej dokładnie) w aspekcie filogenezy.

Pierwszym aktem duszy samodzielnie istniejącej jest organizowanie materii do bycia ciałem ludzkim. To zaś jest istotnie naznaczone płciowością: każdy człowiek jest osobnikiem męskim lub żeńskim. Człowiek, będąc mężczyzną lub kobietą, jest z natury przyporządkowany do zachowania swego ludzkiego bytowania, a to może się dokonać jedynie na drodze rodzenia, które jakby rozciąga ludzkie trwanie do nieustannego przepływu i zmiany materii. Przetrwanie człowieka w przepływie materii (czasie) przez reprodukcję naturalną (rodzenie) zabarwia wszelkie naturalne działania człowieka. Znaczy to, że nie można wydestylować żadnych naturalnych czynności ludzkich od płci.

Ciało ludzkie jest racją obecności człowieka w świecie, i to w różnych tego słowa znaczeniach. Samo pojawienie się życia jest uwarunkowane bardzo charakterystycznymi biokosmicznymi warunkami; ciało materialne, obecne w realnym świecie, jest racją konieczną (choć niewystarczającą) interioryzacji świata przez poznanie, które suponuje poznawczą reprezentację świata w człowieku, a nadto umożliwia komunikację między osobami.

Ciało, będąc racją konieczną istnienia i działania człowieka, umożliwia mu uświadomienie sobie świata i osób drugih, a także samego siebie, umożliwia własną samowiedzę. Jest zatem czynnikiem współkonstytuującym doskonalenie się wewnętrzne człowieka – a przez to może być uznane za „wyraz” samego człowieczeństwa, rozumiejąc przez to jakby objawienie się człowieka samemu sobie.

Człowiek będąc ciałem, które nie jest samodzielnie istniejącym bytem (ciało bowiem istnieje istnieniem duszy), nie traci swej bytowości (istnienia) przez to, że nieustannie organizuje i dezorganizuje się poprzez procesy asymilacyjne i dysymilacyjne. Człowiek nie utraci swego istnienia, gdy wreszcie ciało się ostatecznie rozpadnie, albowiem istnienie człowieka jest związane właśnie z samodzielnie istniejącą duszą, która wszakże nie może zaistnieć inaczej, jak tylko w ciele; nie może zyskać swego osobowego wyrazu inaczej, jak tylko w ciele; nie może się sobie sama uświadomić inaczej, jak tylko w ciele i przez ciało. Jednak raz zaistniawszy, nie przestaje istnieć, nawet gdy utraci w chwili śmierci swą funkcję istotną organizowania dla siebie materii. Następuje wówczas nowy, dość tajemniczy sposób trwania człowieka, o którym można snuć różne teorie mniej lub bardziej uzasadnione.



Rozdział III

OSOBA LUDZKA

Łaciński termin „persona” zwykło się w tradycji starożytnej wyprowadzać z nazwy „maska” (πρόσωπον [prósopon]), jaką nakładał na twarz aktor, aby uwydatnić i wzmocnić (*personare*) swój głos wypowiedziany na scenie, a także, by tą maską reprezentować graną postać. Prawdopodobnie etruskie słowo „fersu” ma związek z greckim πρόσωπον i łacińskim „persona”. „Słowianin – wyjaśnia A. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* – urobił od zwrotu »o sobie« (samym) przysłówek »osób« – »osobnie« [...] podobnie łac. »persona« (»per se« tj. »dla siebie«)¹. Termin „osoba”, podobnie jak łaciński „persona”, został użyty na oznaczenie bytu rozumnego – człowieka, a nawet samego Boga, a więc szczytowych form bytowania. W tradycji starotestamentowej, w tłumaczeniu Septuaginty, nazwę πρόσωπον używano na oznaczenie oblicza ludzkiego, a nawet Boskiego, to dlatego, że według Księgi Rodzaju (1, 26), Bóg rzekł: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”. Oblicze człowieka stało się obrazem Boga. Stąd w psalmach jest

¹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985⁴, s. 384.

wyrażona tęsknota za zobaczeniem oblicza Boga. Oblicze – jako *pars pro toto* – wzięto na oznaczenie osoby. Nazwę „osoba” w Objawieniu nowotestamentalnym przeznaczono na oznaczenie Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

1. PROBLEMATYKA OSOBY

Spór o rozumienie bytu osobowego powstał na początku chrześcijaństwa, w wieku V i VI, w związku z uznaniem Jezusa Chrystusa za jeden byt. Skoro Jezus, syn Marii z Nazaretu jest człowiekiem, to jak może On zarazem być Bogiem równym Ojcu? Wówczas to posłużono się wyrażeniami filozoficznymi, jakimi były: „natura” (φύσις [physis]) oraz „podmiot” (ὑπόστασις [hypóstasis]) lub πρόσωπον (*persona*), by móc wyjaśnić naturę bytową Jezusa. Eutyches ze szkoły aleksandryjskiej, przyjął, że Jezus Chrystus, będąc jedną osobą, a przez to jednym bytem, posiada tym samym jedną tylko naturę, co dało początek herezji monofizytyzmu. Natomiast Nestoriusz (patriarcha konstantynopoliński), wykształcony w szkole antiocheńskiej, przeciwnie do Eutychesa, uznawał dwoistość natur i dwoistość osób w Chrystusie. I jedno, i drugie rozwiązanie było dla wiary chrześcijańskiej groźne, bowiem zaprzeczały Ewangelii i utrudniały przyjęcie doktryny o odkupieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa.

Jako rozwiązanie sporu przyjęto na soborze powszechnym w Chalcedonie w roku 451 – za wskazaniem papieża Leona I – doktrynę: jedna osoba i dwie natury: Boska i ludzka. „Jeden i ten sam Chrystus, Syn Boży – w dwóch naturach w sposób niepomieszany, niezmienny, niepodzielny i nierozdzielny jest dany do poznania, nie znosząc nigdy różnic natur ze względu na zjednoczenie i tym większe uwyrażnienie właściwości natur, które się schodzą w jednej osobie i samoistości, nie zaś podzieleniu na dwie osoby, rozdzielone, jest On tym samym Synem i jednorodzonym Bogiem Słowem Jezusem Chrystusem”².

² „Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque

Sobór przyjął więc rozróżnienie natury i osoby. W filozofii antycznej „natura” oznaczała zdeterminowane źródło działania, natomiast ὑπόστασις-πρόσωπον wskazywała na samoistne bytowanie podmiotu. W myśl poczynionego rozróżnienia nie można więc było utożsamić w Jezusie Chrystusie „natury” jako źródła działania i hipostazy (*suppositum*) jako podmiotu samoistnego bytowania. Chrystus mógł działać jako człowiek z naturą ludzką – po ludzku, ale zarazem istniał jako podmiot Boski. Takie sformułowanie zrodziło pytanie: co trzeba „dodać”, by jakaś natura mogła stać się hipostazą-osobą? Na to pytanie starał się dać odpowiedź Boecjusz, definiując osobę jako „indywidualną substancję natury rozumnej”³.

Według Boecjusza wyrażenie „natura” ma wiele znaczeń – najogólniej może oznaczać jakąkolwiek rzeczywistość, tak substancjalną, jak i akcydentalną; w węższym znaczeniu „natura” oznacza tylko substancję – zarówno materialną, jak i niematerialną; w znaczeniu jeszcze węższym „natura” to substancja zdeterminowana przez określoną formę. W specjalnym znaczeniu dotyczy tylko Jezusa Chrystusa i jego dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Tylko samodzielnie bytująca osoba Jezusa Chrystusa, jako właśnie Osoba Boska, wiąże się nie z jakąkolwiek naturą, lecz jedynie z rozumną ludzką naturą, którą przyjmuje w sobie – w swe osobowe, Boskie Ja, które jest podmiotem (hipostazą, *suppositum*) wszelkiego działania, zarówno Boskiego, jak i ludzkiego. Próba wyjaśnienia i rozwiązania dana przez Boecjusza zdawała się godzić myśl platońską z arystotelesowską. Jak Platon przyjmował, że człowiek jest zlepkiem dwóch natur: duchowej-rozumnej i cielesnej, do której został „wygnany” ze sfery ducha, tak również w Jezusie pojawiły się dwie natury: Boska i ludzka. Natomiast Arystoteles uznawał bytowanie substancjalne jako naczelne. Jednak termin „substancja” u Arystotelesa

substantiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum eundem Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum” (*Concile de Chalcédoine (oecum. IV), 8 octobre – début novembre 451*, n. 302, w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, C. Rahner, Barcinone 1957³¹, s. 71).

³ „Persona est naturae rationalis individua substantia” (A. M. Boethii, *Liber de persona et duabus naturis*, w: *Patrologia latina*, ed. J.-P. Migne, vol. 64, Parisiis 1847, c. III, col. 1343 C–D).

posiada różne znaczenia. Wyrażenie „substancja” może znaczyć tzw. substancję drugą, czyli abstrakt, ogół; może znaczyć substancję pierwszą (τόδε τι [tode ti]) jako pierwotne i naczelne rozumienie substancji (np. Sokrates), a może też znaczyć substancję pierwszą ujętą jako przedmiot definiowania, ujmując „to czym rzecz bywszy, jest nią nadal” – jak mówił R. Ingarden (τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]). Boecjusz w swej definicji osoby wskazuje na takie rozumienie substancji, która jest natury rozumnej, która jest w sobie dalej niepodzielna (nie jest abstraktem), i która w sensie naczelnym jest czymś jedynym. A więc rozumienie substancji stało się tu obszarem, na którym trzeba szukać czynnika konstytuującego osobę.

Rozumienie substancji nie może się jednak dokonać w oderwaniu od rozumienia bytu, a to zostało w dziejach filozofii zasadniczo zesencjalizowane, czyli bytowość bytu upatrywano w jego treści, która stanowi istotę bytu. Wprawdzie zdawano sobie sprawę z tego, że terminy „natura”, „istota”, „substancja” oznaczają ten sam byt, jednak znaczą co innego, gdyż akcentują różne aspekty bytu. Termin „natura” znaczy substancję jako źródło działania; termin „istota” znaczy substancję jako przedmiot definicyjnego poznania; zaś termin „substancja” znaczy podmiotowość bytowania. Wszystkie te znaczenia wiązano jednak z treścią bytu, o którym można sobie wyrobić „pojęcie”, w którym ma być wyrażony „sens” bytowania. Ów „sens” bytowania, za Dunsem Szkotem, jawił się jako niesprzeczność, pochodna od najszerszej „natury” bytowej. Tak rozumiany byt nie mógł stanowić podstawy do rozróżnienia tego, co rzeczywiste od tego, co nierzeczywiste, chociaż niesprzeczne. Rozumienie osoby musiało zatem być związane z ostateczną konkretyzacją – „byciem tym oto” (*haecceitas*) oraz niezależnością osoby od kogokolwiek i czegookolwiek. U Dunsza Szkota zostało to nazwane *independentia actualis et aptitudinalis*. Ciągłe jednak rozumienie osoby wiązano z konkretnym układem treści-istoty, w sobie doskonałej, suwerennej.

Jeszcze przed Dunsem Szkotem, kontynuującym myśl esencjalistyczną, platońską i arystotelesowską, rewolucji w rozumieniu realnego bytu, w tym także bytu ludzkiego dokonał św. Tomasz. Zarówno pod wpływem zdroworozsądkowego poznania dotyczącego człowieka, jak i potwierdzenia tego rozumowania w Objawieniu i koncepcji stworzenia,

zwrócił uwagę, że tym, co decyduje o rzeczywistości poszczególnych bytów, jest ich realne istnienie, które nie da się utożsamić z aktualizowaną treścią. Fakt istnienia rzeczy jest tym, co jest nam pierwotnie dane w oglądzie poznawczym rzeczywistości. Tylko pod aktualnym istnieniem można odczytać realnie uformowaną treść bytu, która nie istnieje poza aktem jej realnego istnienia. To nie treść, lecz akt istnienia realnego konstituuje realną rzeczywistość.

W problematyce rozumienia osoby został przedstawiony akcent poznawczy z oglądu i analizy treściowej strony bytu na stronę egzystencjalną – na akt istnienia, jako czynnik konstituujący rzeczywistość. Sama treść, w oderwaniu od istnienia, jeszcze nie konstituuje rzeczywistości i może się znajdować wyłącznie w porządku poznawczym, a nie realnym. Istnienie bowiem decyduje o realnym porządku rzeczywistości. Tam jest jeden byt, gdzie jest jedno i to samo istnienie.

Mając na uwadze dogmat o naturach Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Jezusa Chrystusa, wyjaśnienie św. Tomasza jest niezwykle proste i wystarczające. Bóg jest czystym istnieniem; Bóg w Osobie Słowa-Logosu przyjął realną naturę Jezusa, zrodzonego z Marii, udzielając ludzkiej naturze swego Boskiego istnienia. Tym, kto istnieje i działa, jest Osoba Boska, ponieważ czynności są właściwością podmiotów działających (*actiones sunt suppositorum*). Tak więc ludzkie czynności Jezusa, jako zapodmiotowane w Osobie Słowa, są czynnościami Osoby, a więc Boga, dlatego że Jezus istnieje istnieniem Osoby Boskiej. Osoba Boska Logosu nie przyjęła w Jezusie osoby ludzkiej, lecz jedynie udzieliła Boskiego istnienia osobowego ludzkiej naturze Jezusa, a więc Jego duszy i ciału. Jezus istnieje tylko istnieniem Osoby Słowa-Logosu, posiadając jednak w pełni ludzką naturę. Jest więc jednym realnym bytem, bo jest jedną Osobą Boską, która jest istnieniem czystym. Będąc tym samym istnieniem Chrystus mógł wyraźnie powiedzieć: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) – „Ja” Jezusa jest „Ja” Boga-Logosu.

Doktrynę o wcieleniu i przybraniu człowieczeństwa (natury ludzkiej) przez Osobę Słowa, precyzyjnie przedstawił i zanalizował Tomasz z Akwinu w III części dzieła *Summa theologiae*⁴. Mając więc na uwadze

⁴ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, vol. 3, Torino 1962, III, q. 1–26.

rozumienie rzeczywistości jako bytu istniejącego, mógł się św. Tomasz wyrazić: „Istnienie decyduje o samym stanowieniu osoby”⁵. „Jedność osoby opiera się na jedności istnienia całości osobowej. Działanie zaś jest jakimś skutkiem osoby wedle jakiejś formy lub natury. Stąd wielość działań nie przesądza o jedności bytu osobowego”⁶. W przytoczonym zdaniu jest wyjaśnione, że działania Jezusa były rzeczywiście ludzkie, jako pochodne od ludzkiej natury, ale to dokonuje się na mocy jednej Osoby Logosu, która działa zgodnie ze swoimi naturami: Boską i ludzką, istniejącymi w jednej osobie.

Problematyka dogmatyczna dwóch natur Jezusa Chrystusa i Jego jednej Osoby Słowa rzuciła wiele światła na rozumienie człowieka jako bytu osobowego, co jest doniosłym dorobkiem chrześcijańskiej kultury, w której byt osobowy człowieka stanowi ogniskową całej kultury; kultura bowiem jest wytworem ludzkiej osoby. Jak zatem rozumiemy osobę ludzką? Rozumienie to jest niewątpliwie związane z istnieniem człowieka. Istnienie człowieka nie jest sumą części materialnych, lecz pochodzi z jednego źródła – ludzkiej duszy. Tekst św. Tomasza na ten temat jest znamienity: „[...] dusza owo istnienie, poprzez które ona sama samodzielnie istnieje, udziela materii ciała, z którego to, i z duszy rozumnej zachodzi jedność do tego stopnia, że owo istnienie należące do całości złożenia [bytu] jest zarazem [istnieniem] samej duszy. I nie jawi się to w innych formach, które nie są samodzielnie istniejące. Dlatego to dusza ludzka nadal pozostaje w swym istnieniu po rozpadzie ciała”⁷.

Zaistnienie ludzkiej duszy, która po dojrzeniu ludzkiego organizmu jest zdolna poznawać intelektualnie, duchowo kochać i tworzyć – nie może być dziełem natury, albowiem czynności ludzkie, których źró-

⁵ „[...] esse pertinet ad ipsam constitutionem personae [...]” (tamże, q. 19, a. 1, ad 4).

⁶ „[...] unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali” (tamże).

⁷ „[...] anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae” (tamże, I, q. 76, a. 1, ad 5).

dłem jest dusza, całkowicie transcendują materię, transcendują formy życia związanego z czasem i przestrzenią. Nie może zatem istnienie duszy być jakimś skutkiem oddziaływania sił przyrody. Stąd mylne jest stwierdzenie w tym miejscu Arystotelesa, że człowiek jest dziełem natury: (φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος [physei te kai katá physin gégone ánthropos]. Jedynym sprawcą zaistnienia każdej duszy może być Byt Pierwszy – Bóg, Stworzyciel istnienia. Jest to zresztą zgodne ze starotestamentowym Objawieniem, że Bóg uczynił człowieka z ziemskiego materiału i tchnął w ten materiał ducha, na swój obraz i podobieństwo. U podstaw pojmowania człowieka jako bytu osobowego leży więc fakt istnienia duszy, bezpośrednio stworzonej przez Boga, gdyż istnienie osobowe przekracza wszelkie siły natury. Fakt stworzenia ludzkiej duszy w materii ludzkiego ciała – objawiający się w połączeniu nasienia i jaja w ludzką komórkę, dziedziczkę kodu genetycznego – stoi u podstaw rozumienia ludzkiej osoby i jej naturalnej godności, która wzrasta wraz z ludzką osobową działalnością.

2. DOŚWIADCZENIE OSOBOWEGO ŻYCIA

Teoretyczne rozumienie bytu osobowego uzyskane z przymysłów greckiego i rzymskiego antyku oraz chrześcijańskich myślicieli znajduje potwierdzenie w wewnętrznym przeżyciu osobowym człowieka. Również w tej dziedzinie padły istotne uwagi św. Tomasza z Akwinu, gdy stwierdził: „[...] każdy bowiem doświadcza siebie samego, że istnieje jako ten który rozumie [...]. Jednym i tym samym człowiekiem jest ten, który pojmuje siebie samego że rozumie i czuje; a czuć [zmysłowo] nie jest możliwe bez ciała [...]”⁸. Przytoczone teksty odwołują się do wewnętrznego doświadczenia bycia osobą. W tradycji filozoficznej, od czasów Arystotelesa, doświadczenie dotyczyło poznania istnienia podmiotów zewnętrznych, ujmowanych zmysłowo. Tu, chyba po raz pierwszy, rozciągnięte jest rozumienie doświadczenia, na tzw. do-

⁸ „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. [...] ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore [...]” (tamże, I, q. 76, a. 1, resp.).

świadczenie wewnętrzne bycia człowiekiem-osobą. Przejawia się ono w doświadczeniu własnego „ja” (*ego*): doświadczeniu samego siebie jako podmiotu działającego. W tym doświadczeniu jest mi dane, że ja poznaję intelektualnie, ja czuję zmysłowo i że jestem tym samym podmiotem, który i poznaje intelektualnie, i zmysłowo czuje; jest to doświadczenie jaźni jako tożsamości bytowej podmiotu, który działa jako człowiek. Treści działania mego „ja” są zrozumiałe, bowiem te treści to intelektualne poznanie, wraz z jego konsekwencjami, oraz treści zmysłowego poznania, jego uwarunkowania i następstwa. Kim natomiast jestem „ja”, który tak działa? Jest mi dane doświadczenie „ja” jako istniejącego podmiotu czynności, które uznaję za „moje”, bowiem emanują one z tego samego podmiotu. W ten sposób mogę pośrednio, przez zanalizowanie i poznanie czynności „moich” – powoli odczytywać naturę „ja” jako podmiotu i sprawcy tych czynności.

Jednak „ja” jest mi dane w moim przeżyciu jedynie od strony egzystencjalnej. Znaczy to, że wiem i doświadczam, że istnieję i spełniam czynności ze mnie emanujące, że jestem podmiotem czynności „moich”. Ale nie jest mi dane bezpośrednio (a jedynie przez poznanie moich czynności), kim jestem. Ciągłe w moim ludzkim działaniu wiem że to „ja” działam, „ja” istniejąc, udzielam swego istnienia czynnościom „moim”. Nigdy nie pojmuję i nie doświadczam samego siebie od strony treści i do końca nie wiem doświadczalnie, kim jestem, nieustannie bowiem sprawiam nowe „moje” czynności, zarówno w porządku ducha (intelektu i woli), jak i w porządku zmysłów oraz vegetacji.

Stosunek „ja” do tego co „moje” charakteryzuje się z jednej strony immanencją, czyli uobecnianiem „ja” w tym co „moje”, a z drugiej strony transcendencją, czyli nieustannym przewyższaniem „ja” nad „moim”. Najpierw doświadczam immanencji, obecności „ja” we wszystkim, co jako „moje” zdziałam. Wiem i doświadczam tego, że to ja myślę, ja widzę, słyszę dotykam, wyobrażam sobie, przypominam sobie. Doświadczam tego, że to ja jem, oddycham, wydałam. Czynności moje ujawniają „ja” jako podmiot tych czynności. Owe doświadczenie immanencji „ja” w tym, co sprawiłem, staje się też w dużej mierze podstawą porządku społecznego, własności, odpowiedzialności i to do odpowiedzialności społeczno-sądowej włącznie. Dzieła konstruktorskie,

myślowe, artystyczne są przyporządkowane poszczególnym osobom jako ich twórcom, a przez to twórcom ludzkiej kultury.

Zarazem doświadczamy, że to wszystko, co działamy, co świadomie i dobrowolnie wykonujemy, nie dorównuje podmiotowi „ja”, który może działać inaczej. Może on wykonać coś „więcej”, tak że suma mego działania wyłoniona z „ja” nie wyczerpuje i nie dorównuje „ja”, które doświadczam w działaniu, że jestem ponad tym, co działam i wszelkimi treściami mego działania, zwłaszcza działania nazywanego działaniem specyficznie osobowym, a więc działaniem rozumnym i wolnym. Doświadczenie transcendencji jest nieustannie obecne w osobowym działaniu mego „ja”. Nigdy nie doświadczam siebie jako „sumy” moich działań, nigdy nie rozumiem siebie jako tego, kto utożsamia się z treścią swych działań. Jeśli zaś pojmuje jakieś rzeczy, to pojmuje je właśnie jako „sumę” ich cech treściowych, co zwykło się wyrażać w chemii w postaci odpowiednich wzorów. Nigdy nie widzę, nie doświadczam siebie ani nie rozumiem siebie na wzór rozumienia rzeczy. Dlatego słusznie Buber postulował, by człowieka nie pojmować czysto rzeczowo, na wzór rzeczy *Es*, ale zawsze osobowo, jako „ja”. Także człowieka drugiego, *Du* pojmować jako „drugie ja”.

Doświadczenie samego siebie, „ja”, od strony egzystencjalnej, rozumienie siebie jako istniejącego podmiotu moich działań, potwierdza w przeżywanym doświadczeniu siebie koncepcję osoby jako bytu realnego. Doświadczenie poznawcze istnienia jest nam dane pierwotnie w poznaniu świata – wiem, że świat „jest”, czyli „istnieje”, gdy go widzę, słyszę, dotykam, czuję. Nadto drugim podstawowym doświadczeniem aktu istnienia jest nieustanne doświadczenie istnienia siebie, własnej jaźni („ja”), jako podmiotu moich działań. Owa podwójna afirmacja istnienia: świata, jako przedmiotu moich działań, oraz istnienia samego siebie uprawnia do sformułowania rozumienia osoby jako „ja natury rozumnej”. Rozumność właśnie ujawnia się w możliwości nazywania siebie „ja”, gdyż jest ono transcendentne i immanentne w stosunku do tego, co moje; jest ujawnieniem i uświadomieniem sobie siebie jako bytu osobowego.

3. OSOBA LUDZKA JAKO BYT SPOTENCJALIZOWANY

Człowiek rodzi się w rodzinie, a więc w społeczności ludzkiej powstałej ze związku kobiety i mężczyzny. Dlatego życie powstającego człowieka można pojąć jako życie najpierw w łonie matki, a po urodzeniu się w łonie ziemi i ludzkiej społeczności, by zwieńczyć to życie ostatecznym jego rozwojem i pełnią, poprzez życie w łonie Boga i osób spełnionych w wieczności. W pierwszym okresie życia w łonie matki, człowiek organizuje sobie, przez swą samodzielnie istniejącą duszę, ciało. Dusza obecna w powstającym ciele organizuje, wedle odziedziczonego kodu genetycznego, swe ciało, które pozwoli uzewnętrznić się jej i jako człowiek wejść w kontakt z innymi ludźmi i zewnętrznym światem. Dusza człowieka nie działa samodzielnie, lecz przez ciało uformowane z materii. Jak wskazuje doświadczenie bycia człowiekiem, wszystkie czynności osoby ludzkiej dokonują się przez ciało, którego dusza jest organizatorką (formą).

Dusza jest duchem, gdyż jest źródłem takich czynności człowieka, które w swej strukturze bytowej nie posiadają materii, jak myśl, miłość, rozumowanie, refleksyjna twórczość według własnego zamysłu i planu. Te czynności, w swej bytowej strukturze niematerialne, nie dokonują się jednak w człowieku przez samą duszę; mają swe źródło w duszy, a wyzwalają się i ujawniają przez ciało, zorganizowane właśnie przez duszę. Stąd powstało uzasadnione przekonanie, że ludzka dusza, będąc duchem, nie jest władna działać realnie inaczej, jak tylko przez ciało przez siebie zorganizowane. Dlatego nawet najwyższe duchowe przejawy ludzkiego działania są zawsze nasycone cielesnością – materią, dusza bowiem jest organizatorką materialnego ciała, jest jego formą, by ujawnić swe działania w materii. Tak rozumiana ludzka dusza, będąc duchem, ale duchem „bezsilnym” w sobie samym jest koniecznościowo przyporządkowana materii, ciału, jako duch bytowo najślabszy, niezdolny do działania bez strukturalnego wsparcia własnego ciała. I chociaż ciało podlega nieustannemu organizowaniu przez duszę i zarazem dezorganizowaniu, to dusza jako duch niezłożony, nie podlega procesowi organi-

zacji i dezorganizacji, lecz jedynie procesowi wewnętrznej aktualizacji, czyli dochodzenia do wewnętrznego spełnienia się jako duch, przez poznanie i miłość, jako procesy „ubogacenia się”, przez interioryzację poznawczą i eksterioryzację wolitywną. Przyporządkowanie duszy do ciała i ciała do duszy jest konieczne i niezniszczalne, albowiem dusza organizując sobie materię do bycia jej ciałem, nadaje materii charakter koniecznościowej relacji.

4. DECYZJA MOMENTEM OSOBOWEGO SAMOSPEŁNIENIA

Struktura bytu osobowego, w duchu i ciele, jest nakierowana z jednej strony na interioryzację treści świata, który umożliwia istnienie i życie człowieka, a z drugiej strony na wejście w kontakt realny, przez miłość, z bytami danymi nam w poznaniu. Wszystkie tzw. władze działania, od wegetacji począwszy, na kontemplacji skończywszy, mają to podwójne przyporządkowanie jako ludzką formę życia. Znajduje to ostateczny wyraz w aktach decyzyjnych człowieka, przez które człowiek aktualizuje się jako spotencjalizowana osoba. Ludzkie działanie osobowe, jest aktem autodeterminacji do działania. Człowiek przez poznanie treści otaczającego świata, może wybrać konkretny sposób połączenia się z bytem jako dobrem, które upełnia człowieka. Cała przyroda – poza człowiekiem – działa na mocy zewnętrznych determinacji koniecznościowych; jedynie człowiek jest wolny w swym ludzkim, osobowym działaniu.

Aby działanie ludzkie zaistniało, musi nastąpić samozdeterminowanie „od wewnątrz”, przez poznanie i akt wyboru woli. Akt decyzji dokonuje się wtedy, gdy rozum przedstawia w postaci sądów praktycznych (zrób to teraz tak; nie rób tego; zrób to inaczej, tak a tak) charakter dobra, które człowiek przez konkretne działanie chce osiągnąć. Takich sądów jest wiele, przebiegają one przez ludzką świadomość jako różne możliwości. Spośród wielu sądów osoba wybiera sobie ten, a nie inny sąd praktyczny, do zrealizowania w działaniu. Wybór sądu jest właśnie ową autodeterminacją. Wszystko, co po owym wyborze-decyzji następuje,

jest już tylko wykonaniem powziętej rozumnie i wolnie decyzji. Dlatego akt decyzyjny jest istotnie aktem ludzkim osoby, która dokonuje ludzkiego działania. W dziedzinie ludzkiej decyzji wszystkie osoby są równe, wszystkie osoby są skazane na decyzję, albowiem nawet decyzja o niepodejmowaniu przez siebie decyzji jest już decyzją i spełnianiem się ludzkiej wolności.

Akty decyzji są przejawem ludzkiej wolności. Wszelkie działanie wypływa ze zdeterminowanego źródła. Poza człowiekiem determinacja, w dużej mierze, jest narzucona z zewnątrz. Jedynie człowiek może sam wybrać różne formy swego działania.

Owo realizowanie się wolności przez decyzję, czyli wybór treści sądu praktycznego o dobru, suponuje istnienie jeszcze dwóch czynników: intelektualnego rozumienia świata i siebie samego oraz uświadomionego wyboru celu ostatecznego jako dobra, ku któremu każda osoba jest przyporządkowana na mocy swego stanu bytu przygodnego, spełniającego się przez przyporządkowanie ku dobru jako dobru, którym jest sam Bóg jako Dobro Absolutne i cel wszelkiego działania stworzeń. Dla dokonania decyzji wolnej – a przez to odpowiedzialnej za zaistnienie jej skutku-działania – jest konieczna dojrzałość osoby, która to dojrzałość rodzi się z dokonanego ubogacenia poznawczego. Osoba poznaje świat i wedle swej możliwości ocenia to, co o świecie i o sobie poznała. Właśnie w perspektywie rozumienia świata i samego siebie mogą pojawić się sądy praktyczne o potrzebie takiego czy innego dobra. A wybór konkretnego sądu jest wolną decyzją. Staje się ona dokonana, gdy dokonuje się w perspektywie celu ostatecznego wszelkich ludzkich działań. Trzeba bowiem być przekonanym w akcie decyzji, że mój wybór praktycznego sądu nie jest wyborem głupim, niezgodnym z systemem sądów teoretycznych, jakie posiadam o rzeczywistości, a nadto, że mój wybór praktycznego sądu o dobru nie jest niezgodnym z celem ostatecznym moich wszystkich osobowych działań, czyli mym celem ostatecznym. Zespolenie tych wszystkich czynników: 1) sądów teoretycznych, jakie posiadam o rzeczywistości i sobie samym; 2) uznanie celu ostatecznego moich wszystkich osobowych działań, czyli uznanie dobra, które może zostać nie osiągnięte przez fałszywą decyzję; 3) sądów praktycznych o potrzebie realizowania konkretnego dobra przez działanie; 4) wolne-

go wyboru woli jednego z możliwych sądów praktycznych – tworzy sumienie (siebie umienie), w świetle którego można dokonać poprawnej decyzji, która doskonali mnie jako ludzką osobę; to ja bowiem, suwerenne, determinuję się do działania i przez to zyskuję realne dobro dla siebie, spełniając się jako byt przygodny w odpowiedzialnym, wolnym, osobowym działaniu. Jeśli akt decyzyjny osoby pojmiemy jako ludzkie działanie w jego istotnym sensie, wówczas decyzja jawi się jako akt samostanowienia, czyli aktualizowania człowieka jako bytu osobowego. Owo samostanowienie sponuje to, co K. Wojtyła nazwał samoposiadaniem, czyli posiadaniem siebie w aktach poznania i samopanowaniem – panowaniem w aktach woli nad sobą samym jako bytem działającym, i samostanowieniem, w kontekście partycypowania, czyli uczestniczenia w działaniu społecznym. Owo życie społeczne w przeżyciach osoby sprowadza się przede wszystkim do życia rodziny i uczestniczenia w nim przez swe akty decyzyjne; w poszerzonym sensie partycypacja w życiu społecznym przejawia się w decyzjach dotyczących życia narodowego i państwowego oraz społeczności ogólnoludzkiej. Podstawą uczestniczenia w życiu społecznym są relacje konieczne, a także niekonieczne – nabywane i utracalne, w które wchodzi osoba ludzka. Przez otrzymanie kodu genetycznego każdy z ludzi nabywa koniecznych relacji do swych przodków jako swych przyczyn sprawczych, którzy uczestniczą we wspólnym kodzie genetycznym, którego dominacja sięga pokoleń. Dlatego tzw. wspólnota rodzinna, rodowa i nawet plemienna są związane także, w szerokim sensie, pokrewnym kodem genetycznym. Wspólnota narodowa uwarunkowana jest również wspólnymi relacjami kulturowymi, przyjętymi przez ludzkie osoby jako relacje „swoje”, przez które człowiek czuje się w swym osobowym działaniu kulturowo tożsamy, albowiem wydarzenia kulturowe tej społeczności narodowej pojmuję jako te, które budują jego sposób osobowego, a więc racjonalnego i wolnego działania. Na skutek utożsamienia się z wydarzeniami kulturowymi danej społeczności, osoba jako członek danego narodu, może mówić i odczuwać, że to „my” zdziałaliśmy w przeszłości, czy też działamy obecnie takie, a nie inne czyny, które daną osobę – mnie – budują lub rujną osobowo. Istniejące relacje, w które każda osoba jest odziana z natury lub z wolnego wyboru, potwierdzają osobową godność człowie-

ka, który czuje się „mocniejszy” w swym działaniu przez utożsamienie się naturalne i kulturowe z daną społecznością narodową.

Osoba ludzka, przeżywająca swą religię jako najważniejszy element życia osobowo-kulturowego, uczestniczy również w społecznościach religijnych i nadprzyrodzonych, nabywając nowych realnych relacji w stosunku nie tylko do Boga, lecz także do współwyznawców, pomagających w dokonywaniu właściwych ludzkich decyzji. W tym sensie, społeczność nadprzyrodzona Kościoła przez pomoc sakramentalną oraz modlitewną tworzy doniosłą sieć relacji trwających wiecznie, na wzór relacji rodzinnych, co upoważnia współwyznawców do nazywania siebie siostrami i braćmi.

Społeczność ludzka jest w życiu osobowym koniecznym czynnikiem w podejmowaniu osobowych decyzji – prawych i godnych.

5. ROLA CNÓT

Aby decyzje osobowe nie były zdane na przypadek, konieczne jest umocnienie osoby w jej godnych decyzjach. Umocnienie to dokonuje się przez praktykę odpowiednich ćwiczeń. Działanie ludzkie dokonuje się przez osobowe władze działania, a więc przez władze poznawcze i wolitywne. W porządku poznawczym rolę kierowniczą pełni rozum (intelekt), w porządku wykonawczym – wola i popędy zmysłowe. Te władze, jako bezpośrednie źródła działania, należy usprawniać, aby osobowe działanie wypływające z decyzji było działaniem racjonalnym i wolnym, wykonywanym nie chwiejnie, lecz mocno, natychmiastowo, jako wartościowe ludzkie, osobowe działanie. Stąd płynie konieczność usprawniania działania przez cnoty. Tradycja filozoficzna i religijna przekazała wielowiekowe doświadczenie praktyki cnót, jako najbardziej pożądanego sposobu osobowego działania. *Virtutes bonum faciunt habentem et opus eius bonum reddunt* – „cnoty czynią dobrym tego, kto je posiada i jego czyny czynią dobrymi”. Cnota dobrego działania stanowi *optimum potentiae*, jest najlepszym przysposobieniem władzy działającej. W porządku osobowego działania człowieka trzeba, by rozum był siłą kierowniczą dla ludzkich czynów. Usprawnienie rozumu w po-

rządu poznania praktycznego dokonuje się przez roztropność (będącą „woźnicą” wszelkich cnót – *auriga virtutum*), w jej trzech zasadniczych stanach: pamięci o przeszłości, rozeznania pozytywnego i negatywnego terażniejszości w perspektywie prognozowania przyszłości. Tak usprawnione przez roztropność działanie człowieka wprowadza porządek i ład w wykonywanie decyzji. Wolę należy umacniać i usprawniać przez sprawiedliwość, aby w działaniu rozumnie każdemu dać to, co mu się należy. Działanie emocjonalno-uczuciowe trzeba usprawnić przez męstwo, by nie ustąpić przed złem, lecz je powstrzymać dla dobra działania. Wreszcie umiarkowanie ocenia różnorodne pożądanía i poddaje przewodnictwu rozumu. Poddanie działań emocjonalnych przewodnictwu rozumu zwykło się nazywać sublimacją uczuć, które nie powinny utrudniać ludzkiego działania płynącego z godnych osobowych decyzji. Usprawnienie ludzkich władz działania przez cztery cnoty kardynalne dokonuje się w pobudzeniu bardziej wyspecjalizowanych cnót. Stąd katalog ludzkich cnót, jako partykularyzacji cnót kardynalnych, jest obszerny.

6. DZIECIĘCTWO CZŁOWIEKA

Życie cnót, jako usprawnień racjonalnego działania decyzyjnego, zostało u człowieka zakorzenione w jego naturalnym, dziecięcym stanie życia w łonie świata społecznego. Człowiek przeżywa swe niemowlęstwo i dzieciństwo dzięki innym ludziom, dzięki rodzicom, rodzinie, otrzymując to, co jest potrzebne do życia. W zamian za to odwzajemnia się – jeszcze nie zdając sobie z tego sprawy – wiarą, ufnością i miłością. Dziecięcy dar wiary, zaufania i miłości stanowi osnowę życia osobowego, nie tylko dziecka, lecz także osoby dorosłej. Budzimy nasz intelekt przez wiarę, gdy przyjmujemy za prawdę to, co powiedzieli rodzice, a potem inni w rodzinie, szkole. W dziecięcym poznaniu dokonuje się pierwszy kontakt rozumiejąco-poznawczy przez wiarę, czyli uznanie za prawdę treści informacji uzyskanych od innych. To się pogłębia w całym procesie poznawczym dorosłej osoby, nie jest bowiem możliwe sprawdzenie wszystkiego osobiście. Wraz z wiarą budzi się w człowieku, ufność-nadzieja, że otrzymamy od innych to dobro, które jest niezbędne

lub pożądanę. To zaufanie stanowi podstawę nadziei, że ludzka osoba w życiu społecznym dojdzie do rozwoju swego człowieczeństwa. Otrzymując dobro od innych i obdarowując ich dobrem, człowiek wyzwala miłość. Różne są formy miłości – od dziecięcego „kocham” wyrażonego w słowie lub geście, nawet do aktu złożenia w ofierze życia za drugiego. Miłość stanowi istotną treść życia ludzkiego; człowiek zawsze potrzebuje miłości, jak potrzebuje jej każdy byt przygodny, który się spełnia w swym istnieniu przez dobro otrzymane jako akt miłości, która to miłość wobec bytu znajdującego się w potrzebie nosi nazwę miłosierdzia. Wiara, nadzieja i miłość jako formy życia dziecięcego nie ustają, lecz trwają całe życie, ożywiając wszystkie inne cnoty-usprawnienia. Szczególną formą życia dziecięcego w wierze, zaufaniu i miłości jest religia, w której ludzką więź z Bogiem osoba wyraża przez wiarę, nadzieję i miłość, uznane za cnoty teologiczne.

7. SPOŁECZNE FORMY ŻYCIA OSOBOWEGO

Usprawnianie się człowieka w jego życiu osobowym jest nieustannym aktualizowaniem się potencjalnej natury bytu osobowego do dojrzałej formy tego, co zaczęło się w dzieciństwie, jako życie wiarą, nadzieją i miłością. Rozwój życia osobowego dokonuje się w określonych formach umożliwiających, a przynajmniej ułatwiających, dokonywanie decyzji osobowych racjonalnych i wolnych. Taką formą życia jest małżeństwo, będące podstawą ludzkiej społeczności; osoby w sposób wolny, w obecności świadków, deklarują swoją wolę małżeńskiego współżycia i utworzenia społecznej komórki – rodziny, która jest podstawową niszą ludzkiego życia. Małżeństwo, tworzące podstawę rodziny, dostarcza wszystkich koniecznych warunków, do których ludzka osoba jest, na mocy swej natury, przyporządkowana w aspekcie życia wegetatywnego, zmysłowo-uczuciowego i intelektualno-osobowego. Stąd rodzina powstała w następstwie małżeństwa uchodzi za niezbędną komórkę życia społecznego. Na wzór rodziny istnieją w społeczności ludzkiej inne formy, jakimi są np. zgromadzenia zakonne, realizujące naturalne oraz powstałe w wyniku kultury inklinacje duchowe, jak wspólna praca,

wspólna modlitwa, uczynki miłosierdzia itp. Rodzina i zgromadzenia utworzone na wzór życia rodzinnego są stałym, prawnie usankcjonowanym i społecznie akceptowanym sposobem życia człowieka. Nie wyklucza to jednak różnych „samotnościowych” czy „pustelniczych” form, o ile nie są one oderwane od społeczności ludzkiej, lecz w niej osadzone dla realizowania pożądanых przez społeczność form dobra, jakimi są np. modlitwa, intensywniejsza praca intelektualna, praca twórcza w wyjątkowo absorbujących dziedzinach kultury. Tak więc uznane formy życia ludzkiego (małżeństwo, związki kulturowe, formy samotnościowe życia) są społeczności potrzebne, gdyż przyczyniają się do aktualizowania ludzkich potencjalności osobowych. Człowiek jako ludzka osoba nie rodzi się doskonały, lecz doskonałości nabywa przez swe racjonalne i wolne działanie, które zmierza do maksymalnego zaktualizowania ludzkich potencjalności.

8. CECZY LUDZKIEGO BYTU OSOBOWEGO

W klasycznym nurcie filozofii zostały wyróżnione cechy charakterystyczne ludzkiego bytu osobowego. Intelektualne poznanie, miłość, wolność ujawniają transcendencję człowieka w stosunku do natury. Natomiast w stosunku do społeczności osób jawią się takie cechy osobowe, jak podmiotowość prawa, zupełność oraz godność. Obie grupy tych cech nie występują rozdzielnie, lecz wzajemnie się determinują, tworząc jakby spięcie determinantów natury i transcendującego te determinanty ludzkiego ducha. Akty poznania, miłości, wolności wzajemnie na siebie oddziałują, w wyniku czego poznanie osobowe człowieka jest swoiste, bo wolne, selektywne, wyłonione pod wpływem miłości. Osobowa miłość jest miłością ducha – rozumnego chcenia, a zarazem jest wolna. Wolność także jest rozumna, kierująca się racjonalnym chceniem, czyli miłością odpowiedzialną. Takie zespolenie intelektualnego poznania, rozumnego chcenia-miłości i wolności działania zasadniczo różni człowieka jako osobę od innych bytów poznających. Jawiąca się w osobowym działaniu synteza intelektualnego poznania, duchowej miłości i racjonalnej, odpowiedzialnej wolności stanowi podstawę, ze względu

na którą o sobie samym mówimy „ja”, doświadczamy bowiem siebie jako istniejącego realnie podmiotu w przestrzeni tej duchowej syntezy działań specyficznie osobowych.

Cechy bytu osobowego związane z życiem społecznym człowieka – podmiotowość prawa, zupełność bytowa oraz godność – również wzajemnie się warunkują i dopełniają, suponując intelektualne poznanie, duchową miłość oraz wolność odpowiedzialną. Człowiek żyjąc w społeczeństwie, włącza się w nie przez swe akty decyzyjne jako źródło osobowego działania. Akty decyzyjne są aktami autodeterminacji, albowiem człowiek będąc wolny, jest niezeterminowany „od zewnątrz” i musi się sam do działania zdeterminować. Autodeterminacja działania jest koniecznym i niezastąpionym źródłem ludzkiego działania. Jest to dobrowolny wybór woli sądu praktycznego ukazującego, w jaki sposób należy działać. Sądy praktyczne działania tworzymy sami lub są one przekazane przez normę prawną. Owa norma prawna jest spontanicznie odczytywana w postaci prawa naturalnego (np. nie należy zatruwać wody w studni, nie należy drugiemu szkodzić) lub jest dana w przepisie prawnym (np. należy jechać prawą stroną jezdni, a wyprzedzać lewą). Owe normy prawne odnoszą się do człowieka, by kierować jego działaniem; są kierowane do człowieka, by on je po ludzku przyjął i zaakceptował, to znaczy, żeby treść normy uznał za swój praktyczny sąd, który wybiera dobrowolnie (po ludzku). W tym momencie norma prawna zostaje upodmiotowiona przez osobę; staje się jego osobową normą działania. Jeśli osoba nie zaakceptuje normy prawnej, to prawo wiąże człowieka przedmiotowo, czyli nie stanowi normy postępowania osobowego. Wprawdzie prawo może wymusić działanie, ale nie dokonuje się ono na mocy racjonalnej akceptacji, ale jedynie przymusu, tak jak stosujemy przemoc wobec nierozumnych zwierząt, które wykonują nakazy człowieka, ale ich nie rozumieją. Prawo pojęte jako *ius*, czyli prawo odczytane w naturze ludzkiej jako relacja międzyosobowa zobowiązująca do działania (lub do zaprzestania działania) ze względu na dobro człowieka, i prawo pojęte jako *lex* (ustawa), będące rozrządzeniem rozumu prawowitej władzy mającej pieczę nad wspólnym dobrem osób, opublikowane – zyskuje realną moc działania, gdy zostanie upodmiotowione w ludzkiej osobie, a więc gdy zostanie

uznane dobrowolnie za normę rozumną, która może wiązać osobę „od wewnątrz”, gdy stanie się treścią aktu decyzyjnego. Całość lub zupełność osoby ludzkiej w społeczeństwie zachodzi, gdy ono jest dla człowieka, a nie człowiek jest tylko środkiem dla społeczności. Człowiek jest większą całością jako byt substancjalny rozumny, aniżeli wszelkie społeczności, których bytowanie jest jedynie relacyjne i nie jest bytowaniem samodzielnie istniejącym. Owa całość jawi się jaśniej w kontrastowym świetle tych teorii człowieka i społeczeństwa, w których człowiek jest bądź czynnikiem składowym wyższej od siebie całości, bądź jakimś momentem tejże całości społecznej, bądź też kimś (czymś) w stosunku do społeczności wtórnym. Wystarczy sobie przypomnieć nieosobowe koncepcje człowieka – jak stoicka w starożytności, Hegłowska u progu współczesności oraz jej marksistowskie realizacje, liberalistyczna Hobbesa, by natychmiast dojrzeć groźbę odczłowieczenia przez różnorakie odejścia od chrześcijańskiej koncepcji człowieka jako osoby.

Osoba ludzka nie istnieje jedynie w wyniku organizacji materii, lecz zaistniawszy w swej duszy, przez akt stworzenia, tę materię organizuje dla celów pozamaterialnych, przy racjonalnym współudziale osób drugich zrzeszonych w różne społeczności. Góruje więc osoba nad światem przyrody i nad wszelkimi społecznościami, których istnienie jest konieczne dla dobra osoby. Tym lepsza jest społeczność – ustrój różnorodnych relacji międzyosobowych – im bardziej umożliwia osobowy rozwój człowieka. Nie znaczy to jednak, by osoba nie była w aspektach czynienia wspólnego dobra przyporządkowana ludzkiej społeczności.

Trzecią wreszcie istotną cechą charakteryzującą osobę ludzką jest jej godność, przejawiająca się w tym, że człowiek, będąc celem wszelkiego postępowania – innych ludzi i całego społeczeństwa – nie tłumaczy się ostatecznie przez zespół relacji rzeczowych, przez przyrodę lub społeczność, ale przez relację do osoby Absolutu, od której jest pochodny w istnieniu. Tak rozumiana osoba znajduje się w sytuacji religijnej, czyli uzasadnia się sensowność ludzkiego działania przez odwołanie się i przyporządkowanie życia (osobowych czynności decyzyjnych) osobie drugiej, a ostatecznie Ty Absolutu. Uzasadnienia sensowności ludzkiego życia osobowego nie można szukać w sferze niższej od sfery bytów osobowych, gdyż uzasadnienia dla bytu nie można szukać w „nie-by-

cie”. Wszelkie redukowanie człowieka jako bytu osobowego do różnych zabsolutyzowanych właściwości człowieka jest wprowadzaniem procesu alienacji człowieka, czyli zamiany celu na środki, a środków na cel. Dokonało się to i dokonuje nadal w mylnych koncepcjach człowieka, zwłaszcza redukujących byt ludzki (osobę) do jakiejś jego właściwości, która w życiu ludzkim występuje, ale tylko jako właściwość, a nie jako element konstytuujący człowieczeństwo.

9. BŁĘDY POZNAWCZE W ROZUMIENIU CZŁOWIEKA

Koncepcja człowieka jako osoby stanowi istotny czynnik chrześcijańskiej kultury, albowiem kultura jest owocem ludzkiego działania. Wyjaśnienie ludzkiego działania i przez to stanu kultury jest nierozłącznie związane z rozumieniem bytu ludzkiego jako osoby. Takie rozumienie było w kulturze europejskiej poprzedzone przez dwie wielkie teorie dotyczące rozumienia człowieka: teorie orficko-platońskie i teorię człowieka przedstawioną przez Arystotelesa. Wątki tych teorii nigdy w kulturze europejskiej nie wygasły, przeciwnie – przyczyniły się do deformacji wizji człowieka, stając się alternatywnymi propozycjami dla „ubóstwienia” lub „uzwierżenia” osoby. W platońskiej wizji człowieka, zapożyczonej od pitagorejskiego nurtu religijnego, człowiek jawił się jako „duch-rozum”. Rozum (νοῦς [nus]) żyjący w kontekście bogów (ἑταῖρος τῶν θεῶν [hetáiros ton theón]), wcielający się w różne ciała ludzkie i zwierzęce w następstwie jakiegoś upadku. Stąd reinkarnacja – na wzór religii Indii – była losem upadającego ducha. Duch ten, pojęty jako dusza, miał być rozumem, któremu wcielenie przeszkadzało w życiu prawdą. Zatem konieczne było wyzwolenie duszy z cielesnych więzów przez dobrze zorganizowane społeczeństwo (państwo) i racjonalne prawa, aby mogła ona wrócić do „krajny prawdy i życia boskiego”. Wizja platońskiego państwa i prawa ziściła się w państwach bolszewickich. Ale zarazem koncepcja „wybawienia” człowieka przez niesprawdzalną doktrynę wywarła także wpływ na myślicieli chrześcijańskich, którzy dostrzegli swoiste paralele z tą doktryną, gdyż według Objawienia chrześcijańskiego, człowiek dąży do życia wiecznego i jest

zbawiony od zła przez Prawdę-Logos, wcielony w Jezusa Chrystusa. Stąd wpływ platonizmu na myślicieli chrześcijańskich. Ważną cechą doktryny platońskiej o duszy jako duchu było to, że tenże duch działa „całym sobą”. Dusza, jako niezłożona, była pojmowana jako nieposiadająca odrębnych swych władz: rozumu i woli, jakkolwiek pewne ślady nastawień poznawczych i wolitywnych jawiły się w doktrynie Platona. Drugą ważną cechą platonizmu w rozumieniu człowieka jest radykalny dualizm duszy i ciała. Ich związek nie jest konieczny, nawet jest w pewnym sensie wrogi. Ciało jest „grobem” dla duszy. Platońska *Obrona Sokratesa* ukazuje skutki związania duszy z ciałem.

Mylna koncepcja duszy ludzkiej, jako pozbawionej duchowych władz: rozumu i woli, a także reinkarnacjonizm płynący z zanegowania bytowej jedności duszy i ciała i stąd dualizm ludzkiej natury człowieka, będą się pojawiać w różnej postaci i w różnym nasileniu błędu w dziedzinie nauki, moralności, poznania pojetycznego (twórczego), a także religii.

Drugie wielkie dziedzictwo w rozumieniu człowieka – otrzymane od Arystotelesa – zabezpieczyło się w dużej mierze przed dualistycznym rozumieniem ludzkiej natury (dusza – ciało). W swym dziele *Περὶ ψυχῆς* [Perí psychés] (*O duszy*) Arystoteles zwrócił uwagę, że Platona dualistyczne rozumienie człowieka jest radykalnie mylne, albowiem człowiek doświadcza siebie w działaniu i poznaniu jako jeden tożsamy byt, w którym dusza i ciało mają się do siebie jak akt i możność, w postaci formy i materii tworzącej jeden tożsamy byt. Jednak ostre podkreślenie, że człowiek jest tworem przyrody, powstałym wedle praw przyrody (φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε ἄνθρωπος [physei te kai katá physin gégone ánthropos]), przy interpretacji tego stwierdzenia w świetle myśli chrześcijańskiej, opartej też na starotestamentowym Objawieniu, musiało zostać ograniczone, a nawet odrzucone. To nie sama przyroda stworzyła człowieka; człowieka posługującego się niematerialnym, pojęciowym, refleksyjnym poznaniem mógł stworzyć tylko Bóg. W Piśmie Świętym (Księga Rodzaju) jest opis stworzenia człowieka przez Boga, na obraz Boga i Jego podobieństwo.

Naturalizm Arystotelesa stał się do pewnego stopnia przeszkodą w recepcji jego koncepcji człowieka. Wprawdzie komentatorzy chrześcijańscy (głównie św. Tomasz z Akwinu) ukazywali racjonalność pro-

pozycji Arystotelesa, jednak tradycja arystotelesowska nie była zgodna w kwestii pojmowania człowieka jako obdarzonego duchową duszą, ujawniającą się w intelektualnym poznaniu.

Arabowie z kalifatu bagdadzkiego i kordobańskiego (Awicenna i awerroiści) nie pojmowali człowieka jako jednego bytu materialno-duchowego, gdyż tzw. intelekt czynny miał być wspólny ludziom. Równocześnie pojmowanie człowieka za pomocą opracowanej przez Arystotelesa metody: odczytywanie ludzkiego wnętrza jako ludzkiej potencjalności (przez akty podmiotu obiektywnie czytelne) doprowadziło do przesadnego wyakcentowania niektórych aktów, jak poznanie zmysłowe, poznanie wyobrażeniowe, i zabsolutyzowania ich, jak to się stało w filozofii arabskiej i nowożytnym sensualizmie europejskim. Podkreślenie społecznej roli ludzkiego działania zaowocowało teoriami socjoprioryzmu i socjocentryzmu. Wszystko to, w połączeniu z doktrynalną spuścizną platońską i neoplatońską, stawało się podstawą do konstruowania dość osobliwych teorii dotyczących człowieka jako bytu osobowego. Jest sprawą trudną, a nawet niekiedy niemożliwą jednoznacznie ocenić powstałe w kulturze europejskiej koncepcje człowieka jako konsekwencje platonizmu czy arystotelizmu, chociaż te propozycje stanowią kontynuacje wątków antycznego myślenia o człowieku. Współczesny liberalizm i materializm w interpretacji ludzkiego bytu osobowego można uznać jako – w dużej mierze – kontynuację myśli Platona i Arystotelesa. Tego rodzaju twierdzenie nie znaczy, że wskazane tu prądy były wewnętrznym logicznym następstwem myśli starożytnych myślicieli. W jednym i drugim wypadku (w liberalizmie i materializmie) spożytkowano wiele sugestii płynących z rozwoju nauk i spontanicznych obserwacji.

10. DEFORMACJA WOLNOŚCI

Przyjęcie poglądów dotyczących człowieka jako osoby, w europejskiej kulturze, zależnej od doktryny Platona i Arystotelesa, akceptowanych w wielu kwestiach przez myślicieli chrześcijańskich, wyraża pokrewieństwo tych myśli. Najwybitniejsi filozofowie – św. Augustyn, św. Bona-

wentura, św. Tomasz z Akwinu, Jan Duns Szkot – znali dobrze doktrynę Platona i Arystotelesa, a nadto rozumieli objawioną nauką o człowieku. Można zatem dociekać, w jakiej mierze poglądy o szczytowej formie bytowania, jaką jest osoba (w tym wypadku osoba ludzka), suponują poglądy o człowieku myślicieli starogreckich. Człowiek jako „duch” i człowiek jako „zwierzę rozumne” to istotne punkty odniesienia w teoriach mówiących o wyjątkowości człowieka. Jeśli wyrażenie „osoba” u wszystkich chrześcijańskich myślicieli oznacza najwyższą doskonałość substancji, to upoważnia to do szukania w bycie osobowym czegoś, co jest najdoskonalsze i co najlepiej wyraża człowieka jako osobę. Dlatego św. Bonawentura mówi, że osoba jest tym, co najdonioślejsze: „[...] hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente” („[...] podmiotem wyróżniającym się godnością przysługującą szlachetności”)⁹, zarzucając św. Tomaszowi, że zbyt ulega Arystotelesowi, podczas gdy trzeba z Ewangelii przyjąć jako coś najcenniejsze – miłość, która wiąże ludzką godność z wolną wolą, a z niej tryska miłość osobowa. U Dunsza Szkota moment wolności góruje nad intelektem. Wolność woli nie może być determinowana; wolność płynie z indeterminacji. I chociaż rozumienie ściśle filozoficzne osoby związał z aktami negacji niezależności aktualnej (od drugiej osoby ludzkiej) czy „aptitudinalnej” jako negacji udzielania Boskiego, to jednak godność leży w wolności woli i jej aktach miłości. Już przed Dunsem Szkotem św. Tomasz zwrócił uwagę, że nic nie może się wyłonić z tego, co jest w sobie niezdeterminowane, mimo to wolność woli pojawiła się jako niemal czysta doskonałość. Kontynuator (i opozycjonista) myśli Dunsza Szkota – Wilhelm Ockham, chociaż pojmując osobę jako nazwę bytu konkretnego rozumnego, to jednak osoba jest bytem niezależnym, wolnym od wszelkich uzależnień. Konkretyzm Ockhama wiąże się z jego nominalizmem, w którym posługuje się tylko nazwami ogólnymi, nie uznaje zaś stanów koniecznych ogólnych. Doktryna nominalizmu została przejęta przez M. Lutra i protestantyzm. Luter gardził rozumem i jego dociekaniami, uważając, że dociekania na temat osoby to „spekulacje sofistów i papistów”. Chodzi bowiem o to,

⁹ S. Bonaventurae, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. P. P. Collegii a S. Bonaventura, vol. 1, Ad Claras Aquas 1882, lib. I, d. 25, a. 1, q. 2.

by człowiek wierzył, że to wiara czyni osobę (*fides facit personant*), czyli decyduje o godności człowieka.

Dalszym ogniwem rozważań o człowieku jest stanowisko Descartes'a i jego dualizm ciała i ducha (*res extensa* i *res cogitans*). Descartes całą godność osoby umieścił po stronie *cogito*, a więc po stronie ducha. Pierwszym i naczelnym doświadczeniem poznawczym człowieka jest to, że jest on duchem: *cogito ergo sum*, czyli *ergo sum cogito*, ponieważ Descartes nie uznawał dyskursu, lecz jedynie oczywistość idei jako treści *cogito*. A ideą może być myśl, akt woli (miłość), czyli to wszystko, co przeżywa duch (ja jako *cogito*). Ważne jest, że Descartes pojąwszy człowieka jako *cogito*, również wszelkie operacje poznawcze związał z duchem, stającym się „świadomością” – tym samym człowiek jako duch, wprawdzie posiadający ciało-maszynę, jest czymś najdoskonalszym.

Koncepcję człowieka jako bytu doskonałego, a przez to autonomicznego i autotelicznego, przejął zasadniczo z myśli kartezjańskiej Th. Hobbes, chociaż sprowadzając ludzkie poznanie do poznania wyłącznie zmysłowego, zapożyczył się u Arystotelesa akcentującego w traktacie *O duszy* poznawczą rolę wyobraźni. Dla Hobbesa „osoba” znaczy w zasadzie podmiot wypowiedzi i czynności ludzkich: „[...] persona est, cui verba et actiones hominum attribuantur [...]”¹⁰. Na skutek umowy społecznej, poszczególni ludzie zrzekają się swych praw na rzecz drugiego i wytwarzają państwo, które też można nazwać osobą – „civitas [...] est persona una”¹¹, gdyż jest jedna wolna wola wszystkich poddanych. Tak więc podstawą utworzenia „społecznej umowy” jest wspólna wola jednostek tworzących tę umowę. A umowę trzeba stworzyć, bowiem każdy z ludzi będąc źródłem praw, w obronie tych praw mógłby drugich pozbawić życia, jak wilk broniący swego życia (*homo homini lupus*). Państwo u Hobbesa pojęte jako osoba, posiadająca „wspólną wolę”, ma przez to wszystkie te prawa, jakie posiada poszczególna ludzka jednostka. Wspólna wola państwa, bytu utworzonego z powszechnej wolnej zgody, staje się źródłem pierwszym wszelkich praw i nakazów. Ludzka wola (wolna) utworzyła w wyniku zgody „wolne” społeczeństwo: *libera*

¹⁰ Th. Hobbes, *De homine*, Londini 1658, 15, 1.

¹¹ Tenże, *De cive*, crit. ed. H. Warrender, Oxford 1983, 5, 9.

voluntas liberam societatem facit. W następstwie wspólnej wolnej woli zaistniała społeczność, a państwo stało się „lewiatanem” – mitycznym supertworem żyjącym kosztem słabszych. Lewiatan społeczny może się uformować jako absolutna władza, a może też uformować się w absolutną władzę parlamentarną, w której wystąpi także wspólna wolna wola ustawodawców. Oczywiście, rola wspólnej woli nie jest niczym innym, jak działaniem duszy pojętej od czasów Descartes’a jako świadomość, której akty (idee) mogą być pojęciami, wyobrażeniami, aktami woli i przeżyciem emocji. Dusza (duch) działa sama przez siebie bezpośrednio, a jej akty jako akty świadomościowe mogą być tak natury czysto poznawczej, jak i natury wolitywnej, wolnej. Wraz z pojawieniem się u Descartes’a koncepcji świadomości, to ona przejęła rolę platońskiego ducha-duszy.

Ujawniło się to w systemie filozoficznym I. Kanta, który po odrzuceniu „przedkrytycznego” stanowiska (odziedziczonego po Ch. Wolffie), zamienił koncepcję duszy substancjalnej, duchowej, niezniszczalnej, na koncepcję podmiotowości transcendentalnej, czyli transcendentalnej apercepcji. Można ją wyrazić krótko w zdaniu: „ja myślę” (*Ich denke*). „Ja” jawi się jako ostateczny punkt odniesienia wszelkich funkcji logicznych. W tej transcendentalnej apercepcji, samoświadomość nie ukazuje się jako „osoba”, lecz jako określona „jaźń” (*Selbst*), związana z różnymi przedstawieniami na mocy jedności transcendentalnej apercepcji. Apercepcji nie można uprzedmiotowić, stąd twierdzenie, że tradycyjne filozoficzne rozumienie osoby dane w teoretycznym rozumie jest puste, gdyż metafizyka jest w teoretycznym poznaniu nie do zaakceptowania. Jedynie poznanie rozumu praktycznego może w tym względzie pomóc to wyjaśnić i uzasadnić. Podstawowym elementem danym w tym przeżyciu praktycznego rozumu jest wolność rozumiana jako niezależność od nikogo innego, jak tylko od siebie samego. To przez wolność i w wolności można mówić o osobie jako tym, co jest wolne i co może być intelektualnie pojmowane. Autonomia wolności, jaka się jawi w moralnym prawie, wskazuje na to, że tak rozumiana osoba jest sama dla siebie celem, w tym wszystkim, co wyraża przyporządkowanie do działania (*Vermögen, Seinskennen*). Osoba pojęta jako

jestestwo, które jest celem dla siebie („Dasein an sich selbst Zweck”¹²). W tym też leży godność osoby, która jest *Würdetrager* – nosząca godność. Dlatego pojawiło się naczelne „przykazanie” kantowskiej moralności: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹³. Tak więc formalny imperatyw kantowskiej etyki, pozornie ewangeliczny, jest w gruncie rzeczy następstwem odrzucenia metafizyki i teoretycznego poznania, a dopuszczeniem jej jedynie w poznaniu rozumu praktycznego, akceptującym jako podstawę moralności wolność pojętą jako niezależność od nikogo innego, jak tylko od siebie samego, od własnej podmiotowości. Ta kantowska koncepcja wolności okazała się dominująca (oczywiście błędna, jak błędnym jest stanowisko teoretycznej niepoznawalności i ucieczka w subiektywizm) w czasach współczesnych w rozwijającej się myśli liberalistycznej. Ona wyrosła na przeakcentowaniu roli woli-miłości-wolności jako źródła działania i mocy osoby, będącej podmiotem duchowym wolnym. Idea wolności pojętej jako niezależność od niczego (nikogo), jak tylko od samego podmiotu, stała się u Hegla zwornikiem społecznym i ekonomicznym wszelkich relacji, do państwa włącznie.

Jeśli metafizyka, w jej tradycyjnym rozumieniu, jest niemożliwa dla Kanta, gdyż wszelkie poznanie ogranicza się do pierwotnego doświadczenia, a właśnie samo doświadczenie zawiera w sobie czynniki niedoświadczalne, którymi są nasze kategorie, stanowiące warunek aprioryczny wartościowego poznania – to jedynie podmiot może być źródłem racjonalności w pierwotnie doświadczanej wolności. Wolność ta skierowana ku działaniu objawiła się w postaci formalnego beztreściowego imperatywu. Imperatyw kategoryczny trzeba napęłnić treścią. Skąd ją czerpać? Z rzeczywistości? Nie! Tylko podmiot może być źródłem konkretnego treściowego działania. Jak podmiot to czyni? W postaci nakazu – (*Sollen*) powinności konkretnego działania. Doświadczamy poczucia „powinności” działania zarówno w etyce, jak i w całej kulturze. Etyka i kultura są przyporządkowane realizowaniu

¹² I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, 428.

¹³ Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1984³, 429 (s. 62).

„powinności”, których treści są wartościami. To transcendentálna jaźń jest źródłem *Sollen*, a przez to wartości. Nie są one bytem, bo trzeba je zrealizować, a nadto byt jest niepoznawalny. Nie są też dobrem, bo dobro utożsamia się z bytem i dobro jest pożądalne. Wartości jawią się w porządku intencjonalnym i są ponad bytem, poza dobrem i złem. Powinność płynąca z podmiotu wskazuje na podmiot jako na „nosiciela wartości” (*Würdetrager*).

Oderwanie się od poznania bytu, zamknięcie w świecie świadomości, gdzie wolność jako zależność tylko od siebie samego, „zrodziła” świat „wartości”, które jako treści świadomości i wolności są porządku intencjonalnego, wyprzedzającego porządek realny. A jak konkretnie rozumieć treść wartości? Różni teoretycy różnie to tłumaczą. F. Nietzsche skończył myślenie na przewartościowaniu wartości, odrzuceniu chrześcijaństwa i postuluje – „śmierci Boga”, aby zrealizować swą „wolę mocy”, nadczłowieczeństwa poza dobrem i złem. Słusznie zauważa T. Langan „[...] klucz do życia leży w owym »tak, tego chcę«, zapytuje: »lecz czyż mówiła ona [wola twórcza] już tak? I kiedyż się to stanie? Czy wola jest już odprężnięta od własnego szaleństwa? Stanowi się już wola zbawcą i zwiastunem radosnym dla samej siebie? I któż nauczył ją pojednania z czasem i czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie? Czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie, chcieć musi wola, która jest wolą mocy [...]”¹⁴.

Nihilizm Nietzschego i egzystencjalizm Sartre’a kreującego we własnej wolnej egzystencji wszelkie treści-sensy bytowe (a przez to tak rozumiane byty), stanowią dosyć dziwny, nawet tragiczny *novus ordo saeculorum*, wyrosły z wolności.

Pojmowanie wolności jako niezależności od drugiego, a przez to podkreślanie roli podmiotu ludzkiego działania, zbiegło się w jesieni średniowiecza z odrzuceniem geocentrycznego modelu świata, z odkryciem Ameryki, przemodelowaniem nauki, zjawiskiem kościelnej schizmy zachodniej i pojawieniem się protestantyzmu. Zjawiska te zdawały się osłabiać rolę rozumu jako czynnika determinującego ludz-

¹⁴ T. Langan, *Filozofia niemiecka*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: tenże, É. Gilson, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, Warszawa 1977, s. 83.

kie postępowanie, akcentując zarazem ludzką wolność poszukiwania nowych rozwiązań. Wolność jawiła się w formie swoistych prądów emancypacji, uniezależnienia się od zastanych i ustalonych form ludzkiego indywidualnego i społecznego działania w dziedzinie teologii, filozofii przyrody i polityki. Tendencje te zaczęły się zbiegać w jedno pod wpływem: 1) przekonań narosłych na autonomii ludzkiego podmiotu działania; 2) twórczego subiektywizmu w poznaniu i działaniu; 3) indywidualistycznych form własnościowych jawiących się w doktrynach Hobbesa i J. Locke'a. Wpływ na powstanie liberalizmu, jako ogólnej teorii wolności człowieka, wywarł N. Macchiavelli i awerroizm łąciński, odrzucający w dużej mierze dotychczasowe autorytety. Również nowe tendencje w rozumieniu prawa i naturalnych podstaw prawa takich autorów jak H. Grotius, S. von Pufendorf przyczyniły się do sformułowań i dążeń wolnościowych, zwanych później liberalistycznymi. W Anglii spór o przywództwo pomiędzy wigami i torysami oraz rewolucja 1688 dały nowy impuls do teoretycznego formowania zasad wolnościowego liberalizmu, który formułował się także pod wpływem amerykańskiej rewolucji niepodległościowej i rewolucji francuskiej.

Zwraca się również uwagę na rolę przedrewolucyjnych związków europejskich powstałych w Niemczech (Monachium) pod wpływem A. Weishaupta, który w roku 1776 założył tajny Zakon Iluminatów, którego celem miało być obalenie monarchii i ustalonych rządów, zniesienie własności prywatnej i prawa dziedziczenia, zniszczenie patriotyzmu, obalenie rodziny oraz religii.

Chociaż rząd bawarski w roku 1786 potępił Zakon Iluminatów i opublikował ich groźne pisma, by ujawnić ich prawdziwe cele, to jednak wielu z nich przeniosło się do Francji, gdzie związało się z masonerią i przygotowywało rewolucję. Ta zaś stała się wyrazicielką liberalistycznych ideałów: *liberté, égalité, fraternité* – które w dziejach podlegały różnej interpretacji i deformacji, sprowadzającej wolność do nieodpowiedzialności, równość do pomniejszania ludzkiej godności (równania „w dół”), a braterstwo do wzajemnego popierania się mafii – jak to się ujawniło w rewolucji bolszewickiej. Liberalizm gospodarczy, wypracowany w Anglii przez A. Smitha, J. Bentham, J. S. Mill – również w praktyce nie uniknął form „dzikiego” kapitalizmu, mimo

ciągłych reform. Stąd formy liberalizmu gospodarczego umożliwiły niesprawiedliwe społecznie bogacenie się wąskiej grupy ludzi wykorzystujących możliwości (wolność pozamoralna działania) bogacenia się, doprowadzając zarazem do społecznej nędzy wielu innych, pozbawionych nawet pracy. Tak więc wolność, która nie była kierowana i determinowana przez rozum, stała się groźną pomyłką, była bowiem wolnością nieodpowiedzialną, pojmowaną jako niezależność od nikogo prócz podmiotu wyłaniającego różne formy tzw. wolności.

Jedyną osobową formą wolności jest wolność jawiąca się w aktach decyzyjnych ludzkiej osoby, która sama siebie determinuje do działania przez przyjęcie i dobrowolne uznanie treści jakiegoś sądu praktycznego o realizowaniu dobra zgodnego z osobistym prawdziwościowym przekonaniem o rzeczywistości świata i siebie samego oraz niewykluczającego przez swe działanie ostatecznego celu, jaki posiada każde ludzkie życie.

11. NATURALIZM „NAUKOWY”

Ciągle odżywające w różnych teoriach wątki platonizmu w rozumieniu ludzkiej osoby są niewątpliwie ważną – lecz nie jedyną – okolicznością w konstruowaniu teorii o człowieku. Drugą wielką teorię dotyczącą człowieka stworzył Arystoteles, zdaniem którego człowieka należy pojmować jak wszelkie twory przyrodnicze, gdyż człowiek jako (ζῷον λογικόν [dzóon logikón]) zwierzę rozumne jest tworem przyrody, powstaje oraz działa wedle praw przyrody. Taka koncepcja, przeciwstawiająca się wizji platońskiej, była doniosłym osiągnięciem naukowym, sprawdzalnym – lecz nie we wszystkich formach ludzkiego działania, zwłaszcza w formach intelektualnych i wolitywnego działania duszy. Rzutowało to na rozumienie bytowe struktury człowieka, jego powstania i przeznaczenia. Sprawy te już w początkach chrześcijańskiej filozofii zmuszały do przemyślenia propozycji Arystotelesa, które uchodziły za poznawczo wzorowe.

W czasach nowożytnych to głównie filozofowie angielscy (Hobbes, Locke, D. Hume), nawiązując do znanego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”, posługującego się w poznaniu zarówno zmy-

słami, jak i intelektem (jako władzami duszy niesprowadzalnymi do siebie), dokonali swoistej redukcji intelektu do zmysłów, zwłaszcza do wyobraźni. Usiłowali zasugerować, że właściwie pojmowane poznanie wyobrażeniowe jest w gruncie rzeczy tym samym, czym miało być poznanie intelektualne. Stąd sensualizm myślicieli angielskich. Dokonali oni w rozumieniu człowieka redukcji dalej idącej od tej, którą dokonał Descartes. Mylne rozumienie tradycji arystotelesowskiej i propozycje platońskie zbiegły się u niektórych filozofów nowożytnych. Uszczuplenie rozumienia człowieka o istotnie ludzkie formy działania, jakim jest poznanie intelektualne i utożsamienie tego poznania ze zmysłowymi formami poznania, jest przyporządkowane konstruowaniu nowej wizji ludzkiego bytu, przydatnej dla różnych manipulacji.

Proces ewoluowania przyrody był dobrze znany Arystotelesowi, który ogarnął go wyjaśniającą dynamizm przyrodniczy (i nie tylko!) teorią możności i aktu. Aktualizowanie się możności za pomocą współmiernych czynników dokonuje się nieustannie w przyrodzie. Jest ono możliwe wszędzie tam, gdzie istnieją potencjalne dyspozycje różnorodnych części, które przy zaistnieniu współmiernych czynników oddziałujących mogą „przejąć” i „przechodzą” do innych (wyższych lub niższych) stanów bytowych. Według Arystotelesa materia – jako czynnik „z którego” coś powstaje (ἐξ οὗ γίγνεται τί [eks hu gígnetai tí]) podlega różnorodnym formom aktualizowania – od stanów nieorganicznych do najwyższych stanów bytowych determinowanych przez odpowiednią formę, pod warunkiem, że zaistnieje i zadziała proporcjonalny czynnik (zespół czynników), władny do zaktualizowania danej potencjalności. Proporcjonalne czynniki aktualizujące są podporządkowane wprowadzeniu nowego stanu byтового, przy zawsze obowiązującej (odkrytej jako podstawa racjonalności) zasadzie niesprzeczności, wskazującej że byt i niebyt nie są tym samym; że niebyt nie może stać się racją bytu, gdyż byłoby to opuszczeniem pola racjonalności. Dlatego dla Arystotelesa świat (byt) jest odwieczny, nie powstał, jedynie mógł się zmieniać-ewoluować, ale w granicach bytu. To, co jest określoną formą bytu, nie może powstać z niebytu. Stąd przyjęto, że materia nieorganiczna sama nie wyzwała życia, życie wegetatywne nie wyzwoli życia zmysłowego, a życie zmysłowe nie wyzwoli ducha.

Sytuacja się zmieniła po wystąpieniu Hegla i przyjęciu przezeń irracjonalnej koncepcji bytu, który jest utożsamiony z niebytem (jako teza i antyteza) i przechodzi w „stawaniu się” (*werden*), jako „synteza”, do spełnienia się. Hegel już na początku swej rozprawy habilitacyjnej umieścił jako motto zdanie: *Contradictio est regula veri – non contradictio regula falsi* („Sprzeczność jest regułą prawdy, niesprzeczność regułą fałszu”). Po takim wyznaniu absurdalnej wiary trudno racjonalnie dyskutować z systemem poznawczym negującym podstawy racjonalności. Hegel zyskał jednak wielu zwolenników. Tylko na gruncie odrzucenia zasady niesprzeczności (która łączy byt i poznanie bytu) można było przyjąć koncepcję skrajnej ewolucji, sprowadzającej się do przekonania, że niebyt i byt są tym samym, że byt rodzi się z niebytu. W teorii ewolucji odrzucenie niesprzeczności wyraziło się w jej skrajnej formie, przyjmującej powstanie samorzutne życia z nieożywionej materii (jak to głosił E. Haeckel), jak też w koncepcjach możliwości ewoluowania życia czysto wegetatywnego w życie zmysłowe, a życia zmysłowego w życie intelektualno-duchowe, a więc także możliwości powstania człowieka przez ewolucję życia czysto zmysłowego, czyli powstania człowieka ze zwierzęcia jako zwierzęcia, nieobdarzonego duchowym, intelektualnym poznaniem i płynącą stąd wolnością.

Szczególnie ważna dla rozumienia człowieka jako osoby jest rozpowszechniana teoria o możliwości ewolucji radykalnej, w tym możliwości wyłonienia się ludzkiego ducha. Nawet P. Teilhard de Chardin zdawał się przyjmować, że duch jest „rozproszony” w materii i w następstwie ewolucji „skupia się”, by wreszcie przez człowieka dojść do szczytu bytowania Boskiego we wcielonym Logosie. Są to różne wizje powstałe na kanwie nauki i religii, nie zawsze znajdujące się na polu racjonalnego, sprawdzalnego poznania. Podstawą racjonalności jest nietożsamość bytu i niebytu ujętego w istnieniu, a nie tylko w abstrakcyjnych czy skonkretyzowanych treściach. Istnienie bytu jest aktem niepodzielnym – albo „ma miejsce” („jest”), albo „nie ma miejsca” („nie jest”). Z tak pojętego bytu nie ma „ucieczki” w pole bytu i niebytu zarazem. Być może przy pojmowaniu bytu jako treści składającej się z wielu elementów można zauważyć stany graniczne, jakby wspólne bytu i niebytu (ze względu na posiadaną złożoną treść), nigdy jednak nie jest tym samym istnieć i nie

istnieć. Nadto ewolucja jest tam możliwa, gdzie jest złożenie z wielu części, które mogą się różnie układać. Nie jest możliwa ewolucja bytu niezłożonego, jakim jest w swej naturze duch, który albo „jest”, albo „nie jest”. A nie jest możliwe przejście tego, „co nie jest”, do tego, „co jest” jako niezłożone, bo nie ma co ewoluować.

Swoistą konsekwencją redukowania ludzkiego bytu do jego niektórych „części” jest propozycja Freuda, by pojmować ludzką istotę jako „rezerwuar sił biologicznych”, będący tym elementem, który jawi się pierwotnie w ludzkim życiu. W rezultacie tych domniemań pojawił się pogląd o „odkryciu seksualizmu” jako największym odkryciu XX wieku. Tego rodzaju redukcjonizm neguje cały sens bycia człowiekiem, sprowadzając osobę, wraz z jej bogactwem życia psychiczno-duchowego, do niektórych tylko aspektów życia wegetatywnego, właściwego zwierzętom. Redukowanie życia osobowego do wybranych jedynie aspektów jest znanym logicznym błędem *pars pro toto*, czyli brania części za całość. Taki zabieg jest racjonalny jedynie w poznaniu metaforycznym, w którym świadomie niektóre ujęte cechy (właściwości) przenosimy na całość ze względu na podkreślenie roli ludzkiego poznawczo-emocjonalnego charakteru poznania, prowadzącego do uzyskania odpowiedniego nastawienia do tak poznanego przedmiotu.

Innym typem redukcji jest – w strukturalizmie C. Levi-Straussa – pojmowanie człowieka jako tworu ostatecznie powstałego na mocy czystego przypadku, który, posiadając czy też będąc różnie ustrukturalizowany, w swej najbardziej dostrzegalnej strukturze jest *aliquid loquax* (czymś mówiącym), albowiem struktura językowa jest tym, co tłumaczy ludzkie bytowanie. Ale tę językową strukturę można zamienić na inne struktury, bardziej podstawowe, jak strukturę społeczną, strukturę chemiczną, strukturę fizyczną, a tę z kolei na czysty przypadek. Tak więc czysty przypadek – rugujący transcendencję – miałby zadowolić nastawienie poznawcze człowieka. Takie teorie są równoważne negowaniu racjonalności ludzkiego poznania w jego istotnej podstawie – akceptacji niesprzeczności.

Absolutyzowanie niektórych aspektów bytu ludzkiego, branie ich za całość bytową lub za element decydujący o ludzkim bycie jest powtarzającym się błędem tych „naukowców” czy „myślicieli”, którzy uprawianie

racjonalnego poznania sprowadzają do swoistego pseudoracjonalnego uzasadniania powziętej *a priori* ideologii, związanej z instrumentalizowaniem poznawczym i praktycznym ludzkiej osoby.



Rozdział IV

OSOBA I SPOŁECZNOŚĆ

Ten sam przedmiot-fakt lub zdarzenie można różnorodnie naświetlać; uzyskuje się wówczas nowe jego widzenie lub widzenie nowych pokładów, komponentów i charakterystycznych jego cech. Ów stary truizm filozofowie klasyczni wyrażali rozróżnieniem przedmiotu materialnego i formalnego. Ten sam materialny przedmiot rozpatrywany w różnym świetle poznawczym otrzymuje różnorakie rozumienie, dostosowane właśnie do owego specyficznego „światła”, aspektu, metody czy zespołu metod. Stąd ten sam człowiek stawał się przedmiotem różnych dyscyplin poznawczych, przyrodniczych, humanistycznych, filozoficznych i teologicznych. Rozumienie człowieka (tego samego przedmiotu materialnego) w świetle różnych dyscyplin poznawczych wzajemnie się nie przekreśla, owszem – dopełnia i uzupełnia, mimo iż jest „zawieszone” na różnorodnych poznawczych zabiegach, które wartościują uzyskany obraz. Adresatem rozmaitych wizji człowieka (przyrodniczych, humanistycznych, filozoficznych i teologicznych) jest zawsze człowiek, w którym dopełniają się i wzajemnie warunkują rozmaite punkty widzenia odpowiednich dyscyplin poznawczych. Człowiek zaś, jako

adresat różnorodnych zespolonych w naukę aktów poznawczych, może sobie sam twórczo – na podstawie uzyskanych informacji – utworzyć jeden obraz przedmiotu, w tym wypadku „człowieka”, widzianego zdroworozsądkowo, w świetle nauk przyrodniczych, humanistycznych, filozoficznych i teologicznych.

Taki właśnie, zespolony w twórczym widzeniu, obraz człowieka przedstawił Jan Paweł II w swej encyklice *Redemptor hominis*. Jego widzenie człowieka stanie się dla nas tym bardziej zrozumiałe, im bardziej odczytamy w strukturze obrazu rozmaite wątki pochodzące z różnych dyscyplin poznawczych, a twórczo zespolone w prezentowanym w encyklice jednym obrazie człowieka jako konkretnego historycznego – ogniskowej działalności Kościoła Chrystusowego. Szczególnie ważne wydają się wątki filozoficzne, odsłaniające i wyjaśniające strukturę bytową człowieka i wypływające z niej działania osobowe, zwłaszcza w odniesieniu do świata osób. Ich uwyrażnienie pozwoli głębiej zrozumieć myśl i nauczanie Jana Pawła II, który głosi: „Kościół nie może odstąpić człowieka, którego »los« – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie – na tej ziemi – którą oddał Stwórca pierwszemu człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, mówiąc: Czyńcie ją sobie poddaną. [...] Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem tyłu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, i zarazem »społecznego« [...] – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa. [...] Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego »sytuacji«. [...] Musi być równocześnie świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby »życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie«, aby

wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka [...]”¹.

Te słowa suponują rozumienie bytowej (materialno-duchowej) struktury człowieka i charakteru bytu osobowego w jego ludzkim działaniu; zakładają także znajomość ludzkiej twórczości i wewnętrznej wartości osobowej, będącej swoistym optimum ludzkich możliwości. Słowem – człowiek w swej wewnętrznej strukturze, człowiek wobec społeczeństwa, człowiek jako twórca kultury i człowiek jako podmiot ludzkich wartości – to tematy, które pozwolą wydobyć zanurzone i domniemane w encyklice filozoficzne rozumienie ludzkiego bytu osobowego.

Jesteśmy świadkami zagrożenia człowieka wskutek wybujałego rozwoju nauk technicznych z jednej strony, a z drugiej – intensywnej socjalizacji życia. Wystarczy uświadomić sobie niektóre tylko przejawy nowej sytuacji człowieka: zatrważające zanieczyszczenie wód rzecznych i oceanicznych, zanieczyszczenie powietrza i gleby, zakłócenie równowagi sił przyrody przy niekontrolowanym zużyciu tlenu, groźba nuklearnego zniszczenia życia ludzkiego, ingerowanie nauki w układy genowe, które stwarzają nieprzewidziane następstwa. Człowiek – zdobywca przyrody – stał się jej groźnym niszczycielem. Zarazem jednak ten sam człowiek staje się w dużej mierze bezwolnym przedmiotem manipulacji w rękach polityków, menedżerów i liderów społecznych, którzy – mając do dyspozycji środki masowego przekazu – sterują człowiekiem i ludzkimi masami dla swoich celów, niemających wiele wspólnego z rozwojem osobowych sił samego człowieka. Coraz bardziej traktuje się człowieka instrumentalnie, i to zarówno w ustrojach społecznych liberalistycznych, jak i dyktatorskich. Jednostronna informacja, budzenie masowej nienawiści, stępienie ludzkiej refleksji poprzez coraz mocniejsze bodźce psychiczne powodują stan zagrożenia człowieka przez człowieka, zwłaszcza przez zorganizowane, dążące bezwzględnie do swych celów grupy polityczne, dla których masy są narzędziem realizowania swoich celów – innych niż dobro ludzkiej osoby.

¹ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, n. 14, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000², s. 35–37.

Rodzi się zatem potrzeba zorganizowanego, niemal rewolucyjnego przeciwstawienia się dehumanizacyjnym tendencjom współczesnej kultury, i to na różnych płaszczyznach – religijnej, filozoficznej, naukowej.

Papież Jan Paweł II swoim dramatycznym pontyfikatem budzi sumienia w obronie zagrożonego człowieka i wskazuje na wartości religijne jako istotne dla poszanowania osoby ludzkiej, a zarazem będące celem wszelkiego działania kulturowego. Nauka i społeczne instytucje muszą na nowo przemyśleć hierarchię ludzkich wartości, a filozofia ze swoją dwutysiącletnią tradycją może pomóc – w dziedzinie teorii, która jest bazą rozwiązań – zarówno religii, jak i naukom oraz społecznym instytucjom. Źródło zagrożenia pierwotnie wytrysnęło bowiem na polu filozofii. Stąd rzeczą filozofii uniwersyteckiej jest pogłębienie refleksji nad specyficznym osobowym działaniem człowieka, zwłaszcza w stosunku do zorganizowanego zbioru osób drugich, czyli do społeczności, by na tym tle mocniej zaakcentować osobowy charakter bytu ludzkiego. Społeczeństwo zasadniczo kształtuje duchowe oblicze człowieka, ale w procesie kształtowania nie może jednak krzywdzić i deprawować osoby pod groźbą samounicestwienia człowieka.

Troska o poznanie osobowego charakteru człowieka i zagwarantowanie jego praw (ze względu na wszechstronne realizowanie się osobowego społeczeństwa) może być wdzięcznym przedmiotem i zadaniem prac uniwersyteckich, zwłaszcza zaś uniwersytetów humanistycznych, które przyznają się do więzi z kulturą chrześcijańską jako syntezą kultury klasycznej i biblijnej.

Wszystkie zabiegi mające na celu bądź przywrócenie, bądź zdobycie dla człowieka należnych mu praw osobowych suponują jakiś obraz człowieka, jakieś jego zasadnicze rozumienie. Chociaż człowiek stał się sam dla siebie przedmiotem zorganizowanych rozważań i analiz dopiero w naszych czasach, to jednak od zarania naszej kultury, od czasów starogreckich, funkcjonują w niej modele człowieka jako bytu szczególnego pośród całej przyrody. Generalnie rzecz biorąc, przetrwały i funkcjonują do dziś dwa obrazy człowieka: 1) jako jednostki będącej egzemplarzem ogółu (zbiorowiska); 2) jako osoby zrzeszającej się naturalnie w zbiorowisko.

Pierwszy model człowieka dopełniony przez biologię i przez różne kierunki filozoficzne widzi w człowieku najdalej posunięty produkt ewolucji przyrodniczej i społecznej, drugi natomiast akcentuje – na tle przyrodniczo-społecznego rozwoju – momenty transcendencji ducha w stosunku do czynników rozwojowych. Jest to osobowa (personalistyczna) wizja człowieka, będąca szczególnym dziedzictwem kultury chrześcijańskiej. Zwróćmy uwagę na niektóre charakterystyczne cechy jednego i drugiego obrazu człowieka.

1. CZŁOWIEK „EGZEMPLARZEM OGÓŁU”

Śledząc historię człowieka, zarówno w aspekcie zbiorowym (filogeneza), jak i indywidualnym (ontogeneza) – i stosując metodę wyjaśniania za pomocą naukotwórczego pytania „jak?”, można zauważyć biologiczny zasób sił u samych źródeł bycia człowiekiem. Przecież człowiek powstał w pewnym okresie historii życia na ziemi i nie powstał z nicości, ale istniały przed nim rozwinięte twory przyrody w postaci ssaków naczelnych. Czyż nie narzuca się zatem, jako oczywiste, wyprowadzenie genezy ludzkiej z tych właśnie grup „naczelnych”, które zostały zmuszone przez czynniki przyrodnicze do rozwoju swego życia w kierunku wyzwolenia rozumu, umożliwiającego przetrwanie biologiczne poprzez rozwój narzędzi koniecznych do zachowania życia? Dokonać się to mogło tylko w grupie i bardzo powoli. Podobnie i indywidualne życie człowieka jest z historycznego punktu widzenia wytworem społecznym – rodziców i poszerzających się grup społecznych. Dziecko u progu swego życia jest jedynie rezerwuarem sił biologicznych, dopiero w miarę dorastania i interioryzacji zastanej kultury otoczenia staje się ono członkiem społeczności ludzkiej. Mając na uwadze taki właśnie stan rzeczy i opisując krok po kroku rozwój dziecka, można dojść do przekonania, że stan świadomości jest sprawą nabytą od otoczenia, że zespół wartości duchowych *superego* jest jedynie interioryzacją zastanej kultury. Przy takiej wizji człowieka, zamieniającej jego historię – jako gatunku i jednostki – w bytową strukturę, nietrudno uznać, że człowiek jest jedynie wytworem warunków przyrodniczych i społecznych,

kształtujących bez reszty ludzkie oblicze duchowe, ludzką świadomość; krótko – „byt określa ludzką świadomość” (byt jest tu rozumiany jako świat materii) i wszystkie jego duchowe potrzeby. Jednostka ludzka całkowicie zawieszona na „mocniejszym” od siebie, powszechniejszym i ogólniejszym zespole bytowym (przyrodniczym i społecznym) byłaby ostatecznie zrozumiała jedynie na kanwie tych właśnie zespołów.

Przypomina to stare filozoficzne koncepcje Platona, w których ogół, idea, kolektyw (państwo) były racją bytową jednostki. Wszelkie „ogóły” miały być mocniejsze, bardziej samorozumiałe i godniejsze od jednostek jako bytów zmiennych i materialnych. Nic dziwnego, że państwo u Platona stanowiło „rację bytu” dla jednostek-obywateli, którzy dosłownie we wszystkim musieli być podporządkowani władzy państwowej do tego stopnia, że dobrem dla jednostek było jedynie to, co było polecane przez władze państwowe. Podobnie i u Hegla człowiek pojawił się jako realizacja ponadjednostkowego ducha, a ściślej, samorozwijający się duch (w fazie ducha subiektywnego) przejawiał się w jednostkach ludzkich, jako rezultacie kosmicznej syntezy wypływającej z rozwojowej dialektyki w trójrytmie: idei, materii, ducha. Człowiek-jednostka byłby całkowicie przyporządkowany dalszej ewolucji – duchowi obiektywnemu, którego najwyższym przejawem jest państwo-bóg, górujące nad jednostkami całkowicie, tak jak platoński ogół górował nad jednostką. Jeśli więc K. Marks przyjął koncepcję dialektyki rozwojowej Hegla, zastępując „plewę idei” „ziarnem materii”, to musiał także zaakceptować omnipotencję kolektywu społecznego (państwa) w stosunku do jednostki całkowicie zawartej w kolektywie. Społeczność i państwo musiało być całością górującą nad „częścią”, jednostką ludzką, która może skutecznie działać tylko jako część większej i mocniejszej całości, do której należy się bezwzględnie we wszystkim dostosować.

Tak więc naukowy opis (kierowany pytaniem „jak?” – *to know how?*) powstawania człowieka jako gatunku i jako jednostki skłaniałby raczej do uznania priorytetu bytowego sił biologicznych w człowieku w stosunku do jego świadomości i życia duchowego, do uznania priorytetu ogółu społeczeństwa (rodziny, państwa) przed jednostkami ludzkimi, będącymi ewolutem sił biologicznych, tudzież sił społecznych, w stosunku do których są tylko częścią. Opis powstania człowieka i jego

zachowania się realizuje tylko wąskie naukotwórcze pytanie „jak?”, które nie dotyczy ani struktury rzeczy, ani jej celowego działania, co zresztą uznano za „przewycięzoną” już metafizykę. Dlatego dokonano groźnej pomyłki, a mianowicie pomieszaną faz rozwojowych człowieka z jego strukturą bytową. W rezultacie takiego poznania człowieka, mając nadto w pogotowiu wygodne teorie filozoficzne (uznające prymat ogółu nad jednostką, stanów powszechnych nad konkretnymi), uznano człowieka za element i część większej całości będącej „ogółem” i racją tłumaczenia jednostki jako części ogółu. W takiej zaś generalnej wizji człowieka jest jasne, że ogół, to jest w stosunku do jednostki kolektyw – państwo, jest racją życia jednostki, jego rozwoju i dążeń. Zostają idealnie rozwiązane wszelkie problemy i wszelkie konflikty na linii jednostka – społeczeństwo, i to w duchu koncepcji państwa Platona. Państwo musi wychowywać nieustannie jednostki, być dla nich celem i normą postępowania. To byłoby rzeczywiście „naukowe” i rozumne zarazem do tego stopnia, że należałoby leczyć psychicznie takie jednostki, które się nie mieszczą w zarysowanym modelu „człowiek (jednostka) – społeczeństwo”. Pokusa jest groźna i dla człowieka, i dla państwa – a groźna dlatego, że opiera się na zasadniczym błędzie hipostazowania i reizowania faz rozwojowych człowieka.

2. CZŁOWIEK – BYT OTWARTY

Zwróćmy teraz uwagę na inny obraz człowieka, będący dziedzictwem myśli starogreckiej i chrześcijańskiej.

Owocem starożytnej myśli greckiej jest pojęcie „natury” – (φύσις [physis]. Pierwsze dzieła Greków były właśnie o naturze – *Περὶ φύσεως* [Peri phýseos]. Natura, istota, substancja stanowić miały odpowiednio ujęty w rzeczy zestaw czynników konstytutywnych, dzięki którym dana rzecz jest tym właśnie, czym jest; jest ze sobą tożsama, mimo ciąglej powierzchownej zmienności akcydentalnej, jest też dzięki temu tym samym zdeterminowanym w sobie (przez swe czynniki konstytutywne) źródłem działania rzeczy, a przez to także stałym (mniej lub bardziej) przedmiotem intelektualnego, koniecznościowego poznania. Poznanie

to daje się wyrazić w realnych definicjach rzeczy, poznawanych przy rozmaitych zabiegach definiujących.

Człowiek także jest odpowiednią „naturą”, bądź boską (według Platona obecny stan wcielenia w materię jest stanem „grzesznym”, nienormalnym, z którego należy się wyzwolić za pomocą filozofii organizującej państwo, pomóc w tym ma władza filozofów kierujących się mądrością – σοφροσύνη [sophrosyne]), bądź (według Arystotelesa) zwierzęco-rozumną. Analizy natury człowieka, ujawniającego się w działaniu przyporządkowanym „przedmiotom właściwym” tegoż działania, ukazują, że jest on „złożony” z elementów materialno-potencjalnych, determinowanych, i czynnika determinującego, zwanego duszą.

Teoria duszy zaprzętała przez wiele wieków umysły filozofów greckich i łacińskich zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu, czasem w epoce nowożytnej i współcześnie. Na tle bowiem odpowiednio zarysowanej teorii duszy ludzkiej, jako czynnika ożywiającego, rozwiązywano rozmaite problemy dotyczące człowieka i jego stosunku do innych ludzi, w tym także społeczeństwa. Szczególnie doniosłym momentem w historii teorii człowieka były spory chrystologiczne w IV i V wieku, gdy zwrócono uwagę na osobowy byt Chrystusa. Według wiary katolickiej Chrystus jest bytem szczególnym, gdyż posiada dwie natury: Boską i ludzką, i jest jedną Osobą Boską. Filozofowie i myśliciele chrześcijańscy zastanawiali się, jak wyrazić to w filozoficznych formułach filozofii klasycznej. Ich myślenie poszło w kierunku rozwiązań Arystotelesa i przybrało postać pytania: jaki czynnik należy dodać do natury ludzkiej, wyrażanej w sformułowaniu τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en einai], aby taka natura była osobą? Rozwiązania zwykle szły po linii spekulacji dotyczącej samej natury-treści. Św. Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę, że osoba jest bytem natury rozumnej, dlatego element konstytuujący byt natury rozumnej konstytuuje zarazem osobę. W wypadku Chrystusa był Osobą Boską Słowa, natomiast u ludzi byt jest ukonstytuowany przez proporcjonalne do konkretnej natury istnienie, dzięki któremu osoba jest bytem według miary natury ludzkiej, a więc bytem dynamicznym, spotencjalizowanym, otwartym.

„Ja” nieustannie doświadczane we wszystkim, co jest „moje”, wyłonione z „ja” i przez „ja” spełniane, to byt osobowy, to ludzka osoba.

Jest ona bytem suwerennym, albowiem sobie sama panuje i o sobie decyduje, stanowiąc o swojej osobistej twarzy, którą wypracowuje sobie przez swe czyny. Moment suwerenności osobowego bytu ludzkiego ujawnia się w kształtowaniu „od wewnątrz” swego osobowego oblicza poprzez akty wolnego poznania, miłości i wolnej decyzji. Poznanie, miłość i wolność wzajemnie przenikają się w wewnętrznym, osobowym życiu człowieka.

Wszystkie te trzy kierunki osobowego działania przenikają się do tego stopnia, że nasze akty poznania są nacechowane wolnością i miłością; akty miłości płyną z poznania i to poznanie intensyfikują, przy tym są wolne i wolność naszą wzmacniają; sama zaś wolność jest oparta na niekoniecznym – w dużej mierze wybiórczym – poznaniu, także sprzężonym z miłością. Wzajemnie się przenikające i intensyfikujące akty osobowego poznania, miłości i wolności świadczą o otwartości bytu osobowego, o jego ostatecznym niezdeterminowaniu przez siły przyrody. Tylko człowiek nie jest ukonieczniony w swym działaniu, czego zresztą nieustannie doświadczam, gdy przeżywam swe czyny i rejestruję w sobie przeżycie, że mogę, że chcę, że nie muszę, że determinuję się do działania tak, a nie inaczej, i ustanawiam sam dla siebie normę konkretną (w postaci wybranego sądu praktycznego) mego działania. Będąc bowiem „otwartym”, aby działać realnie muszę się przedtem „od wewnątrz” zdeterminować do działania przez wolny wybór odpowiedniego sądu praktycznego. Mogę wybrać każdy inny sąd, a wybieram – i mam świadomość, że nie muszę go wybrać, lecz chcę – ten właśnie sąd praktyczny, poprzez który chcę sam siebie zdeterminować do działania i przez to ustanowić dla siebie moje osobiste, realizowane przeze mnie prawo do takiego, a nie innego działania. W akcie wyboru decyzyjnego doświadczam, jak wznoszę się ponad heteronomię i autonomię, stapiając je w jedno, albowiem to ja sam wybieram (momenty autonomii) sobie sąd praktyczny, o treści obiektywnej (momenty heteronomii), aby ukonstytuować siebie źródłem działania w stosunku do osób drugih. Moją osobową otwartość aktualizuję poprzez moje decyzje, które stanowią o moim osobowym profilu, albowiem jestem, staję się w działaniu tym, który działając wolnie, jest obecny, immanentny w swoim działaniu, i „ja” sam staję się tym, kto działa, i takim, jak działa.

Otwartość i suwerenność bytu osobowego człowieka jest racją ludzkiej godności i zupełności. Godność człowieka jako osoby przejawia się w tym, iż jest on celem, a nie środkiem w ludzkim działaniu. Już Kant z natchnienia Ewangelii postulował, żeby postępować zawsze tak, aby człowieczeństwo osoby drugiej było celem, a nie środkiem twojego działania². Jeśli zaś człowiek ma swój osobisty cel, realizowany przez niego w jego aktach decyzyjnych, od wewnątrz autonomicznych, to człowiek konstytuuje się ponad całą przyrodą. W porównaniu z człowiekiem wszystko inne jest środkiem, tylko człowiek jest celem i tylko on sam, w swoich aktach decyzyjnych, wyznacza sobie ów cel. Granicą ludzkiej wolności jest zatem wolność osoby drugiej, która to osoba jest także celem sama w sobie. Cóż dziwnego, że ten właśnie moment godności, przejawiający się w celu bytu osobowego, bywał w tradycji filozofii klasycznej i kulturze chrześcijańskiej uznawany za istotny moment religii, która byłaby relacją interpersonalną, o ile osoba druga, nade wszystko osoba „Ty” Absolutu, jest racją ostateczną moich osobowych decyzji i moich osobowych nastawień ostatecznych.

Człowiek, będący sam dla siebie suwerenem, otwarty na cały byt i ogarniający wolnie ten byt ramionami swego poznania i swej miłości, jest sam w sobie „całością” i „zupełnością”, nad którą nie ma bardziej zwartej całości i zupełności, gdyż nawet byt społeczny jest tylko odpowiednią więzią relacji interpersonalnych, przyporządkowanych realizacji w każdej osobie dobra wspólnego, jakim przede wszystkim jest wewnętrzny i nieskrępowany rozwój twórczych sił osobowych w postaci poznania, miłości, wolności i tego wszystkiego, co jest ich następstwem. Osoba ludzka ogarniająca wszystko swym poznaniem i swoją miłością, będąca celem sama w sobie, nie może stać się środkiem do jakiegokolwiek celu społeczeństwa czy państwa. Przeciwnie, to społeczeństwo jest przyporządkowane realnemu dobru bytu osobowego we wszystkim, co jest istotnie osobowe, a więc co płynie z otwartości tego bytu.

² Zob. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429 (s. 62).

3. CZŁOWIEK W SPOŁECZNOŚCI

Tu właśnie rodzi się najczęściej konflikt między bytem osobowym a społecznością jako dwiema naczelnymi, suwerennymi formami bytowymi, jako dwoma podmiotami realizowania się „dobra wspólnego” człowieka. Generalne rozwiązanie tego sporu jest całkowicie uzależnione od przyjęcia jednego lub drugiego członu alternatywy rozumienia człowieka. Jeśli rozumie się człowieka jako ostateczny ewolut sił przyrody i społeczeństwa, jeśli człowiek nie jest osobą, a jedynie jednostką, egzemplarzem gatunku, częścią kolektywu społecznego, jeśli jednostka w swej duchowej strukturze jest tylko zainformowaną interioryzacją zastanej kultury społecznej, jeśli jego jaźń jest tylko konstruktem wytworzonym w wyniku oddziaływania od zewnątrz – to, rzecz jasna, człowiek nie jest bytem otwartym i osobowym, nie ma celu sam w sobie, lecz może być tylko częścią większej całości, a społeczeństwo wytwarzając ducha ludzkiego, panuje nad nim i jest jego suwerenem. Wtedy rzeczywiście „byt wytwarza świadomość”, która ma być „świadomością dla zbioru”, „świadomością dla kolektywu”, świadomością dla realizowania dobra społecznego, nadrzędnego nad jednostką, przyporządkowaną produkcji dobra społecznego. Im lepsze będzie dostosowanie się jednostki do społeczeństwa, im bardziej będzie to świadomość bycia jedynie użytecznym dla społeczności, tym lepsza będzie taka jednostka ludzka. Zarazem jednak taka jednostka, która sama w sobie nie jest celem, która nie jest zdolna do własnego działania, która sama się nie decyduje na dobro i zło, prawdę i nieprawdę, która nie jest suwerenem, bo nie panuje sobie i siebie nie konstytuuje – jest jednostką w swej istocie niewolniczą, bo będącą tylko bytem użytecznym, a nie celem samym w sobie.

O wiele trudniej jest ustalić relacje osoby wolnej i suwerennej do społeczeństwa, które jest również suwerenem, które również realizuje dobro wspólne, zwłaszcza to, które przebiega poprzez wnętrze bytu osobowego, a więc poprzez rozwój poznania, wolności i miłości – słowem, rozwój twórczości, jeśli ta jest wolnym wyłanianiem z siebie działalności racjonalnej. Dwa byty suwerenne, mające autonomiczne cele, mogą istnieć

jedynie pod warunkiem zachowania swych suwerennych praw. Osoba ludzka posiada swe suwerenne prawa, ale także społeczność ludzi wolnych posiada swe prawa suwerenne. Ich pogodzenie jest możliwe jedynie w każdorazowym wolnym akcie bytów suwerennych. Trzeba jednak mieć jakieś ogólne dyrektywy postępowania, trzeba mieć teorię wychowującą człowieka i dostarczającą społeczności uzasadnionych rozwiązań dla ułożenia harmonijnych stosunków na linii osoba – społeczeństwo.

Ogólne dyrektywy postępowania realizują się w naczelnych normach prawnych, to jest w konstytucji państw, w prawie międzynarodowym, jak np. ogłoszona przez ONZ *Karta Praw Człowieka*, czy też we wskazaniach encykliki *Pacem in terris*. Po raz pierwszy w dziejach ludzkości dostrzeżono problematykę praw człowieka jako wolnej osoby i suwerena w stosunku do wszelkiego typu społeczności tak naturalnych, jak i kościelnych. Akceptowanie i uznanie tych praw przez państwa należące do wspólnoty Narodów Zjednoczonych stwarza także po raz pierwszy, w skali globalnej, możliwość – coraz bardziej realizowalną, chociaż nie bez oporu – dochodzenia praw osoby na drodze sądowej. Ustalenie praw człowieka i dostrzeżenie tej problematyki jest niezwykle doniosłym wydarzeniem kulturowym, przesądzającym od strony praktycznej o wartości personalistycznej koncepcji człowieka; podobnie jak fakt Trybunału Norymberskiego przesądził o poczuciu istnienia prawa naturalnego, zabraniającego czynienia zła w stosunku do człowieka, skoro uzasadnieniem wyroków skazujących było popełnienie zbrodni przeciw ludzkości. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* nawiązuje do godności człowieka, jego wolności, a więc tych aspektów, które charakteryzują osobę ludzką jako byt suwerenny, który nigdy nie może być pozbawiony swych praw. Dlatego „trzeba zagwarantować ochronę praw człowieka przez legalną władzę, aby ten nie był zmuszony szukać w buncie ostatecznego ratunku przeciwko tyranii i uciskowi”³.

Dokonało się w ludzkiej kulturze – w oparciu o zdrowy rozsądek – opowiedzenie się praktyczne i prawne na rzecz chrześcijańskiej wizji człowieka jako bytu osobowego i wolnego. Tradycja ta była wspólnym dziedzictwem ludów Europy od czasów starożytnych i trwa nieprzerwa-

³ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Wstęp.

nie, zwłaszcza wśród narodów uciskanych, po dziś dzień. W myśl tej chrześcijańskiej koncepcji człowieka starano się spontanicznie układać stosunki między jednostką a społeczeństwem, których ideałem jest model personalistyczny – opracowany przez filozofów tej miary, co J. Maritain, E. Mounier, tkwiący głęboko i w Ewangelii, i w codziennym zdroworozsądkowym myśleniu. W myśl tej teorii (stale doprecyzowywanej) człowiek jest przyporządkowany społeczeństwu (państwu lub innemu społeczeństwu naczelnemu, np. Kościołowi), a społeczeństwo człowiekowi, w różnych jednakże aspektach.

Skoro godność ludzkiej osoby jest najwyższym dobrem i skoro człowiek w swoich osobowych aktach decyzyjnych jest suwerenem, to w aspekcie swego osobowego działania (poznawania, miłości, wolnych decyzji osobowych, twórczości) jest niezależny i sam tylko, bez związania nakazami i zakazami społecznymi, może i powinien rozwijać swe życie osobowe. Społeczeństwo może w tej dziedzinie wydawać swe prawa i dyrektywy, mogą one jednak obowiązywać człowieka tylko o tyle, o ile ten w swym wolnym sumieniu uzna się wobec nich za związanego moralnie. W aspekcie bowiem czynności osobowych człowiek jest celem społeczeństwa; sens istnienia społeczeństw sprowadza się zasadniczo do umożliwienia człowiekowi rozwoju w dziedzinie jego życia osobowego, a więc w rozwoju jego poznania, miłości, wolności, i sprzężenia tych aktów w dziedzinach twórczości, religii, moralności i nauki.

Wszędzie jednak tam, gdzie wchodzi w grę dobra materialne, będące koniecznymi środkami do realizowania przez społeczeństwo dobra wspólnego pojętego jako cel, jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczeństwu i wybranemu wolnie jego kierownictwu. Nawet wówczas, gdy dobrem materialnym, w wyjątkowym wypadku, jest ludzkie życie – jako sposób bycia w materii – lub dobro materialne, do którego używania i posiadania ma albo może mieć prawo drugi człowiek. Podporządkowanie jednostki społeczeństwu wolnie funkcjonującemu jest konieczne ze względu właśnie na konieczność zagwarantowania praw osobowych, stanowiących istotny moment dobra wspólnego i celu bycia człowiekiem.

Ogólne, analogiczne rozwiązanie zagadnienia relacji osoba – społeczeństwo, będące zasadniczo rozwiązaniem teoretycznym, domaga

się dopowiedzenia o roli środowiska narodowego w kształtowaniu się osobowego oblicza człowieka. Ilekroć bowiem jest mowa o społeczeństwie, to zwykle ma się na względzie rolę państwa jako społeczności naczelnej, organizującej całokształt życia społecznego człowieka. Papież Jan Paweł II nie bez doświadczenia doniosłości życia własnego narodu, który przez tyle lat był pozbawiony własnej państwowości, podczas swej pielgrzymki po Polsce zwrócił uwagę na doniosłą rolę narodu w praktycznym wychowaniu człowieka, a przez to i w rozwiązywaniu na co dzień trudnych relacji człowiek – społeczeństwo. Świadomość narodowa budzi się bowiem, umacnia i wzrasta przez wspólne życie kulturowe, które nie jest przecież niczym innym, jak rozwojem życia osobowego człowieka. Jest sprawą powszechnie znaną, że kultura znajduje swój wyraz w czterech wielkich nurtach: w religii, nauce, moralności i sztuce szeroko pojętej. Jeśli nauka, moralność i sztuka są organizowanym rozwojem trzech naturalnych typów poznania: teoretycznego, praktycznego i pojetycznego (twórczego), o których pisał Arystoteles w swych dziełach etycznych, to religia jest w dużej mierze syntezą i wykwittem wszystkich trzech kierunków podstawowej działalności człowieka. Wszystkie razem tworzą kulturę, wynik osobowej działalności człowieka; kulturę dopełniającą naturę i poszerzającą człowiekowi jego naturalną niszę, jego naturalne środowisko, w którym osoba ludzka może coraz pełniej żyć i rozwijać się aż do granic swych możliwości, co od dawna nazwano *optimum potentiae* – szczytowym rozwojem ludzkich potencjalności osobowych. Właśnie naród ożywiony wspólną kulturą, świadomy jej dziejów, wnoszący w nią swoje specyficzne znamię, swoje właściwe sobie sposoby wzbogacania kultury i jej rozwoju – ten naród jest dla osoby naturalnym pniem, który w dużej mierze oddziałuje na kształtowanie kulturowego oblicza osoby, a zarazem praktycznie i organicznie rozwiązuje tarcia i konflikty, jakie powstają pomiędzy jednostką a społeczeństwem.

Chyba właśnie dzisiaj, gdy coraz bardziej pojawia się konieczność organizowania państwa globalnego, wspólnoty państwowej ogólnoludzkiej, rola poszczególnych narodów z ich specyficzną kulturą wychowującą człowieka do bycia człowiekiem wolnym, suwerenem osobowego działania, jest i zaczyna być doniosła. To naród świadomy swego dziedzictwa

kulturowego zawsze bywał ochroną wybitnych jednostek w ustrojach państwowych niehumanitarnych. Rozwój wspólnego kulturowego dziedzictwa narodu przyczynia się także do rozwoju wolności poszczególnego człowieka, do rozwoju jego życia osobowego, a przez to do praktycznego, harmonijnego układania się stosunków międzyludzkich, a zwłaszcza stosunku człowiek – społeczeństwo (państwo).



Rozdział V

CZŁOWIEK TWÓRCĄ KULTURY

Tytuł rozdziału ukazuje ramy i drogi rozwiązania zagadnienia. Wystarczy uświadomić sobie treść poszczególnych wyrażań integrujących wyznaczony temat, by ujrzeć zarys problematyki. Wszystko to, co jest objęte nazwą „kultura”, wiąże się z odpowiednim rozumieniem człowieka oraz ludzkiej twórczości. Nie znaczy to, że samo rozumienie kultury jest prostą konsekwencją wynikającą z obranej koncepcji człowieka i jego twórczości, bo jest wiadome, że analiza zjawiska kultury w dużej mierze ilustruje, a nawet buduje samą koncepcję człowieka, a fenomen twórczości ludzkiej jest rozumiany dopiero na tle kulturowych faktów. Niemniej zachodzi współgranie w rozumieniu kultury, twórczości i człowieka, dlatego wyjaśnienie filozoficzne poszczególnych członów ogólnego tematu pozwoli głębiej zrozumieć samą kulturę oraz stanie się kanwą uwyrażnienia niezmiennie doniosłego zjawiska zwanego „kulturą chrześcijańską”, w tym specyfiki narodowej kultury Polaków.

Odkrywanie swego sensu bycia człowiekiem poprzez żmudne działania (aktualizacja ludzkich potencjalności) kierowane rozumem, to nic innego, jak szeroko pojęta twórczość kulturowa. Jej rozumienie

ostateczne, filozoficzne jest nierozdzielnie sprzęgnięte z samą koncepcją człowieka. W zasadzie bowiem tylko człowiek – pojęty jako byt osobowy, ze stworzoną przez Boga duszą, która istniejąc w sobie, jest zarazem istotową formą ludzkiej materii, organizowanej nieustannie jako ciało pozwalające wejść w kontakt ze światem, a przez to uświadomić sobie człowiekowi samego siebie i swój sens życia – jest twórcą kultury, całkowicie i bez reszty, będąc pochodną od człowieka, jest też jemu przyporządkowana. Co więcej, kultura ma szansę przetrwania na wieczność i posiada swój eschatyczny wymiar tylko przez człowieka i jego wieczne ponadmaterialne trwanie.

1. CZYM OSTATECZNIE JEST KULTURA?

W języku potocznym, jak i filozoficznym (oraz teologicznym i literackim) używamy bardzo często wyrażen „kultura” i „cywilizacja”, ale nie zawsze jest oczywiste ich podstawowe rozumienie. Mimo wszystko owo rozumienie i podstawowy sens jest domniemany, skoro używamy ich z różnymi przymiotnikami, bliżej modyfikującymi to właśnie podstawowe znaczenie. Wystarczy sobie przypomnieć szeroki wachlarz językowy, ukazujący funkcjonowanie „kultury-cywilizacji”. Jeśli pierwotnie kultura oznaczała uprawę roli, to później wszystko to, co podległe „uprawie” prowadzonej przez człowieka, było znaczone wyrażeniem „kultura”. Stąd pojawiła się „kultura duchowa” i „kultura materialna”, „kultura przyrodzona” i „kultura nadprzyrodzona”, „kultura jednostki” i „kultura społeczeństw”, „czynności kulturowe” i „wytwory kulturowe”, „kultura zastana” i „kultura tworzona”, „kultura ludowa” i „kultura naukowa”, „kultura wiejska” i „kultura miejska”, „kultura religijna” i „kultura laicka”, „kultura fizyczna” i „kultura duchowa”, a wreszcie „człowiek kulturalny” i „człowiek niekulturalny”.

Podobnie wyrażenie „cywilizacja”, pierwotnie znaczące sposób życia obywateli rzymskich (*civis romanus*) – zwłaszcza tych, którzy mieszkając w samym mieście Rzymie, korzystali z praw i przywilejów miasta stołecznego (miasta-państwa) – stało się synonimem samej kultury albo przynajmniej kultury techniczno-materialnej. Inaczej tę sprawę traktują

kraje romańskie i germańskie. Jeślibyśmy oba wyrażenia: „kultura” i „cywilizacja” traktowali jako jednoznaczne lub bliskoznaczne, to tym bardziej należy sobie uświadomić pierwotne i zarazem naczelne rozumienie kultury (*resp.* cywilizacji).

Bardzo ważnym momentem w ustalaniu rozumienia jest pierwotna historyczna intuicja. W wypadku „kultury” jest nią rozumienie konieczności uprawy zastanej natury, w tym wypadku roli, która sama z siebie jest „dzika”, jako że rosną na niej przypadkowo zasiane (przez siły przyrody) chwasty, zielska, drzewka. Trzeba specjalnej uprawy roli-natury, aby gleba dzika stała się glebą jakby „uracjonalnioną”, gdyż wskutek racjonalnych zabiegów człowieka rośnie celowo zaplanowane i zasiane zboże, jarzyny itp. Uprawa (w tym wypadku roli) zakłada pracę pierwotnie ludzką, a więc pracę rozumu. Wszystko bowiem, co czyni człowiek jako człowiek – czyni to zasadniczo przez rozum. Św. Tomasz mówił: *homo est proprie id quod est per rationem* („człowiek jest tym, czym go rozum czyni”), wobec tego wszelkie ludzkie działanie jest pierwotnie pochodne od rozumu. Co wcale nie znaczy, by owa „pochodność” od rozumu miała być bezpośrednia, gdyż człowiek żyjąc i działając „po ludzku”, używa swych różnych organów i władz, a nie tylko rozumu. Mimo to wszelkie ludzkie czynności są ostatecznie kierowane rozumem, gdyż są – jak się mówi – czynnościami świadomymi, które przytomnie wykonuje sam człowiek. Istnieją jeszcze inne czynności nieuświadomione lub niepodległe uświadomieniu, jak np. wszystkie procesy, które „dzieją się” w człowieku: wydzielanie gruczołów, procesy fizjologiczne itp. Nie kierujemy nimi naszą wolą i naszym rozumem. Dlatego tradycyjnie nazywają się one „czynnościami człowieka” – *actiones hominis*, a nie czynnościami ludzkimi – *actiones humanae*. Czynności ludzkie świadome i dobrowolne mają swe najpierwotniejsze źródło w rozumie i są przez rozum wyłonione bezpośrednio jako akty czysto poznawcze, bądź pośrednio jako kierowane rozumem (poznaniem) wszelkie inne ludzkie działanie. Bez kierowania (dobrze lub źle) rozumem nie ma czynności ludzkich jako ludzkich. Nawet akty naszej woli – jak akty miłości i od niej pochodne najrozmaitsze jej przejawy – suponują akty poznania, albowiem niczego nie możemy chcieć bez uprzedniego poznania, choćby było one w stanie załączkowym, niepełnym i niedoskonałym, bądź

z samej natury rzeczy, bądź z naszego zamierzenia, gdy my chcemy czegoś nie poznawać dokładnie.

Akty poznawcze i związana z nimi prawda stoją u podstaw wszelkich ludzkich czynności, wszelkiego ludzkiego zachowania się, i to do tego stopnia, że nic nie jest ludzkie, co u swego początku nie płynie z jakiegoś typu poznania. Stąd i prawda, jako pierwotna jakość ludzkiego poznania, jest podstawową wartością człowieka, bez której wszelkie inne ewentualne wartości byłyby tylko pseudowartościami. Ale samo ludzkie poznanie podlega także swoistej „uprawie”. Rozum w swym działaniu jest jak rola, która może rodzić chwasty; rozum i jego działanie należy także usprawniać. Chociaż jest prawdą, że rozum przez sam fakt jego używania niejako się samoreguje, sam się doskonali, gdyż zawsze towarzyszy mu refleksja w stosunku do każdego wyłonionego aktu poznania – to także jest prawdą, że rozum w jego działaniu można i należy usprawniać. Temu przecież służy i doświadczenie życiowe, i nauka pobierana w różnych rodzajach nauczania zorganizowanego przez społeczeństwo. Takie usprawnianie działania rozumu i pokierowanie (przez refleksję rozumu) samego działania suponuje zarówno refleksję osobistą, jak i zbiorową, będącą podstawą historii ludzkiego zorganizowanego (naukowego) poznania. Historia, zwłaszcza historia filozofii, może w tym względzie wiele nauczyć, gdyż zachowuje i utrwała w ludzkiej zbiorowej pamięci prawdę i fałsz (z jego konsekwencjami), dotyczące charakteru ludzkiego poznania tak spontanicznego, jak i zre-flektowanego, także naukowego.

Wyzwolenie się ludzkiego ducha zaczyna się wraz z poznaniem świata. To istniejąca rzeczywistość „uderza” w nas nieustannie, od najwcześniejszych momentów naszego życia. Nieustannie przyswajamy sobie poznawczo, a więc przez to samo intencjonalnie, zewnętrzny świat i jego treści. Realnie istniejący świat w postaci rodziców, otoczenia budzi ludzkie poznanie, poszerza je i pogłębia. Jeśli istnienie realnych bytów oddziałujących na nas i nasz aparat poznawczy jest jakby „detonatem” poznania, to treści rzeczy istniejących wrażają się w nas i pozostają w nas jako treści poznane. Tu właśnie należy szukać pierwszych źródeł kultury (*resp.* cywilizacji). Jest nią pierwotnie interioryzacja realnie istniejącego świata, dokonywana w naszym poznaniu. To nie siebie

pierwotnie sobie uprzytamniamy, ale świat zewnętrzny, który wrażając się w nasz aparat poznawczy, buduje nasze wewnętrzne życie poznawcze. Wskutek ciągle obecnej i coraz bardziej wzmagającej się w aktach poznania refleksji towarzyszącej uprzedmiotowiamy sobie nasze ujęcia poznawcze, gdy reflektujemy nad aktami i treściami naszego poznania i za jego przedmiot bierzemy to, co zostało w nas wrażone i co sami żmudnie wypracowaliśmy w naszym przedmiotowym poznaniu. Wówczas to (uprzedmiotowiając sobie nasze treści poznawcze) tworzymy sobie w naszym zreflektowanym poznaniu idee, wzorce, plany, a więc to, co kiedyś Platon nazywał ideami, a Arystoteles – przyczyną wzorcą naszego działania ludzkiego. Aby człowiek jednak mógł przez refleksję uprzedmiotwić sobie treści poznawane i uczynić je wzorcem i planem swego działania, musi wprawdzie poznawczo zetknąć się z realnie istniejącym światem i przyswoić sobie intencjonalnie jego treści.

Dwie sprawy należy tu podkreślić: 1) oddziaływanie istnienia; 2) ujęcie realnych treści bytu. Gdy chodzi o sprawę pierwszą, to jest oddziaływanie istnienia bytu na nasz aparat poznawczy – to dokonuje się ono bezpośrednio i bezznakowo. Znaczy to, że człowiek w swym poznaniu ciągle kontaktuje się bezpośrednio z rzeczywistością. Istnienie bytu styka się z istniejącym intelektem bez żadnego pośrednictwa i człowiek poznając wie o tym, co naprawdę istnieje, gdy nań rzecz oddziałuje w poznaniu. Dzięki temu nie ma tu żadnej możliwości wątplenia i błędzenia – czy coś istnieje. Człowiek poprzez to może nieustannie sprawdzać, czy dalszy ciąg poznania, to jest czy znakowe ujęcie treści jest realne, czy też nierealne. Kontakt bezpośredni, bezznakowy z istniejącym bytem w poznaniu jest sprawą najdonioślejszą, gdyż jest epistemiczną „racją bytu” samego poznania; jest momentem nadinteligibilnym poznania, punktem wyjścia i ostateczną instancją prawdziwości naszego poznania, czyli zgodności aktu poznania pośredniego z istniejącym stanem rzeczy. Chociaż więc poznanie istnienia nie informuje nas o treści rzeczy ujmowanej w poznaniu, nie dostarcza nam informacji treściowej, to jednak jest gwarantem realnego poznania i przekreśla wszelkie teorie jedynie pośredniczącego typu poznania, zwłaszcza takie koncepcje pośredniczenia znakowego, jakie snują się na polu filozofii od czasu teorii Ch. Peirce’a do koncepcji H.-G. Gadamera.

Moment drugi, to jest ujęcie treści rzeczy poznawanej, dokonuje się za pośrednictwem transparentnej (przezroczystej) idei lub pojęcia. Jest to moment niezwykle doniosły dla rozumienia podstaw samej kultury. Poznawcze ujęcie treści rzeczy istniejącej dokonuje się zawsze aspektywnie i wybiórczo, według naszych potrzeb wynikających zarówno z naszej historii naturalnej (wrodzonych dyspozycji), jak i naszej historii kulturalnej. Ujmujemy zatem treści rzeczy niepełnie, powierzchownie, wybiórczo poprzez nasze akty intelektualnego poznania (tzw. akty intencyjne według terminologii fenomenologicznej), na których to aktach jakby „zawieszamy” treści rzeczy przez nas ujęte. Obiektywna treść rzeczy (np. realny koń istniejący sam w sobie) zostaje przez nasze akty poznawcze ujęta w niektórych jej cechach (np. to, że koń jest czworonogiem, rżącym, rasy arabskiej, o określonych charakterystycznych właściwościach) i zostaje jakby „zawieszona”, „namalowana” na zespole naszych aktów poznawczych. Zyskuje dzięki temu nowy sposób istnienia, w nas samych, w naszej duszy, w naszych aktach poznawczych. Jest to sposób bytowania ludzki; owa obiektywna treść rzeczy ujęta poznawczo, aspektywnie istnieje już w nas według sposobu naszego istnienia. Jednak ta treść „zawieszona” na naszych aktach poznawczych istnieje niepełnie, w całkowitym przyporządkowaniu do treści realnej rzeczy, a więc w całkowitej „intencjonalności”, do tego stopnia, że zachodzi jednostronna tożsamość treści rzeczy w nas i w samej rzeczy. Nie ma jednak tożsamości treści realnej rzeczy i treści ujętej w naszym poznaniu, gdyż u nas treść poznawcza istnieje tylko w momentach wybiórczych, aspektywnych i w całkowitym przyporządkowaniu – jakby „podążaniu do” – a więc tylko intencjonalnie. Utworzona w nas treść np. konia jest transparentnym znakiem umożliwiającym poznanie konia. W normalnym biegu rzeczy ten transparentny znak-pojęcie nie jest przedmiotem naszego poznania, ale jedynie jest pośrednikiem umożliwiającym poznanie i rozumienie treści rzeczy. Trzeba specjalnego aktu woli, by uprzedmiotować ten znak i zdać sobie sprawę, że taki pośrednik istnieje. Łatwo to dostrzec, gdy np. pytam siebie: co to znaczy być koniem? Wówczas w odpowiedzi uprzedmiotowiam w poznaniu mój znak, który dotąd pełnił jedynie funkcję pośrednika umożliwiającego poznanie treści rzeczy, i próbuję dać odpowiedź, np. przez wyliczenie cech ujętych w moim poznaniu.

Jeśli nasze poznanie spontaniczne dotyczy rzeczywistości konkretnie istniejącej, a pojęcia, sądy i rozumowania stanowią zasadniczo przezroczyste zapośredniczenie (pośrednik), które umożliwia kontakt poznawczy z samym przedmiotem naszego poznania (realnie istniejącym światem) – to istnieje możliwość poznania naszych aktów poznawczych i to zarówno w poznaniu teoretycznym, jak i we wszelkich innych dziedzinach racjonalnego życia; a więc także w dziedzinie poznania pojetycznego. Zwłaszcza na polu poznania pojetycznego (twórczego) uwidacznia się z całą oczywistością fakt uprzedmiotowienia naszego poznania, który dokonuje się w aktach („chcianej”) zamierzonej refleksji. Tylko bowiem w aktach refleksyjnego (aktowego) poznania możemy wyraźnie wziąć za przedmiot naszego poznania – nasze akty poznawcze. Najbardziej jest to widoczne w poznaniu pojęciowym, jako przedstawiającym określone zespoły treści (zacerpnięte z samej rzeczy realnie istniejącej). Jeśli w poznaniu teoretycznym reflektujemy i uprzedmiotowiamy nasze pojęcia, aby lepiej poznać ich zawartość, to w poznaniu pojetycznym twórczym dochodzi jeszcze jeden element: uprzedmiotowione pojęcie staje się zarazem wzorem modelującym czynności twórcze. Jeśli bowiem pragniemy wyprodukować jakieś narzędzie (rękodzieło, produkt fabryczny), to nie tylko uprzedmiotowiamy nasze poznanie pojęciowe, ale w tym procesie jeszcze „konstruujemy” nasze uprzedmiotowione pojęcia tak, by one stały się określonym „wzorem”, „planem” kierującym naszym wytwórczym działaniem. Wytworzony plan-wzór uznaje się za osobistą twórczość człowieka (zespołu ludzi), która jest chroniona prawem patentowym lub prawem autorskim (*copyright!*).

Prymat intelektu tworzącego ujawnia się szczególnie ostro właśnie w ludzkiej twórczości artystycznej, która pierwotnie, w dużej mierze, była w wypadku sztuk plastycznych twórczością rękodzielniczą. Ale nie tylko, gdyż muzyka, taniec, teatr i dzieła literatury to także klasyczne przejawy sztuki. We wszystkich tych przejawach dostrzegamy pracę intelektu jako czynnika modelującego i kierującego ludzką wytwórczością. Trzeba bowiem mieć wpierw skonstruowany w naszym poznaniu jasny plan-wzór działania, aby móc taki plan realizować poprzez działanie. Oczywiście, gdy mówimy, że trzeba wpierw mieć plan, nie znaczy to, że zawsze najpierw czasowo konstruujemy plan-wzór, gdyż niekiedy w trak-

cie samego działania jawią się „wzory-motywy” tego działania, jak np. w trakcie tańca, rzeźbienia, przemawiania ujawnia się kierująca rola intelektu i jego twórczego poznania. W takim też sensie można powiedzieć, że to właśnie ludzkie poznanie (twórcze) stoi u podstaw ważnego nurtu kultury, który tworzy naukowo-techniczne i artystyczne życie człowieka.

Prymat intelektu i poznania można również wyraźnie zauważyć w poznaniu praktycznym, tworzącym pole moralności i obyczajowości człowieka. Ta właśnie dziedzina kultury, zwłaszcza zaś moralność, przechodząca w obyczajowość (co nie znaczy, by moralność można było zredukować do obyczajowości, która jest jedynie utrwaleniem i jakby „skamieliną” ludzkiego moralnego i artystycznego postępowania) – jest związana z ludzką świadomością i ludzkim sumieniem. A świadomość i sumienie stanowią przejaw ludzkiego poznania. Wprawdzie nie jest to poznanie abstrakcyjne, koniecznościowe, gdyż przedmiotem moralności są konkretne wypadki bytowe, działania, a nie schematy, to jednak bez poznania, bez świadomości nie ma moralności i całego pola praktycznego poznania człowieka. Każdy bowiem ludzki czyn charakteryzuje się świadomością (akty poznania) i dobrowolnością (akty woli kierowane rozumem). Ujawnia się to bardzo wyraźnie w naszych aktach decyzyjnych, które kierują naszym ludzkim działaniem.

Akt decyzji – jako akt ze swej istoty moralny – jest sprzężeniem rozumu praktycznego (sądu praktycznego dotyczącego charakteru dobra) i dobrowolnego wyboru sądu. W ten sposób transcendujemy autonomię i heteronomię w moralnym postępowaniu. Bez aktu rozumu (bez świadomości) nie ma uczynku moralnego, zatem i w całej dziedzinie postępowania moralnego u samych jej źródeł stoi akt rozumu. Jeśli więc moralność tworzy ogromną gałąź pnia kultury, to także i w tym przejawie kultury rozum i jego działanie są punktem wyjścia rozumienia całej dziedziny moralnego postępowania. Cóż zatem mówić o nauce, która ze swej natury jest niewątpliwie dziełem rozumu, i to rozumu usprawnionego w swoim działaniu naukowopoznawczym i naukotwórczym. To przecież poznanie naukowe najbardziej usprawnia i wysubtelnia sam intelekt w swoich czynnościach.

Dziedzina religii, spinająca wszystkie wątki kultury, jakimi są nauka, sztuka-technika, moralność, jest przejawem zintensyfikowa-

nego działania kontemplacji intelektualnej. Ten moment intelektualnej kontemplacji, dokonujący się we „wnętrzu duszy”, podkreślają zarówno sami mistycy, jak i teoretycy mistycznego poznania w religii.

Zatem we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia integrującego fenomen kultury, a więc w nauce, sztuce-technice, moralności i religii, jako punkt wyjściowy rozumienia samej kultury jawi się moment poznawczy, moment działania rozumu. Procesy poznawcze człowieka, chociaż bogate i zróżnicowane, to jednak w swej najgłębszej naturze są receptywno-informacyjne w stosunku do zastanej natury, w stosunku do świata. Człowiek rodzi się jako „niezapisana tablica” w porządku poznania, pomimo niewątpliwych predyspozycji będących następstwem dziedziczenia. Z konieczności zatem musi zinterioryzować treści poznawcze zastane w świecie, w układzie bytów natury i twórców kultury. Tylko zinterioryzowana poznawczo treść bytów realnie istniejących warunkuje dalsze procesy poznawcze, specyficzne dla nauki, dla moralności, dla sztuki i techniki. Momentem decydującym dla rozumienia samej kultury w jej najbardziej podstawowym rozumieniu jest właśnie pierwotny akt poznania, który zawsze jakoś trwa w tym wszystkim, gdzie są momenty poznawcze. Takim właśnie aktem poznawczym jest recepcja poznawcza treści, która dokonuje się w momencie tworzenia w naszym aparacie poznawczym pojęcia-znaku. Jesteśmy na ogół świadomi (dzięki refleksji towarzyszącej każdemu naszemu aktowi poznawczemu) znakotwórczego procesu, gdy coś poznajemy, gdy się czegoś uczymy, albowiem potrafimy później (gdy jesteśmy zapytani o to, „co to znaczy?”) przekazać drugiemu, jakie pojęcie-znak uformowaliśmy sobie o danej rzeczy (o treści rzeczy) i co rozumiemy wówczas, gdy używamy jakiejś nazwy, a więc jakiegoś wtórnego znaku narzędniego.

Utworzenie pojęcia (znaku przezroczystego) umożliwiającego zerknięcie poznawcze z treścią rzeczy jest początkiem „racjonalizacji” zastanego świata. Owa „racjonalizacja” jest wprowadzeniem nas samych jako rozumiejących w świat zastanych rzeczy, w świat zastanej natury, którą przyswajamy sobie przez transparentny znak. Przyswojoną sobie w ten właśnie sposób naturę, możemy w dalszym etapie przetwarzać i używać, gdy sami świadomie uprzedmiotowiamy nasz znak, a więc gdy z utworzonego pojęcia o rzeczy czynimy (przez jego uprzedmio-

towaniem) plan i wzór dla naszego dalszego działania w stosunku do tak ujętej treści.

2. INTENCJONALNOŚĆ PIERWOTNA I WTÓRNA

Fakt ludzkiej kultury jest czymś niewątpliwym. Jej korzenie wyrastają z poznawczego życia człowieka. To zaś pierwotnie i źródłowo jest przyjęciem przez nasz umysł na własność treści realnie istniejącej rzeczywistości. W naszych aktach poznania interioryzujemy wybiórczo (wedle potrzeb naszej natury i zastanej kultury) treści poznawanego bytu. Przez ich zinterioryzowanie wytwarzamy w naszym umyśle obraz rzeczy poznawanej; obraz zwany „pojęciem”, „idea” istnieje już odtąd w nas samych naszym istnieniem. Jest to dość dziwny sposób istnienia, albowiem splatają się w nim w jedno „moje” i „nie moje” czynniki tworzące poznawane treści, które są recepcją treści samej rzeczywistości. Gdy za przykład weźmiemy np. treść poznawanego przeze mnie konia, to z chwilą, gdy sobie utworzyłem obraz-pojęcie-ideę konia, dostrzegam, że to jest moje pojęcie – bo to jest mój akt poznawczy – które mnie samego bogaci i jest już odtąd nieodłączne ode mnie. Obraz ten istnieje moim istnieniem, albowiem został wytworzony poprzez istniejące moje akty poznawcze. Ale zarazem ujęty obraz-idea konia jest ciągle „obcą”, „nie-moją” treścią; jest treścią konia, którego ująłem w moich wybiórczych aktach poznania; wybiórczych dlatego, że nie jestem władny ująć wszystkich realnie istniejących w koniu elementów i wszystkich jego realnych cech. Wybieram zatem te cechy, które dla mnie są – z jakiegoś względu – istotne i które mi się jakoś narzucają.

A zatem w akcie poznania, gdy interioryzuję obcą mi i narzucającą się treść poznawaną (np. konia), nadaję tej treści mój własny, intelektualny sposób istnienia. I taki sposób istnienia treści poznawanej realnego świata jest właśnie intencjonalnym sposobem istnienia rzeczywistości. Przez mój akt poznawczy, będący zinterioryzowaniem wybiórczym treści narzucającego mi się w poznaniu jakiegoś bytu, nadaję tej treści nowy intelektualny, racjonalny, duchowy sposób istnienia. Przecież koń w swej materialności nie „wchodzi” do mego wnętrza wówczas, gdy tworzę o nim

moje pojęcie. Ale też, to ja sam nie finguję sobie dowolnie treści konia, ale czerpię tę treść (wybiórczo) z samej rzeczywistości. Zaczepnawszy ją z rzeczywistości, ubogacam się poznawczo i tworzę sobie porządek racjonalny, który powstaje z recepcji samej rzeczywistości i samego bytu. To byt sam w sobie będąc inteligibilny, z chwilą gdy jest przeze mnie przyjęty w moim umyśle, wytwarza racjonalny porządek. Przez mój akt poznawczy – w momencie utworzenia pojęcia jako „znaku” samej rzeczy – byt sam w sobie jako twór natury zostaje w nas zintelektualizowany, zracjonalizowany. I skoro to pojęcie-znak-obraz uprzedmiotowione staje się wzorem-modelem czynności kulturowych, to kultura jest pierwotnie intelektualizacją natury. Jeśli zatem w pierwotnym znaczeniu kultura jest racjonalizacją (intelektualizacją) natury, to podkreślamy tu funkcję rozumu ludzkiego w ujmowaniu treści rzeczy, jak i przeróbki tej treści dokonane w poznaniu twórczym. Chodzi tu więc o podkreślenie zasadniczo ludzkich czynności rozumnych, będących interioryzacją poznawczą inteligibilnych treści bytu, a nie o akceptację stanowiska niektórych filozofów, np. N. Hartmanna, nieuznających wewnętrznej inteligibilności samych bytów. W myśl bowiem takiego stanowiska rzeczywistość jest tylko w takiej mierze racjonalna, w jakiej mierze jest przez człowieka poznana. Wówczas to człowiek narzuca swą racjonalność bytowi. Oczywiście takie stanowisko jest absurdalne, albowiem z jednej strony przeczy samej receptywności ludzkiego poznania, a z drugiej nie ukazuje, skąd się bierze porządek rozumny. Trzeba zatem stwierdzić, że to byt sam w sobie jest racjonalny i inteligibilny – i to przez pochodność od Intelktu Pierwszego. Racjonalne treści bytu, zinterioryzowane przez nasz rozum, konstytuują w nas samych ów racjonalny porządek jako recepcję racjonalnych (inteligibilnych) treści bytu. Treści te, dlatego że są w nas wyrażone i zawieszone na naszych aktach intelektu, zyskują ludzki (bo w nas i przez nas) sposób racjonalności. A ta racjonalność jest zarazem racją naszej ingerencji w zastaną naturę, którą możemy przekształcać już według naszych pojęć-wzorów, według naszego rozumienia i naszych wybranych celów. Podstawą zaś wszelkiej naszej ingerencji w zastaną naturę jest jej pierwotny, intencjonalny sposób istnienia w aktach naszego poznania.

Jak się jednak dokonuje ta nasza ingerencja w zastaną naturę? Niewątpliwie podstawą tej ingerencji jest wyrażony w nas samych

„obraz-znak” rzeczy poznawczo zinterioryzowanej. Czyli to sama rzecz intencjonalnie w nas istniejąca, niejako na mocy tejże „intencjonalności” skłania nas nieustannie z jednej strony do jej odnoszenia do jej naturalnego istnienia, a z drugiej do jej (też intencjonalnej treści) jakby „przenoszenia” w podmiot pozapsychiczny, do jej wcielania wtórnie w samą materię. Już św. Tomasz zauważył, że istnienie intencjonalne jest istnieniem niepełnym, istnieniem jakby „w podążaniu do” czegoś, co jest pierwotne i mocniejsze w bytowaniu. Owo ciągle odnoszenie się treści poznawczych do samej rzeczy jest zarazem racją ruchu twórczego. Wytworzone w nas obrazy-pojęcia (przekształcone w aktach tworzenia) możemy jakby przenosić i wcielać w materiał pozapsychiczny – w papier, płótno, kamień, spiż. I wówczas pierwotnie intencjonalne treści zyskują swoje wtórnie intencjonalne istnienie w podmiotach, w które zostały „wcielone” przez nasze twórcze działanie.

Okazuje się zatem, że nasz rozum nie jest jedynym podmiotem treści intencjonalnych, albowiem one mogą być uwiecznione w spiżu, marmurze, betonie. Ale ich wtórna intencjonalność jest koniecznościowo sprzężona z intencjonalnością pierwotną. Nigdy bowiem nie zaistniała intencjonalność wtórna bez uprzedniego zaistnienia intencjonalności pierwotnej, a więc bez pracy naszego rozumu, w którym pierwotnie treści te zostały zintelektualizowane, pierwotnie w naszym duchu uwiecznione – co stało się racją ich wtórnej intencjonalności.

Ale raz jeszcze należy podkreślić, że intencjonalność pierwotna, stanowiąca rację intencjonalności wtórnej, nie wymaga jakiegoś czasowo wcześniejszego sposobu istnienia. Znaczy to, że rzeczywiście – i to bardzo często – tworzymy w sobie, w naszym duchu, plany, pomysły jakiegoś dzieła, które to dzieło powoli w nas dojrzewa, a dopiero potem jakoś jest realizowane na papierze czy w innym materiale. Ale są takie dzieła sztuki, gdzie samo wykonanie staje się racjonalne i jakby „rodzi” pomysły, natychmiast akceptowane i kierujące dalszym ich wykonaniem. Należy to niekiedy jakby do samej reguły twórczości – tylko wtedy doskonalą się dzieła w umyśle poczęte i w umyśle wyrażone, gdy je wcielamy w życie w materiale pozapsychicznym i jakby usamodzielniamy go w bytowaniu. Nikt przecież nie jest malarzem, kto nie malował realnie; nie jest rzeźbiarzem ten, kto realnie nie rzeźbił; nikt nie staje

się mówcą, kto nie przemawia. Zewnętrzne wykonywanie dzieła sztuki jest nie tylko jego przenoszeniem z podmiotu psychicznego w podmiot pozapsychiczny, ale jest zarazem bardzo często konstruowaniem w sobie artystycznej treści, jej doskonaleniem, a nade wszystko nabywaniem samej „sprawności” w dziedzinie jakiegoś wytwórstwa. Wszystko to dokonuje się jednak pod kierownictwem rozumu, który jest racją zaistnienia określonej treści dzieła, zarówno w podmiocie, jakim jest sam rozum (jego akty poznawcze), jak i w materiale pozapsychicznym tak bardzo zróżnicowanym.

A więc wszystkie dzieła kulturowe istniejące w materiale pozapsychicznym posiadają swe istnienie wtórnie intencjonalne, a przez to samo także sztuka posiada swój znakowy charakter. Czy naprawdę? Jakże można uznać za wtórnie intencjonalne istnienie miast, dróg, fabryk, mostów, mieszkań, narzędzi? Przecież wszystko to istnieje realnie w świecie realnym. Tak! Ale ich realne istnienie jest istnieniem ich podmiotów, a więc istnieniem papieru, istnieniem płótna z farbami, istnieniem spiżu, istnieniem kamienia, a niekiedy istnieniem fal powietrza, drgań strun itd. Istnienie ich podmiotów jest jednak związane z narzuconą tym podmiotom treścią, która nie jest dla tych podmiotów czymś powstałym naturalnie, ale właśnie „sztucznie”; a więc przez jakby przeniesienie tej treści z porządku poznawczego, pierwotnie intencjonalnego i wcielenie jej w podmiot, który sam z siebie nie jest władny tej treści w sobie ukształtować. Są one przez twórczą działalność wprowadzone w materiał, aby nadać tym przedmiotom nowy sens, sens intelektualny, a przez to znakowy, czytelny jedynie dla intelektu. Dlatego treści wtórnie intencjonalne „wrażone” w materiał pozapoznawczy, np. Michała Anioła posąg Dawida, sprawiają, że rzeźba ta istnieje realnym istnieniem marmuru, ale jest czytelna tylko dla intelektu ludzkiego, jako pochodna od intelektu twórcy (Michała Anioła), który tę treść w sobie (w swym intelekcie) uformowaną „wcielił” w marmur. Tak też każdy ludzki wytwór nosi na sobie znamię pochodności od intelektu, który tworząc pojęcia-znaki w swym poznaniu, przenosi je następnie w materiał pozapsychiczny i utrwala w swym wytworze. Zależność treści wtórnie intencjonalnej od intelektu tworzącego jest oczywista; nie byłoby w ogóle dzieła bez intelektu twórcy.

Związanie wytworu z twórcą przybiera różne postaci i różne ustopeniowanie, albowiem twórca w swym twórczym działaniu może słabiej lub mocniej wiązać swe dzieło z wewnętrznym aktem twórczym. Niekiedy – jak np. przy prymitywnych zabiegach magicznych – wystarczy, że człowiek jakiś uzna, że ten oto kamień lub drzewo pełni funkcję jakiegoś znaku. I owo uznanie, społecznie akceptowane, już jest tworem kultury, albowiem jest znakiem duchowych przeżyć i pełni funkcję znaku społecznie akceptowanego. Ale oczywiście dzieła sztuki czy techniki są o wiele bardziej związane z ludzkim duchem aktem intelektualnego twórczego poznania; zawsze są z nim związane. Racją użytkowania i posługiwania się lub też rozkoszowania się dziełami wtórnie intencjonalnymi jest bowiem zawsze rozum, jego pierwotna praca racjonalizowania natury na tle ujęć poznawczych samego bytu. Co więcej, to właśnie ze względu na specyficzną strukturę człowieka, u którego rolę dominującą sprawuje rozum (duch), dokonuje się powolne aktualizowanie ludzkich potencjonalności, powolne wychowanie człowieka; a z uwagi na jego pierwotne niedostosowanie się do naturalnego środowiska pojawia się konieczność nabudowania kulturowej niszy dla zrealizowania się celów ludzkiego życia.

3. ESCHATYCZNY WYMIAR KULTURY

Twory kultury są pochodne od wewnątrzpsychicznych treści intencjonalnych, a zarazem są przyporządkowane ludzkiemu duchowi u odbiorcy. Wytwory kulturowe zapodmiotowane w materiale pozapsychicznym, będące wtórnymi znakami-symbolami (znaki narzędne) poznawczego sensu istniejącego pierwotnie w ludzkim duchu (intelekcje), tracą swój kulturowy sens w oderwaniu od ludzkiej psychiki, albowiem przestają być „otwarte” dla ludzkiego ducha. W jakimś hipotetycznym wypadku zaginięcia całej ludzkości na ziemskiej planecie wszelkie twory kulturowe, zapodmiotowane w pozapsychicznym materiale, nie byłyby żadnymi dziełami kulturowymi, lecz jedynie nagromadzeniem materii. Ich wartość – jeśli w ogóle w takim przypadku można mówić o jakiegokolwiek wartości (wartość bowiem jest zawsze jakością, o ile ta jest jakoś związana

z duchem ludzkim) – byłyby tylko wartością materiału. Jeśli bowiem dzieła kulturowe, jako dzieła wtórnie intencjonalne, są w swej treści znakiem-symbolem, to cały sens znaku leży „między” intelektem znaku-jącym a intelektem drugim (lub tym samym jako drugim), odbierającym znak i czytającym w znaku zdeterminowane znaczenie. Nie znaczy to oczywiście, że intencjonalna treść znaku znika magicznie, gdy jakiś człowiek na nią „nie patrzy”, i równie cudownie pojawia się, gdy jest oglądana przez drugiego człowieka. Ona istnieje istnieniem materiału, w którym jest zapodmiotowana; może bytować nawet „wiecznie” (tzn. bardzo długo, np. urządzenia pozostawione na Księżycu), ale w oderwaniu od intelektu nie jest znakiem-symbolem; nie jest odczytywana jako treść intelektualnie wyrażona przez człowieka dla drugiego człowieka; a przez to w absolutnym oderwaniu od ducha nie jest już żadnym dziełem kulturowym. Hipoteza absolutnego oderwania dzieła kulturowego od ludzkiego ducha jest oczywiście hipotezą niezaszczalną, ale chodzi tu jedynie o czysto teoretyczne uwyrażnienie zagadnienia związania kultury z ludzkim duchem tworzącym dzieła kulturowe poprzez akty pierwotnie rozumowe; chodzi o kwestię przyporządkowania tych dzieł drugiemu człowiekowi i o możliwość „odczytania” ich treści przez innego ludzkiego ducha, w celu odpowiedniego ich spożytkowania.

„Znakowe” (mówiąc skrótowo) rozumienie kultury pozwala człowiekowi uświadomić sobie jej ostateczny, eschatyczny sens. Właśnie na mocy „znakowego” (w swej treści) sposobu bytowania, dzieła kultury są pochodne od ducha i są duchowi ludzkiemu przyporządkowane. I to dzięki kulturowym wytworom duch ludzki może się rozwijać i dojść do swej pełni. Sensem ludzkiego trwania i życia jest bowiem wyzwolenie i udoskonalenie swego ducha. Jeśli bowiem człowiek istnieje istnieniem swej duszy, jako bytu istniejącego w sobie jako w podmiocie, to działanie ludzkiej duszy nie wyzwoli się inaczej, jak tylko przez materię jej ciała, poprzez które wchodzi w kontakt z całą rzeczywistością. Wyzwolenie działania ludzkiego ducha jest przeznaczeniem „bycia człowiekiem”. A wyzwolić ludzkiego ducha pomaga i świat materii, który może się stać podmiotem „znakowania” tego ducha, i świat osobowych relacji, jakim jest społeczność rodzinna, narodowa, państwowa, zakonna, kościelna. One – jak rusztowanie – pomagają człowiekowi w budowaniu

swego duchowego (osobowego) wnętrza. I gdy ludzki duch jakoś się wyzwoli, korzystając z pomocy materii swego ciała, otaczającego świata i społecznych więzi – wówczas może przejść przez śmierć do innego sposobu bytowania, naprawdę już wyzwolonego. Ale nie przepadnie żaden ślad ducha – bo przepaść nie może – jeśli pierwotnym i ostatecznym podmiotem tworów intencjonalnych (kultury) jest właśnie ludzki duch w jego aktach poznania i płynącej stąd miłości.

Różne twory kulturowe zapodmiotowane w materii, choćby najbardziej trwałe, są niszczone, albowiem istnieją istnieniem swego materiału. Ale te same twory kulturowe, zapodmiotowane w tak przemienialnych podmiotach jak taneczny ruch ciała, jak drganie strun i powietrza, mają szansę trwania wiecznego, gdyż pierwotnym ich podmiotem jest duch tworzący, i adresatem ich znakowego bytowania jest również duchowość adresata, w którym może się uwiecznić nieprzemienne wszystko to, co było rzeczywistym wykwitem ducha. Twory kulturowe zapodmiotowane w materii, ze względu na materialny charakter bytowania ich podmiotu, są podległe w swym trwaniu powszechnym prawom materii: ruchowi, przemianom, przemijaniu. Nie mają one, z racji podmiotu swego istnienia, szans istnienia aczasowego. Ale też twory te nie były tworzone po to, aby trwały tylko w podmiocie materialnym, który miał się stać jedynie podmiotem (względnie trwałym) dla samego znaku-symbolu. Ostatecznie więc bytowa wartość dzieła kulturowe wyprodukowane przez człowieka zyskują jedynie przez człowieka, jego ducha, ku któremu są adresowane, aby go rozwinąć i wyzwolić jego osobiste działanie.

Stąd mają wiecznotrwały sens wszystkie twory kulturowe, które posłużyły człowiekowi do jego osobistego rozwoju, do zaktualizowania jego osobowych potencjalności. Jeśli więc np. artysta „mierzy wysoko” i tworzy dla kogoś bardzo wybitnego – chcąc mu przekazać treści doniosłe – to dzieło takie zyskuje wartość ogólnoludzką. Tak podobno było z twórczością Eurypidesa, którego dramaty były trudno odczytywane przez pospólstwo ateńskie, do tego stopnia, iż raz zapytano mistrza, dla kogo on właściwie pisze swe utwory? Odpowiedział, że tylko dla jednego człowieka – Sokratesa! Dzieła te nieustannie budzą ludzkiego ducha, zachwycają i przez to, że ludzie zostali uszlachetnieni recepcją

tych utworów, trwają one wiecznie. Jest też jednak sens tworzenia „dla samego siebie”, aby sobie uświadomić wyraźniej wartościowe treści, aby wytworzone treści sprawdzić, aby się nimi oczywiście zachwycić, według miary swej osobowości, swego ducha. Jeśli destrukcyjnym siłom czasu i przemian opiera się tylko duch, to – uznając nieśmiertelność podmiotową ludzkiego ducha – możemy twierdzić o przetrwaniu dzieł kulturowych w człowieku i przez człowieka, o ile sam człowiek jest swoistym duchem organizującym sobie materię i wyrażającym się w materii i przez materię.

4. TWÓRCZOŚĆ KULTUROWA

Zagadnienie twórczości kulturowej człowieka, chociaż jest w gruncie rzeczy jednostkowe, „osobiste”, niepowtarzalne, jak niepowtarzalnym jest sam człowiek i jego duch, to jednak może być naświetlone analogicznie ogólnymi warunkami, strukturą i kontekstem twórczości. Zwykło się mówić przy twórczości kulturowej o tzw. twórczym poznaniu. Takie przekonanie już dawno wyraził i usystematyzował Arystoteles, wyróżniając trzy dziedziny poznania rozumowego człowieka i wyznaczając trzy obszary twórczości kulturowej. Chodzi tu o poznanie najpierw teoretyczne, które w poznaniu przednaukowym kieruje ludzkim życiem, a które znajduje swój pełny wyraz w zorganizowanym poznaniu naukowym; o dziedzinę drugą – poznania praktycznego kierującego ludzkim postępowaniem, ludzkimi decyzjami, a więc ludzką moralnością; wreszcie o trzecią dziedzinę – poznania twórczego, które suponując istnienie dziedziny teoretycznej, przekształca treści zaczerpnięte ze świata i determinuje ludzkie wykonanie powziętego dzieła sztuki czy techniki. Wszystkie trzy dziedziny poznania rozumowego nie wykluczają się wzajemnie, lecz dopełniają ze względu na dopełniające się cele-kryteria tych właśnie dziedzin, a są nimi prawda, dobro i piękno.

Wprawdzie poznanie twórcze-pojetyczne traktujemy jako swoisty model twórczości kulturowej, to jednak nie znaczy to, by cała twórczość ograniczała się jedynie do poznania pojetycznego. Dostrzegamy ją także w poznaniu teoretycznym w postaci formowania pojęć, sądów,

dobrze argumentacji, tworzeniu modeli ujaśniających rozumienie samej rzeczywistości, a nade wszystko w usuwaniu różnych przeszkód – pośredników – zasłaniających wizję prawdy. Także w dziedzinie praktycznego poznania akty decyzyjne są niekiedy tak jawnie twórcze, że kształtują, a niekiedy powodują zaistnienie nowych dziedzin kultury. Nabywanie zaś usprawnień przez odpowiednio dobrane ćwiczenie się jest także w wysokiej mierze twórczością kulturową. Albowiem nikt nie dochodzi do doskonałości w jakiejś dziedzinie usprawnień bez odpowiednio dobranego ćwiczenia się. Mimo to charakter poznania twórczego (poetycznego) stanowi szczególnie dogodną kanwę dla ukazania tych momentów, które są charakterystyczne dla kulturowej twórczości wyłonionej przez człowieka.

W tym właśnie typie poznania zaznacza się szczególnie ostro ós poznawcza: człowiek – świat. Oba bieguny osi są niezwykle bogate. Człowiek bowiem w poznaniu twórczym jest osobą ingerującą w zastany świat natury i kultury; jest owym „ja” przemieniającym według swoich kryteriów to wszystko, na czym kładzie swe osobiste (twórcze) piętno. Skoro zaś owo „ja” jest „otwarte” (nie jest zdeterminowane raz na zawsze w swym działaniu), to sam człowiek musi przez swe wolne poznanie i miłość ukonstytuować siebie właśnie jako sprawcę i spełniacza swego twórczego działania. To ukonstytuowanie się wolnym, jedynym i niepowtarzalnym źródłem działania jest następstwem swoistego zestrojenia się osobowego, zarówno cech dziedzicznych, jak i nabytych, jak wreszcie wolnych aktów poznania i miłości wzajemnie się warunkujących i konstytuujących profil osobowościowy. Wszystko to wpływając na nasz sposób działania, pozostawia nas otwartymi na nasze wolne działanie, czego zresztą w trakcie samego działania jesteśmy świadomi, gdyż o tym nieustannie informuje nas nasza towarzysząca działaniom refleksja.

Świat zewnętrzny i „wnętrze” człowieka „stapiające się” w ujęciu poznawczym bytu analogicznego, rozumianego jako istniejące „coś”; ten świat, w którym człowiek jest zanurzony, jest zarazem dla myśli niezmiernie bogatym materiałem poznawczym. Może on być przez najrozmaitszych ludzi w najrozmaitszych dziedzinach poznawczych w różnorodnych aktach poznania coraz dokładniej poznawany, przyswa-

jany i przyporządkowany do nieskończenia różnych „przeróbek” ujętych treści. Cały ten materiał może być jeszcze ubogacony poprzez nasze akty refleksji, akty odniesień i porównań, jak o tym zresztą świadczy towarzysząca wszelkim aktom osobowym refleksja. Zatem mnożymy zastane, nieskończenie bogate treści poznawcze przez nasz osobisty wieloraki do nich stosunek ujawniony w aktach refleksyjnego poznania.

Zastany zaś i zinterioryzowany w poznaniu wraz z aktami refleksji świat nie jest jedynym tylko czynnikiem ubogacającym nasze twórcze poznanie. Przecież istnieją rozmaite kryteria organizowania nowej treści, różnorodne motywy twórczej działalności, wielorakie impulsy psychobiologiczne. Każdy z tych czynników należałoby dokładniej poznać i omówić. Jednak przynajmniej ogólnie wiadomo, że kryteria organizowania (najpierw w porządku czysto intencjonalnym, w umyśle ludzkim) nowych treści przetwarzanych i tworzonych w poznaniu twórczym (pojetycznym) są w gruncie rzeczy tak liczne, jak liczni są sami twórcy, więcej – jak liczne są dzieła przez twórców konstruowane. W tradycji filozofii klasycznej wszystkie kryteria twórczości (a przez to i wytworów) sprowadzano do najszerzej, analogicznie rozumianego piękna – a przez piękno rozumiano każdy byt, o ile ten w poznaniu kontemplatywnym (nie dyskursywnym) budzi upodobanie, o ile swościę zachwyca. Jednakże w odniesieniu do tak różnych dziedzin, jak architektura, sztuki plastyczne, dzieła literackie, teatr, muzyka, balet, a nadto różnego typu rzemiosła, jak wreszcie cała dziedzina współczesnej techniki, piękno analogicznie rozumiane podlega wielorakiemu różnicowaniu, aby mogło się stać kryterium samej twórczości w określonej dziedzinie. Tak więc wszystko zawisło od geniuszu i pojetycznego poznania jednostki, która zazwyczaj w swej twórczości nie powtarza się, lecz raczej swą twórczość udoskonala.

Obok kryterium artystycznej twórczości – piękna, które jest jakby duszą dzieła sztuki, jego przyczyną formalną, istnieją inne ważne czynniki, różnicujące samą twórczość; wiążą się one z porządkiem przyczynowania sprawczego i celowego, co nazywamy impulsami i motywami działania twórcy. Są najbardziej osobistą domeną przeżyć twórcy i możemy się tylko ich domyślać lub niekiedy prześledzić z zapisków i pamiętników.

Wskazane tu czynniki twórczości: zastany świat, dany nam w poznaniu, osobiste akty poznawcze i wolitywne artysty, refleksja aktowa i refleksja towarzysząca, kryteria, motywy i impulsy – nakładają się na siebie w akcie tworzenia do tego stopnia, że dokładne poznanie i analiza poszczególnego dzieła sztuki jest praktycznie niemożliwa. Wiadomo przecież, że każdy twórca jest osobą niepowtarzalną i każdy układ intencjonalny w poznaniu pojetycznym jest niepowtarzalny. Tylko analogiczne momenty (i to wyraźniejsze) twórczości mogą być zauważone i do pewnego stopnia wyrażone w filozoficznej analizie samej twórczości, jak i dzieła sztuki.

Każda jednak twórczość i wytworzone dzieło kulturowe są wewnętrznie związane z wartością. Jeśli bowiem każda wartość jest jakościową, realną stroną bytu, o ile ten jest przedmiotem intencyjnych aktów człowieka, to ze względu na to, że dzieła kulturowe są wytworzone przez człowieka, są realizowane pierwotnie przez intencyjne akty poznania, miłości, decyzji – są one już w sobie wartością; są jakby skondensowaną przez twórczość wartością. Jest tak nie tylko w poznaniu twórczym (pojetycznym), ale we wszystkich dziedzinach poznania i tego wszystkiego, co jakoś jest od poznania pochodne. Dlatego w poznaniu teoretycznym uzyskanie prawdy, przy zastosowaniu różnych sposobów rozumowania, jest realizacją wartości pozytywnej – prawdziwości poznania, jak popadnięcie w błąd jest realizacją wartości negatywnej, która może być także użyta „ku dobremu”, przynajmniej niekiedy. W dziedzinie praktycznego poznania wszelkie akty i cnoty moralne, wszelkie usprawienia są wartościami pozytywnymi, albowiem czynią dobrym tego, kto je wykonuje i posiada, i są przedmiotem celowych intencyjnych aktów człowieka. Również w poznaniu twórczym (pojetycznym) wytworzone dzieła są wartością, jako że są szczególnie wyraźnym przedmiotem intencyjnych aktów samego twórcy. Dlatego wszelka twórczość ubogaca samego człowieka – twórcę; wyzwala z niego specyficznie osobowe siły – poznania, miłości, wolności, poprzez które przekracza materię, ją organizuje i jakby poddaje prawom swego ducha. Tak pojęta twórczość, przejawiająca się w transcendowaniu i organizowaniu przez ducha materii dla swoich duchowych celów, jest jakby zapowiedzią możliwości całkowitego poddania materii prawom ducha, skoro zaistnieją ku temu

bytowe warunki, o których mówi Objawienie mozaistyczno-chrześcijańskie, gdy rysuje obraz zmartwychwstania ciała.

5. KULTURA CHRZEŚCIJAŃSKA

Mając zarysowane najogólniejsze rozumienie kultury na tle uwyraźnionej struktury bytu ludzkiego jako bytu osobowego, zdolnego do twórczego działania i pomnażania zasobów kultury ogólnoludzkiej, należy się przyjrzeć – również ogólnie – specyfice kultury chrześcijańskiej, takiej, jaka się realnie pojawiła w Europie. Była ona syntezą, dziedzictwem kultury biblijnej Żydów i kultury antycznej Greków i Rzymian, twórczo stopioną z wiarą chrześcijańską, która przepoili naukę, sztukę i moralność człowieka.

Obszar basenu Morza Śródziemnego uchodzi – w powszechnym mniemaniu – za kolebkę tworzenia się integralnej kultury europejskiej, na którą składają się różne wątki osobowej działalności człowieka. Zwykło się ją sprowadzać do czterech zasadniczych elementów: nauki, sztuki, moralności i religii. Chociaż każdy z nich zdaje się być autonomiczny i samodzielny, to jednak żaden nie jest od pozostałych elementów odizolowany, przeciwnie, splatając się ze sobą, tworzą one wspólnie oryginalny fenomen kultury europejskiej. Szczególnym miejscem syntezy tych elementów kulturowych była religia chrześcijańska, która inspirowała i stanowiła „podglebie” ideowe dla sztuki; moralność znajdowała w niej swe zasadnicze uzasadnienie; nauka zaś swój ostateczny sens i kontekst personalistyczny. Religia chrześcijańska, wzięta tak indywidualnie, jak i społecznie, integrowała racjonalne, moralne i artystyczno-estetyczne przeżycie i działalność Europejczyka. Przeto stanowić winna doniosły przedmiot rozważań dotyczących wspólnego dziedzictwa kulturowego Europy. Od dwóch tysięcy lat religia chrześcijańska kształtuje, bardziej lub mniej intensywnie, kulturę europejską. Korzenie tej kultury, wspólnej dla wszystkich ludów Europy, tkwią głęboko w tej samej religii – jest nią właśnie chrześcijaństwo.

Zatem rozważając zagadnienie „kultury europejskiej”, jako wspólne-go dobra mieszkańców Europy i ich wspólnego dziedzictwa dziejowego,

trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na religię chrześcijańską, w której dokonywała się synteza pozostałych elementów kultury europejskiej: moralności, nauki i sztuki. Owa syntetyzująca funkcja chrześcijaństwa w kulturze europejskiej pozwala mówić o tzw. kulturze chrześcijańskiej jako wspólnym dobru Europy i tych kontynentów, które przez nią zostały kulturowo zdominowane (przede wszystkim obie Ameryki i Australia). Jednak kultura ta wypracowana pierwotnie w basenie śródziemnomorskim jest zjawiskiem historycznie dynamicznym, mieniającym się różnymi barwami w dziejach całej Europy i poszczególnych jej narodów. Były stulecia jej rozkwitu i dominacji; rozmaicie w przekroju czasowym, etnologicznym i geograficznym układały się relacje między jej składowymi elementami. Słowiańszczyzna i Polska, podobnie jak inne narody, wносиły do niej coś specyficznego, coś własnego, co ją różnicowało. Dziś sami żyjemy w epoce jej dezintegracji. Rozważając zjawisko kultury chrześcijańskiej jako wspólne dobro Europy, należy przypatrzyć się najpierw charakterowi religii chrześcijańskiej i jej zdolności integrowania różnych elementów kulturowych, co znalazło wyraz w „chrześcijaństwie” jako specyficznym dla Europy zjawisku kulturowym, typowo humanistycznym, gdyż związanym z osobowym rozwojem człowieka.

6. RELIGIA

Religia Chrystusowa jest organicznie związana z religią Mojżeszową jako jej wypełnienie. Ewangelia według św. Mateusza i nauczanie św. Piotra dobitnie to akcentują. Jest jedno Pismo Święte – Starego i Nowego Testamentu – jako świadectwo Bożego Objawienia. Jego wyjściową prawdę można by streścić w zdaniach umieszczonych na początku Księgi Rodzaju i Ewangelii według św. Jana: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), „Na początku było Słowo [...]. Wszystko przez Nie się stało [...]” (J 1, 1–3). Można więc powiedzieć, że Pismo poucza, iż początkiem, czyli racją bytu nieba i ziemi, a więc wszystkiego, cokolwiek istnieje, jest Bóg, który wszystko to stworzył i stwarza nadal (*Barah*). Bóg-Słowo stał się w czasie człowiekiem narodzonym z Maryi

jako Jezus Chrystus, który ostatecznie spełnia swym życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem odwieczny Boski plan całkowitego uszczęśliwienia człowieka przez jego „przebóstwienie”. Intelktualny skarbiec objawionych zdań w Starym i Nowym Testamencie jest przebogaty, jak o tym świadczy historia chrześcijaństwa i jego doktryny.

W mozaistycznym Objawieniu, дарowanym wybranemu narodowi Hebronów, ujawniło się kilka niezwykle doniosłych – dla dalszych dziejów kultury – wątków doktrynalnych. Przede wszystkim akcentowano monoteizm i transcendencję Boga. Każdy Żyd musiał powtarzać codziennie: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Wszyscy prorocy podkreślali jedyność i transcendencję Boga do tego stopnia, że istnienie samego narodu izraelskiego było tłumaczone zasadniczo jedynie koniecznością przechowania tej prawdy o jedyności i transcendencji Boga. Ta właśnie doktryna była podstawą koncepcji jedyne go, suwerenne go narodu wybranego. Sens życia tego narodu to jego wierność (na wzór wierności małżeńskiej) Jedynemu, Wszechmocnemu Bogu, Który Jest. Naród ten został wybrany przez Boga, jak na Wschodzie żona bywa wybrana przez męża i musi być mu wierna. Wierność owa zostanie nagrodzona przez przyjście pochodzącego z tego narodu Mesjasza, którego przepowiada cały Stary Testament, iż przyjdzie i zbawi wybrany lud Boży.

W Nowym Testamencie ten wątek o transcendentnym, jedynym Bogu został nie tylko pomniejszony, ale ubogacony objawieniem o wewnętrznym życiu Boga, który jest Ojcem-Początkiem, Synem-Słowem i Duchem-Miłością. Udział w tym wewnętrznym porywie samopoznania i samomiłowania Boga, konstytuowanego przez troistość Osób, ma być ostatecznym celem człowieka, zbawionego przez Jezusa Chrystusa – Boga wcielonego w ludzką naturę. Tu zaś jawi się nowy, niezwykle doniosły wątek humanizacji religii objawionej. Bóg-Logos, aby „przebóstwić” człowieka, rodzi się z niewiasty jako człowiek, nie przestając być Bogiem, „przez którego wszystko się stało [...]” (1 Kor 8, 6).

7. HUMANIZACJA RELIGII

Dramat wkroczenia Boga w dzieje ludzkości przez fakt narodzenia się Jezusa Chrystusa w czasie całkowicie zmienił sens bycia człowiekiem. To przecież dla człowieka, dla ostatecznego usensownienia życia ludzkiego Bóg rodzi się jako dziecko z Maryi z Nazaretu, dojrzewa w pracy domowej jako młodzieniec, następnie głosi Dobrą Nowinę jako Syn Człowieczy, uczestniczy w ludzkiej doli przez cierpienie, straszną mękę i śmierć niewolnika, a spełniwszy dzieło odkupienia, zbawia człowieka przez swe zmartwychwstanie. Ta prawda wiary uzyskała swój wyraz w pierwszym symbolu apostoelskim na Soborze Konstantynopolitańskim: *propter nos homines et propter nostram salutem, descendit de caelo... et homo factus est*. Transcendentny Bóg został człowiekowi udostępniony w sposób ludzki, konkretny, w osobie Jezusa Chrystusa i całym biegu jego życia. Bóg-Człowiek stał się bratem ludzi. Wywoływało to zdumienie i stały zachwyt wierzących i dlatego papież, św. Leon Wielki, wołał: „Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sis membrum” („Chrześcijańskie! Poznaj swoją godność. Stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc niegodne obyczaje przeszłego życia i już do nich nie wracaj. Pomnij do jakiej należysz Głowy i jakiego Ciała jesteś członkiem”)¹.

Godność człowieka jest w świetle religii Chrystusowej związana właśnie z osobą Jezusa Chrystusa, który powiedział o sobie „Jam jest drogą, prawdą i życiem”, i przyrównywał siebie do winnej latorośli, a swych wyznawców do jej gałązek, które wydają owoce wtedy, gdy są połączone z korzeniami i pniem winnego krzewu. Szczególna więź człowieka z Chrystusem, związana z faktem jego śmierci i zmartwychwstania, zyskuje w przepowiadaniu św. Pawła wymiar fundamentalny. Chrystus jest głową ludzkości, pojętej jako jeden organizm, ożywiony

¹ Leo Magnus, *Sermones*, recogn. J. A. Alerieusis, Venetiis 1485, 21, c. 3 (także w: *Patrologia latina*, vol. 54, Parisiis 1846, col. 192 C).

specjalną wewnętrzną życiodajną siłą – łaską, będącą zaczątkiem przebóstwienia człowieka; spełni się on w pośmiertnym momencie bezpośredniego połączenia się z osobowym Bogiem. To zostało nazwane „życiem wiecznym”, życiem poznania Boga i jego trwałego i wiecznego miłowania – szczęściem według miary Boskiej.

Już teraz proces jednoczenia człowieka z Bogiem dokonuje się wewnątrz ludzkiego ducha, w ludzkim sercu, gdy człowiek wybiera prawdę zamiast kłamstwa i gdy aktem miłości ogarnia zarazem Boga i bliźniego. Miłość jest szczytowym aktem człowieka wobec Boga, którego dzieła są przejawem miłości. Akt ludzkiej miłości względem Boga rozciąga się zarazem na drugiego człowieka, bliźniego, który jest dzieckiem Bożym. Miłość realna względem drugiego człowieka jest sprawdzianem rzetelności miłości człowieka wobec Boga. Kto Boga kocha i ujawnia to w miłości bliźniego, zostaje „przeniesiony” z krainy śmierci do życia. Dla kochających Boga nie ma już śmierci, albowiem moment śmierci jest tylko potwierdzeniem i rozwojem tego życia, które teraz posiadają, gdy dokonali wewnętrznego nawrócenia się i zmienili swoją postawę życiową. Wewnętrzny, dobrowolny wybór prawdy i jej realizowanie przez miłość względem Boga, sprawdzaną przez realny akt miłości bliźniego, stanowi niezwykle doniosłe podkreślenie najwyższych wartości osobowych, jakimi są prawda, wolność i miłość, które sprzęgają się integralnie w akcie religijnym. Odtąd już nie teoretyczna afirmacja Boga i obrzędy starotestamentowe, ale wewnętrzne przeżycie moralne, skupiające się w akcie decyzji osobowej, poddającej się prawdzie o Bożym synostwie i wyłaniającej dobrowolnie akty miłości wobec Boga i bliźniego, stanowi o istotnej wartości człowieka. Wolność, prawda i miłość, jako trzy przenikające się aspekty życia osobowego, są najwyższymi ludzkimi wartościami czyniącymi człowieka naprawdę człowiekiem i zarazem „uczestnikiem Bożej natury”. Śmierć jako konieczność natury została zwyciężona w zmartwychwstaniu Pana i chociaż pozostaje ona kresem pielgrzymowania w czasie, nie jest już ostateczną perspektywą osoby ludzkiej, lecz jedynie przejściem do życia w nieskończonej prawdzie, miłości i wolności.

Objawienie ewangeliczne wypełniło w duchu najwyższego humanizmu Stary Testament i otworzyło religię realizującą prawdę i miłość

w wolności na wszelkie ludzkie wartości, albowiem te są przejawem intelektualnej, wolitywnej i twórczej działalności człowieka.

8. SYNTEZA Z KULTURĄ ANTYCZNĄ

Młoda religia chrześcijańska znalazła się w trudnym położeniu zarówno w świecie judaistycznym, jak i w świecie rzymskim przepojonym kulturą grecką. Jednak w ciągu trzech stuleci zdobyła sobie pozycję dominującą, mimo prześladowań i obcej sobie mentalności ludów świata antycznego. Stało się to możliwe wskutek wewnętrznej otwartości tejże religii i jej istotnego humanizmu, którego kontury zostały zarysowane powyżej. Religia Chrystusa, otwierająca się na wartości istotnie ludzkie: prawdę, miłość i wolność, spełniała nieśmiałe marzenia i postulaty największych geniuszy świata antycznego: Platona, Arystotelesa, Cycerona, Sofoklesa, Eurypidesa. Ci wielcy twórcy przedstawiali jako najwyższy cel życia ludzkiego kontemplację – choćby chwilową – prawdy, piękna, a wielkoduszna miłość do przyjaciół uchodziła za szczytową postawę doskonałego człowieka. Te ideały i marzenia antycznego świata pogańskiego zostały zrealizowane w życiu Jezusa Chrystusa, który zobowiązał wszystkich swych wyznawców do codziennej praktycznej realizacji wartości, będących przedmiotem marzeń elity starożytnej. Religia chrześcijańska była zdolna wchłonąć w siebie, jako dodatkowe, przemyślenia twórców i filozofów antycznych Grecji i Rzymu. Pojawiła się nie jako sposób życia wrogi teorii antycznych geniuszy, ale jako praktyczne spełnienie ich wzniosłych rozważań i marzeń. Pierwszy wierzący filozof, św. Justyn Męczennik, właśnie w imię wcielonego Logosu zgłaszał pretensję do tego, by być spadkobiercą całej kultury antycznej: „Wszystko, co słuszne przez kogokolwiek i kiedykolwiek zostało powiedziane, należy do nas chrześcijan”². Dawni filozofowie, jak Platon i stoicy, dochodzili do prawdy tylko częściowo, „cokolwiek bowiem filozofowie i prawodawcy odkryli i ogłosili słusznego, odkrycia te i poznanie wypracowali mozolnie, odpowiednio do swej części

² Św. Justyn, *Apologia*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, II 13.

Logosu”³. Logos bowiem jest rozsiany jak nasienie, w całej ludzkości, a pełnym Logosem jest Jezus Chrystus.

Religia chrześcijańska stanęła wobec ogromnej, rozwiniętej kultury grecko-rzymskiej. Intelktualizm Platona, racjonalizm Arystotelesa i stoików, rozwijające się w wysoko zorganizowanym państwie rzymskim, którego duszą było prawo zapewniające obywatelom rzymskim życie w komforcie artystycznym, stanowiły wartości, które należało przejąć, uszlachetnić i zsyntetyzować w jeden kształt kultury chrześcijańskiej. Ten trud podejmowano wśród wyznawców religii Chrystusa spontanicznie i stale, chociaż z perspektywy dziejów możemy dziś zauważyć szczególne uintensywnienie tego procesu w tzw. szkole aleksandryjskiej, u ojców kapadockich na Wschodzie i u św. Augustyna w jego *De civitate Dei*, na Zachodzie, w renesansie Karolingów i w złotym okresie średniowiecza.

Najpierw trzeba było przezwyciężyć necesytaryzm charakterystyczny dla myśli greckiej jawiący się u Platona, u Arystotelesa i u stoików. Głoszono, że Ananke-Mojra panuje wszędzie, nawet nad światem najwyższych bogów. Świat jest wieczny, konieczny, nieprzypadkowy w swej φύσις [physis]. Ostatecznie człowiek jest tylko elementem – także zdeterminowanym koniecznościowo – w gigantycznym kosmosie. Chrześcijaństwo wprowadzało natomiast myśl nową: świadomość przygodności świata i wszelkich bytów. Bóg bowiem stwarza świat nie koniecznościowo, ale wolnie. Mógłby ten świat być innym; jest takim, bo takim chce go mieć Bóg, który jest jego racją ostatecznie „uzasadniającą”. W świecie przygodnym żyje człowiek utworzony na obraz Boga, jako osoba wolna, zdolna do autonomicznego wyboru dobra i zła. Człowiek niezdeterminowany „od wewnątrz” musi wybierać; jest skazany na wolność, która się spełnia w akcie miłości Boga i bliźniego, gdyż to jest ostatecznie racjonalne i prawdziwe. Uznanie wolności było naczelnym darem religii chrześcijańskiej, wniesionym do fatalistycznego świata kultury antycznej.

Darem następnym – może najważniejszym – było uznanie, że jedynie Bóg jest „Tym, który jest”, jest Bytem Absolutem, albowiem On

³ Tamże, II 10.

jeden istnieje przez siebie, a wszystko inne istnieje – jest bytem – dzięki niemu. Zwiążanie świata przygodnego z Bogiem to prawda Objawienia mozaistycznego, wyrażona już w pierwszym zdaniu Księgi Rodzaju, a następnie – w objawieniu się Boga w krzaku gorejącym, gdy o sobie powiedział: „Jestem, który jestem” – (hebr.) „Ehie aszer anie” – „Ten, który jest, posłał mnie do was [...]”. Być to istnieć; a bytem jest to, co istnieje. Istnieje przez siebie i z siebie tylko „Ten, który jest”, a wszystko inne istnieje dzięki Niemu, istnieje uczestnicząc (partycypując) jedynie w istnieniu. Naczelna myśl o Bogu – Absolutnym Istnieniu – musiała drażnić odziedziczoną myśl starożytną i wpływać na rozumienie świata i człowieka (choć obecni teologowie odmiennie i w różny sposób tłumaczą wyrażenie: „Jestem, który jestem”, to jednak tutaj przedstawiona interpretacja wywarła decydujący wpływ na rozwój „kultury chrześcijańskiej”). Średniowieczna scholastyka arabsko-chrześcijańska (Awicenna, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu) zawiązki biblijne tej myśli rozwinie i usystematyzuje.

Wnosząc do zastanej kultury antycznej pogłębione rozumienie świata i człowieka, samo chrześcijaństwo także wzbogaciło się, wchłaniając w siebie zarówno intelektualizm platoński, który szczególnie związał się z Kościołem Wschodu, jak też racjonalizm arystotelesowski i stoicki, odpowiadający więcej praktycyzmowi prawnemu zachodniego obszaru śródziemnomorskiego. Pragnienie połączenia Platona z Arystotelesem w jedną doktrynę przenikało już Porfiriusza, a u Boecjusza zdawało się być bliskie realizacji. Platoński intelektualizm i duch kontemplacji, wzmocniony jeszcze spekulacjami neoplatońskimi, zdawał się dla św. Augustyna być tak bliski Objawieniu, że niemal uchodził za parafrazę Prologu Ewangelii Janowej. Intelektualna kontemplacja idei znalazła swój religijny odpowiednik w ikonach bizantyjskich, które czczono jako okna otwarte na świat nadprzyrodzony. Obrzędowość Wschodu znalazła swój pełny wyraz w bogatej liturgii, która pozwalała spokojnie kontemplować odbijające się w niej piękno, prawdę i dobro, i skłaniała do miłości, która porywa wszystkie siły twórcze i ogniskuje je w sakramentalnie obecnym wcielonym Logosie. Zatem i sztuka została objęta przez chrześcijaństwo ukazujące jej nowe perspektywy piękna transcendentnego, które przyczynia się do miłosnej kontemplacji samego Boga.

Na Zachodzie ponowny rozkwit sztuki dokonał się w okresie karolińskiego odrodzenia, które było pierwszą próbą utworzenia chrześcijańskiej Europy jako wspólnoty nowych ludów, dziedziców kultury religijnej Biblii i antyku grecko-rzymskiego. Hraban Maur był pierwszym „ministrem” kultury chrześcijańskiej w Europie, zaczynającej powoli uświadamiać sobie swą *christianitas* jako nurt rozwijający wszechstronnie człowieka w uniwersalnej społeczności ludów związanych tą samą kulturą i tym samym językiem. Humanistyczny wymiar tej kultury wyrażał się w osobowym rozwoju człowieka średniowiecza – w jego dążeniach poznawczych, artystycznych, moralnych, religijnych. Uzyskał on swój najpełniejszy wyraz w XII- i XIII-wiecznej „złotej” scholastyce, która była niezwykle intensywnym rozkwitem kultury humanistycznej w jej istotnym rozumieniu. Okres ten okazał się szczytową syntezą kultury Wschodu i Zachodu, antyku i rodzimej kultury ludów Europy (w architekturze styl bizantyjski, romański i gotycki). Zarazem był okresem, w którym usiłowano zharmonizować w jednym gmachu kultury nurty artystyczne (sztukę), naukę, moralność i religię. Udało się to do pewnego stopnia ze względu na łacinę – wspólny język międzynarodowy ówczesnej elity intelektualnej oraz niebywały autorytet nowo powstających europejskich uniwersytetów. Społeczność ludów Europy (a zwłaszcza elita) miała świadomość jedności kultury chrześcijańskiej, pomimo odrębności regionalnych i organizacyjnych oraz tradycji narodowych. Wszystkie ludy Europy średniowiecznej, z wyjątkiem ludów bałtyckich, znalazły się w obrębie tej samej chrześcijańskiej kultury, która pulsowała pełnym życiem wzbogaconym ponadto przez wpływy arabskiego Wschodu.

9. ROZPAD WSPÓLNEJ KULTURY EUROPY

Tenże okres złotego średniowiecza już jednak ujawnił groźne symptomy rozpadu świata chrześcijańskiego. Wyprawy krzyżowe, chociaż powstały z religijnego uniesienia, to jednak przyczyniły się do osłabienia jedności kultury chrześcijańskiej. Zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców na początku XIII wieku zantagonizowało i przeciwstawiło sobie jej oba obszary – bizantyjski i zachodni. W ślad za tym poszły

inne groźne zjawiska, osłabiające chrześcijaństwo, jak rozluźnienie moralności, podziały wewnątrz religii chrześcijańskiej, kształtowanie się nacjonalizmów.

Kościół wschodni już od kilku stuleci odwracał się od Zachodu w kontekście specyfiki cesarstwa bizantyjskiego w dziedzinie kultury, ustroju i polityki. Teologiczne spory doktrynalne wywierały także wpływ na coraz bardziej postępujący izolacjonizm obu organizmów kościelnych, ale ostatecznie brutalne zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców idących na wyzwolenie Grobu Świętego dopełniło miary we wzajemnej niechęci i przeciwstawiło sobie oba Kościoły. Schizma Focjusza, a w konsekwencji schizma wschodnia Michała Cerulariusza miały swój społeczny skutek w ostatecznym zantagonizowaniu obu społeczności wierzących. Mimo że dopiero w scholastyce zachodniej przyswojono sobie wielkie zdobycze teologiczne Wschodu – ojców kapadockich: św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu, a nade wszystko św. Jana Damasceńskiego, to jednak w dziedzinie społecznej nie można już było skutecznie utrzymać jedności obu obszarów kultury, i to nawet przy pomocy soborów, które coraz bardziej uwyrażniały dzielące oba Kościoły różnice.

Rozchodzenie się Kościoła Wschodu i Zachodu było najbardziej widocznym dla chrześcijaństwa znakiem rozpadania się wspólnej kultury Europy. Nawet zdobycie Konstantynopola przez Turków nie potrafiło już zjednoczyć w jedną *christianitas* ludów Europy, a może nawet jeszcze bardziej uwyrażniło wewnętrzny ich podział, utrwalony momentem utworzenia patriarchatu w Moskwie, jako „trzeciego Rzymu” i sukcesora roli dawnego cesarstwa bizantyjskiego.

Wraz z generalnym zjawiskiem rozpadu europejskiej kultury chrześcijańskiej poczęły się w Europie pojawiać groźne symptomy upadku tejże kultury w postaci rozchodzenia się jej podstawowych elementów i przekształcania jej właściwości. Dają się więc zauważyć objawy rozchodzenia się religii i kultury humanistycznej w nominalistycznych tendencjach przejętych przez reformację; rozchodzenie się religii i wolności w spotęgowanym cezaropapizmie patriarchatu moskiewskiego; rozluźnienie związku humanizmu i transcendencji w renesansie; pojawiają się tendencje instrumentalizowania nauki i odrywania jej od wartości

osobowych w racjonalizmie pokartezjańskim; ma miejsce rozchodzenie się nauki i religii w oświeceniu, a wreszcie autonomizacja moralności wobec religii w filozofii kantowskiej. Religia powoli przechodzi na pozycje fideistyczne, aracionalne, ciasne, zepchnięte do getta ośrodków klerykalnych. Przypatrzmy się najpobieżniej wymienionym tu objawom rozpadu kultury chrześcijańskiej.

Przede wszystkim wraz z upolitycznieniem społeczeństw i nieustannymi walkami o stworzenie silnych ośrodków władzy na Zachodzie nastąpiło zrelatywizowanie myśli, jej zinstrumentalizowanie i użycie do doraźnych potrzeb. *Tu me defendas gladio – ego te vero calamo* – miał powiedzieć Wilhelm Ockham do cesarza, ofiarowując mu wysoko rozwiniętą dialektykę, operującą doraźną argumentacją, jak w okresie sofistów w starożytnej Grecji. Sprawnie działająca dialektyka ześlizgnęła się z poznawania natury rzeczy na pozycje nominalizmu, tak ponętnego dla każdego intelektualisty pragnącego uniezależnić się od rzeczywistości i jej bolesnych rygorów poznawczych. Nominalizm, negując możliwość intelektualnego ujęcia natury-struktury rzeczy w ramach poznania pojęciowego, redukuje zabiegi poznawcze do operacji w zasadzie czysto językowych (nazw), dokonujących się na podłożu zeschematyzowanych wyobrażeń. Pomogło to w rozwoju logiki i dialektyki, kosztem jednak poznania samej rzeczywistości. Spekulacje te na pozór niewinne, czysto uniwersyteckie, zyskały swój nowy wymiar, gdy zostały zinterioryzowane w Niemczech przez teologię. Nominalizm wyrażony w języku teologicznym spowodował odwrócenie się od poznania natury człowieka i uznania jego zdolności naturalnych, i oparcie się w poznaniu zasadniczo na słowie objawionym. Przeakcentowano – bez konfrontacji z rzeczywistością – skutki grzechu w naturze ludzkiej, która jakoby była zdolna tylko do zła i nie budziła już zainteresowania jako „dobre dzieło” Boże. Stosunek człowieka do Boga został wyrażony w paradygmacie zranionego, brudnego żebraka – złej natury ludzkiej okrywanej wspaniałym płaszczem łaski Bożej. Zaakcentowano Bożą transcendencję i miłosierdzie, ale kosztem dzieła Bożego: człowieka jako partnera samego Boga, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem”. Człowieczeństwo, akcentowane dotąd w teologii (np. *enkoma* Nemezjusza z Emezy) jako cudowne dzieło Boga, przekraczające

wszystko, co Bóg uczynił, teraz stało się czymś skażonym, niepodlegającym wewnętrznemu przekształceniu i przeobstwień w świetle łaski. Uderzenie w humanizm kultury chrześcijańskiej okazało się niezwykle mocne. Rozbrat humanizmu i religii na rzecz transcendencji pojawił się jako zjawisko groźne dla samej kultury. Od pogardy człowieka do tworzenia obozów koncentracyjnych nie tak daleka będzie już droga.

Rozkwit renesansu włoskiego począł natomiast gloryfikować ludzką naturę, czyniąc z niej niemal „miarę wszystkiego” – ἄνθρωπος μέτρον τῶν πάντων [ánthropos metron ton panton], tym razem kosztem transcendencji Boga, kosztem religii i moralności z nią sprzęgniętej. Człowiek sam w sobie stał się celem ostatecznym działań kulturowych, w oderwaniu od swej racji bytu – Boga, a zwłaszcza Boga wcielonego: Jezusa Chrystusa. W rezultacie miało to później osłabić samego człowieka i jego prawa, albowiem zabrakło transcendentnej gwarancji praw, które uczyniono przedmiotem intryg politycznych i woli władców.

W tymże samym okresie renesansu, po schizmie wschodniej i zachodniej, papież Marcin V, chcąc ratować jedność chrześcijańskiej Europy, ogłosił jako jej wspólną ideologię „arystotelizm chrześcijański”, wypracowywany na uniwersytetach Italii, Francji i Hiszpanii. Już nie wiara, nie sztuka i nie zreflektowana nauka, ale właśnie ideologia miała się stać wspólnym fundamentem chrześcijańskiej kultury. Tak więc powstał w Europie, obok nauki, wiary, sztuki, jeszcze jeden czynnik mający jednoczyć zagrożoną kulturę: „front ideologiczny”; odtąd ideologie nie przestały już nękać ludów i narodów europejskich. Na Wschodzie, w Moskwie, car Wasyl ukonstytuował Patriarchat, a samą Moskwę ogłosił „trzecim Rzymem” i stolicą prawosławia. Już w „drugim Rzymie”, Konstantynopolu, można było zauważyć potęgujący się cesaropapizm i ingerencje cesarzy wschodnich w życie religijne. Osłabiała to oczywiście wolność religijną i zarazem wolność człowieka w jego najwyższych, osobowych przeżyciach. Ogłoszenie Moskwy „trzecim Rzymem” i ogłoszenie patriarchy moskiewskiego patriarchą ekumenicznym przenosiło niemal automatycznie tradycyjne uprawnienia bazyleusów na carów moskiewskich, z ich tyrańskim stylem rządzenia, odziedziczonym po Mongołach. Religia, władna dać człowiekowi wolność i uzasadniająca ostatecznie jego wolnościowe tendencje (bardziej

należy słuchać Boga niżli ludzi), została związana z samodzierżawiem cara; stała się instrumentem skutecznej ingerencji cara we wszystko, nawet w osobowe przeżycia człowieka. Nastąpił jawny rozbrat wolności i religii, rozbrat, który będzie miał wpływ nie tylko na ludy Rosji.

Wiekі racjonalistycznej myśli pokartezjańskiej objawiły jeszcze jeden znamieny rozpad wewnątrz chrześcijańskiej kultury: rozdzielenie ducha (*res cogitans*) i materii (*res extensa*). Nauka zajęła się zasadniczo obróbką materii pojętej jako przedmiot eksperymentalnego, mierzalnego poznania. Przez to samo nauka poczęła się powoli odwracać od pełnego człowieka, traktując go jako skomplikowaną maszynę (*l'homme machine*) i zwróciła się do obróbki materii. Już nie człowiek, ale narzędzia działania człowieka stawały się zasadniczym przedmiotem naukowego poznania. Upadek wątku humanistycznego w nauce stawał się powoli coraz bardziej widoczny. Instrumentalizacja i technicyzacja nauki do dziś święci swe triumfy, a badania antropologiczne są ciągle tylko postulatem niektórych wybitniejszych jednostek. Nauka, związana z obróbką materii, stawała się naczelnym przejawem racjonalności człowieka. Była nią właśnie nauka eksperymentalna i zmatematyzowana. Poznanie eksperymentalne w jego wąskim, posthumowskim rozumieniu, czyli w zasadzie radykalny sensualizm, stało się synonimem ludzkiej racjonalności – oderwanej od religii jako domeny ducha i transcendencji. Sensualizm stał się ideologią oświecenia i narzędziem coraz dalszego spychania religii na margines życia racjonalnego.

Wreszcie ostatecznym „ciosem miłosierdzia” dla religii stało się „racjonalne” oderwanie od niej moralności przez Kanta i w myśli pokantowskiej. Moralność została związana z wewnętrznym przeżyciem obowiązku *Sollen* i przeżyć wartości całkowicie oderwanej od bytu. Moralność uznano za całkowicie autonomiczną dziedzinę ludzkich działań i związane z autonomiczną dziedziną wartości prawomocnej metafizyki. Już nie byt, nawet nie Bóg, ale formalny kategori czny imperatyw: „postępuj tak, aby norma twego postępowania była ogólnie ważną normą ludzkiej moralności” – stał się podstawą nowej moralności, niemającej nic wspólnego z religią, którą zepchnięto w sferę uczuć-odczuć i pozbawiono związku z innymi czynnikami konstytuującymi kulturę. Religia stała się niemal całkowicie fideistyczna, odarta z racjonalnych

wartości humanistycznych, z wolności i moralności. Tak więc rozpad kultury chrześcijańskiej na progu XX wieku okazał się ostatecznym rezultatem doktrynalno-politycznych dziejów Europy. Religia, chociaż się zachowała, to jednak przestała być czynnikiem jednoczącym wszystkie elementy kultury. Upadek kultury chrześcijańskiej stał się faktem, a wraz z tym nastąpiło rozbitcie Europy i wyzwolenie się sił i możliwości totalnego zniszczenia człowieka. Ideologie zajmujące miejsce religii stały się narzędziem „usprawiedliwiającym” niegodziwość moralną władców i systemów społecznych.

10. POLSKA

Słowiańszczyzna i Polska stosunkowo późno weszły w obręb chrześcijańskiej kultury Europy. Puszcze i odległe położenie utrudniały kontakty z ruchliwym Południem i basenem Morza Śródziemnego; nadto szczepy germańskie i ich wędrowki zaprzętały uwagę chrześcijańskiego Południa. Osiadłe rolnicze plemiona Słowian były co najwyżej celem wędrowek gorliwych misjonarzy chrześcijańskich. Tak było od IX wieku, gdy z Bizancjum udawali się misjonarze na północ. Święci Cyryl i Metody otrzymali od cesarza bizantyjskiego misję udania się na Morawy. Św. Cyryl stworzył potem dla Słowian alfabet (głagolicę) i przetłumaczył na język starosłowiański Ewangelię. Tak powstała najstarsza literatura słowiańska. Wpływ misji świętych Cyryla i Metodego zaznaczył się także na ziemiach polskich i prawdopodobnie już wówczas pojawiły się wśród Wiślan i Polan pierwsze kościelne budowle oraz ośrodki życia religijnego ze starosłowiańskim językiem liturgicznym i obrządkiem wschodnim. Jednak na trwałe Polska związała się z chrześcijaństwem zachodnim poprzez Pragę, która była zależna od niemieckiej prowincji kościelnej. Książę polski Mieszko, widząc szansę dla swego państwa w przyjęciu chrześcijaństwa, a równocześnie obawiając się podboju przez chrześcijańskie księstwa niemieckie i cesarza zachodniego, poddał swe księstwo w lenno papieżowi Janowi XVI.

Polska leżąca na skrzyżowaniu dróg Europy stała się szczególnym miejscem, w którym spotykały się wpływy chrześcijaństwa Wschodu

i Zachodu. Wszedłszy wszakże w obręb kultury zachodniej, bardzo intensywnie interioryzowała tę kulturę w całym swym społecznym i państwowym życiu. Posiadając, już wkrótce po chrzcie, prowincję kościelną – metropolię gnieźnieńską – przyjęła wraz z wiarą inne elementy kultury i uczyniła je swoimi, państwowo-narodowymi. Nastąpiła przede wszystkim recepcja prawa kościelnego i powolna przebudowa ustroju według modelu państw Europy chrześcijańskiej, z własnym monarchą współpracującym z Kościołem, który gwarantował mu sakramentalną (w ówczesnym rozumieniu) władzę. Szkoły, cechowy ustrój miast, sieć parafialna, klasztory – wszystko to gwarantowało przenikanie kultury europejskiej na ziemię polskie. Analogiczna sytuacja rozwijała się na Rusi Kijowskiej i Węgrzech. Trzy pierwsze wieki istnienia państwa polskiego – pomimo rozbicia dzielnicowego, walk wewnętrznych oraz z zaborczą marchią brandenburską, Czechami, Rusią, i z najazdami Mongołów – były latami utrwalania się chrześcijańskiej kultury w narodzie polskim. W wieku XIII Polska była krajem już w pełni chrześcijańskim, z zadziwiającą liczbą świętych i błogosławionych. Nadto już wtedy z Polski wyszli pierwsi misjonarze do ludów bałtyckich, do Prus i na Litwę, a Słowiańszczyzna Wschodnia, Ruś Kijowska, była terenem normalnej pracy aspostolskiej polskich zakonów żebrzących: dominikanów i franciszkanów. Swobodne kontakty kulturowe w obrębie Europy miały dla Polski zbawienny wpływ, albowiem utwierdzały ją w żywym nurcie ówczesnej chrześcijańskiej kultury. Bardzo wcześnie, bo już w połowie XIV stulecia, można było w jej stolicy otworzyć uniwersytet, który był zwieńczeniem szeroko rozbudowanego wcześniej szkolnictwa parafialnego, kolegialnego i konwentualnego. Pierwsi zaś mistrzowie Akademii Krakowskiej odznaczali się wysokimi kwalifikacjami naukowymi, nie ustępując ówczesnej europejskiej czołówce intelektualnej. Reforma jagiellońska uniwersytetu postawiła wszechnicę krakowską w rzędzie pierwszych uniwersytetów Europy.

Poza tym należy podkreślić dojrzałość i dalekosiężność planów polskiego społeczeństwa tego okresu, zwłaszcza zaś jego rządzącej elity. Unia Polski i Litwy wraz z Rusią pozwoliła wciągnąć ludy tej części Europy w zasięg humanistycznej kultury Zachodu. Chrzest Litwy, ostatniego wielkiego państwa pogańskiego, stworzył poddanym

Wielkiego Księcia szansę bardzo intensywnego rozwoju kulturowego, co ostatecznie przyczyniło się do tego, iż w tej części Europy powstały ośrodki nauki i sztuki promieniujące na dalsze stulecia.

Szczególnie doniosłym momentem w dziejach Polski była unia Kościoła zachodniego i wschodniego w obrębie Rzeczypospolitej, co stworzyło i dla Kościoła, i dla Słowian wyjątkową szansę unifikacji kultury całej Europy i wzajemnego przenikania się myśli Zachodu i Wschodu. Wreszcie nieustanne zagrożenie ze strony tatarsko-tureckiego islamu i odmiennych, azjatyckich obyczajów zmusiło ludy słowiańskie tej części Europy, zwłaszcza zaś Polaków, do stworzenia silnej obrony przed infiltracją mentalności azjatyckiej. Przyczyniło się to równocześnie do powstania ideologii „przedmurza chrześcijaństwa”, specjalnej dziejowej misji polskiego narodu w łonie cywilizacji zachodniej. Owa ideologia *antemurale christianitatis* nie została osłabiona nawet przez silne ruchy reformacyjne w Polsce, które oderwały od Kościoła rzymskiego wiele rodzin magnackich i szlachty, tudzież ludności od nich zależnej. Zjawisko reformacji w Polsce, odmienne niż w innych krajach zachodniej Europy, przyczyniło się do mniej lub bardziej zgodnego współżycia różnych wyznań i do ukształtowania się tolerancji, która stała się szeroko osławioną charakterystyczną cechą życia społecznego w Rzeczypospolitej. Jeśli w zachodnich krajach obowiązywała zasada *cuius regio, eius religio* („czyj kraj, tego religia”), to Zygmunt August wyraźnie stwierdził, iż „nie jest królem ludzkich sumień”. Tak więc mogły na terenie Rzeczypospolitej żyć i rozwijać się społeczności chrześcijańskie różnych wyznań, a także mahometanie, Karaimi, Ormianie i Żydzi, którzy założyli nawet w 1505 roku w Lublinie wyższą szkołę akademicką z prawami akademickimi, nadanymi przez Zygmunta Starego. Była to druga po Akademii Krakowskiej wyższa uczelnia, tym razem żydowska, na ziemiach polskich, na długo przed powstaniem innych katolickich ośrodków akademickich w Wilnie, Zamościu i Lwowie. Życie intelektualne wzbogaciło się jeszcze bardziej, gdy w Kijowie utworzono akademię teologiczną (Akademia Mohylańska), tak że można było podjąć poważniejsze prace związane z unią Kościoła rzymskiego z prawosławnym, co udało się do tego stopnia, że w roku pierwszego rozbioru Polski (1772 roku) liczba parafii rzymskokatolickich na obszarze

Rzeczypospolitej wynosiła 5 tysięcy, natomiast unijnych – 10 tysięcy, przy bardzo niskiej liczbie parafii prawosławnych.

Zagrożenie Polski i Litwy przez jej sąsiadów (Krzyżacy, Niemcy) pozwoliło polskim myślicielom bardzo wcześnie, bo już na Soborze w Konstancji głosić ustami Pawła Włodkowica, ówczesnego rektora Akademii Krakowskiej, doktrynę o suwerenności narodów; narody nie mogą podlegać najazdowi sąsiadów, nawet w imię prawdziwej wiary czy ideologii, choćby najwznioślejszej. Dziwne, że dzisiaj po tylu stuleciach ta doktryna dla wielu krajów Europy jest w najwyższym stopniu aktualna, np. w kontekście doktryny o ograniczonej suwerenności państw socjalistycznych.

Rozwijająca się w Polsce kultura chrześcijańska z jej specyficzną tolerancją nie podlegała, ze względu na położenie geograficzne naszego narodu oraz na tragiczne dzieje rozbiorowe, tym rozkładowi kulturowym, o których była mowa wcześniej. Religia nie odłączyła się w Polsce nigdy od porządku humanistycznego. Wprawdzie pozareligijne elementy kultury ze względu na rozbiory ograniczyły się zasadniczo do literatury (i oczywiście moralności), która z braku uniwersytetów wychowywała naród, to jednak w naszej poezji i prozie wątki humanistyczne i racjonalne są imponujące; a są one związane bardzo ściśle z wątkami religijnymi. Odejście nauki i literatury od religii w XIX wieku u nas nie występowało, przeciwnie – można mówić o ich mocnym związaniu z religią, jak to było w czasach odrodzenia i baroku. Wystarczy wspomnieć tu nazwiska: J. Kochanowskiego, A. Mickiewicza, J. Słowackiego, Z. Krasińskiego, C. K. Norwida i ostatnio Cz. Miłosza; a w dziedzinie prozy J.-Ch. Paska, H. Sienkiewicza i wielu współczesnych.

Nie odłączyła się też w Polsce idea wolności od religii, przeciwnie – zespoliła się z nią organicznie, szczególnie od czasów „potopu”, konfederacji barskiej, powstań narodowych, walk niepodległościowych w naszym stuleciu i tworzenia niektórych ruchów społecznych. Religia chrześcijańska, katolicka, stała u podstaw tożsamości narodu polskiego, jego wolności i prawa do suwerenności w obliczu niekatolickich zaborczych sąsiadów: Rosji i Prus. Okres zaś drugiej wojny światowej i jej następstwa jeszcze bardziej umocniły więź narodu polskiego z Kościołem, który był i jest w trudnych czasach ostoją jedności narodu, jego dążeń

do suwerenności, niezależności i racjonalnego ułożenia sobie spraw publicznych. Szczególnie doniosłym faktem ujawniającym się w życiu narodu polskiego jest związanie religii z moralnością i obrzędowością wskutek zakorzenienia się jej w szerokich warstwach ludu wiejskiego, gdzie Kościół był zawsze organizatorem życia kulturalnego i obrońcą wartości humanistycznych polskiej wsi. Rozbrat religii i moralności głoszony przez naukę i filozofię niemiecką nie przyjął się także ze względu narodowego w kontekście zaboru pruskiego i *Kulturkampf*.

Jeszcze jedna wartość-idea ujawniła się wskutek rozbiorów Polski – idea suwerenności narodu, nie państwa. Naród – dzięki jednoczącym wpływom kultury chrześcijańskiej – żył i żyje nadal swym wewnętrznym życiem niezwykle bujnie, jak o tym świadczy nasza rozbiorowa i współczesna literatura. Oficjalne, urzędowo-rządowe „życie” zaborców toczyło się obok narodu i nie tknęło, jak świadczy Mickiewicz w *Dziadach*, duszy narodu:

„[...] Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi,
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi”⁴.

Naród potrafił żyć swym własnym życiem kulturowym i dla ochrony jego wartości miał i ma prawo do niepodległości oraz suwerenności. Prawdę tę, płynącą z wewnętrznego doświadczenia dziejów polskiego narodu, głosi dziś światu Jan Paweł II. Dlatego chyba w dobie tworzenia się coraz większych organizmów państwowych i globalnego państwa ludzkości trzeba coraz mocniej podkreślać wartość suwerenności narodowej, która zapewnia wewnętrzny, harmonijny rozwój indywidualnej osobie. To zaś jest ostatecznym celem każdej społeczności.

Specyfika kultury chrześcijańskiej polskiego narodu, taka, jaka się ujawniła w naszej historii i zasadniczo trwa po dziś dzień, wyraża się, mówiąc skrótowo, w otwartości na wartości humanistyczne, osobowe, jakie wystąpiły w kulturze chrześcijańskiej. Otwartość ta spowodowała nie tylko recepcję tejże kultury, ale wzbogaciła ją przez szczególne docenienie roli narodu w rozwoju i zachowaniu wartości osobowych

⁴ A. Mickiewicz, *Dziady*, Warszawa 1957, s. 204.

kultury. Niezwykle ostro w świadomości całego narodu dominował moment wolności jako ostatniego czynnika recepcji, zachowania oraz rozwoju i transferu kultury do innych pobratymczych narodów.

Jeśli bowiem akty twórczości kulturowej są wykwitem poznania i miłości w spontanicznej osobowej autodeterminacji, a więc w warunkach wolności, a nie przymusu i konieczności, to zbiorowe przeżycie naszego narodu – zawsze zagrożonego w swym działaniu i bytowaniu przez przymus i konieczność liczenia się z egoistycznymi celami potężnych sąsiadów – wyniosło moment wolności człowieka i narodu na piedestał nade wszystko chroniony, intensywnie przeżywany, nawet czczony. To właśnie z poczucia i uszanowania wolności pojawiła się u nas potrzeba tolerancji wobec przekonań człowieka drugiego, co zresztą harmonizowało z istotnymi pouczeniami Ewangelii. Poczucie wolności gwarantowało ową otwartość na kulturowe wartości humanistyczne innych narodów. Tylko przy poszanowaniu wolności osobistej i narodowej można wyzwolić z siebie aktywność twórczą, pracę kulturową, która tryska ze źródeł wolności, poznania i miłości.

Wolność osobista i narodowa szuka swego potwierdzenia i zabezpieczenia w obyczajach wiążącym religię, moralność, sztukę, w tym szczególnie poezję narodową, w jeden kompleks przeżyć ludzkich, wzmacniających więź narodową. Tak więc z jednej strony naród gwarantował osobowy, kulturalny rozwój człowiekowi, a z drugiej – zespół kulturowych przeżyć utrwalonych w zapisie obyczajów umacniał sam naród i pozwalał mu stać się niszą wolnej twórczości kulturowej. W takim zabezpieczeniu, nacechowanym wraz z obyczajem bogatą emocjonalnością, mogli Polacy być szeroko otwarci na wartości osobowe kultury innych narodów, przejąć je, wzbogacić polską obyczajowością, ustrzec ducha wolności, a wartości tak wzbogacone przekazać dalej innym pobratymcom. W tej otwartości i funkcji kulturowego pomostu pomagało położenie Polski na otwartych przestrzeniach Europy, między wschodem i zachodem, południem i północą. Żyjąc i pracując na skrzyżowaniu dróg Euroazji, musieliśmy niemal z konieczności być otwarci i zarazem akcentować tożsamość narodowej kultury. Była to odmiana ogółośuropejskiej kultury chrześcijańskiej, z głębokim, emocjonalnym wyakcentowaniem potrzeby wolności jako nieodzownego warunku swobodnej, sponta-

nicznej twórczości kulturowej, która swój wyraz znalazła u naszych poetów, pisarzy, muzyków, działaczy społecznych i religijnych, a nawet polityków i wodzów.

Jeśli w Polsce i w narodach słowiańskich zachowała się w dużej mierze kultura chrześcijańska w jej historycznej syntezie: religii i moralności, racjonalności i wolności, jeśli tak pojęta kultura stanowi korzenie Europy i była tejże Europy najprzedniejszym darem, to trzeba na nowo wartość takiej kultury uświadomić Europie dziś, w dobie zagrożenia człowieka, i powrócić do źródeł „europejskości” z bogatym dziejowym doświadczeniem, które, obok innych narodów, posiada naród polski.



Rozdział VI

PRAWDA – DOBRO – PIĘKNO JAKO WARTOŚCI HUMANISTYCZNE

Starożytność grecka dostrzegła ideał człowieka w sprzężeniu w nim dobra i piękna – καλὸς καὶ ἀθὺς [kalós kagathós]. Oczywiście miał to być człowiek wykształcony, z nieplebejskiej warstwy społecznej, nie-pochłoniętej całkowicie wytwarzaniem środków utrzymania. Aby być dobrym i pięknym, trzeba było być niezależnym, skupionym w sobie, poznać siebie i swe wewnętrzne wartości. Rzymianie od czasów Cyce-rona, Neposa i Cezara widzieli wielkość człowieka w *humanitas*, jako doskonałości ludzkiej natury. Chrześcijanie starożytni, mając przed oczyma wcielenie Boga w ludzką naturę, w Jezusa Chrystusa, przeciwstawiali rzymską *humanitas* – „ludzkość”, pojęciu *divinitas* – „boskość”. Wszystko, co było związane z *humanitas*, było synonimem słabej, śmiertelnej, ludzkiej natury. Natomiast *divinitas* (boskość) miała przemienić ludzką naturę do stanów doskonałości nadnaturalnej, przeciwstawionej ludzkiej słabości. Jakby syntezą doktryn antycznych grecko-rzymskich oraz chrześcijańskiego Objawienia stała się koncepcja „cnoty” u ojców i doktorów Kościoła. Na podstawie Arystotelesa teorii możności i aktu dostrzeżono, iż ludzkie potencjalności, czyli możności działania, należy

doprowadzić do aktualizowania w stopniu możliwie najwyższym, do *optimum potentiae*, czyli szczytowego stanu osobowych potencjalności u człowieka. Byłby to stan doskonałej „cnoty”, będącej tym, co czyni dobrym posiadającego ją człowieka i zarazem jego dzieło – *quod bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Samodoskonalenie się człowieka wiąże się z określonym jego obrazem, który staje się teoretyczną podstawą organizowania wysiłków wychowawczych. Sprawa jednak teoretycznego modelu bytu ludzkiego, chociaż niewątpliwie doniosła, nie jest koniecznościowo związana z samym doskonaleniem się człowieka i jego samorealizacją. Wystarczy tu ogólnie akceptowany zdroworozsądkowy obraz człowieka, wzbogacony ponadto wewnętrznym doświadczeniem, aby móc racjonalnie zorganizować proces samowychowania czy też naszkicować ogólny jego plan.

Właśnie doświadczenie osobiste każdego z nas ukazuje, iż samorealizacja osobowa jest wewnętrznie i koniecznościowo związana z ogólnie uznanymi „wartościami” – prawdą, dobrem i pięknem. Można o nich rozważać jako o tzw. transcendentálnych jakościach bytowych czysto przedmiotowo, ale można je też analizować w przyporządkowaniu do osobowego samorealizowania się poprzez ludzkie akty decyzyjne. Ten właśnie punkt widzenia będzie zasadniczo dominował w niniejszym rozdziale.

1. DOŚWIADCZENIE SIEBIE SAMEGO

Człowiek będąc, jak mówi M. Heidegger, „zanurzonym w świecie”, jest zdolny nie tylko do poznania zewnętrznej dla siebie rzeczywistości, ale też do refleksyjnego poznania siebie, jako bytu działającego na określone przedmioty z otaczającego świata, a zwłaszcza na osoby drugie, jako na samodzielne rozumne podmioty działania, a przez to naszych partnerów życia. Okazuje się, że każdy z nas w swoim działaniu natychmiast i spontanicznie dostrzega swoją potencjalność i zarazem sposoby jej aktualizowania poprzez odpowiednie działanie. Aktualizowanie własnej osobowej potencjalności w stosunku do właściwego sobie przedmiotu pojawia się w naszym fronetycznym (roztropnościowym)

poznaniu, w naszej świadomości czynu, czyli w naszym sumieniu, jako konkretnym, zobowiązującym mnie nakazie, jawiącym się w postaci sądu praktycznego: „czyń tu, teraz to oto, w taki oto sposób”. Tenże sąd praktyczny, jako tak zwana moralna powinność, nie jest niczym innym, jak odczytaniem konieczności realizowania i aktualizowania swojej osobowej potencjalności w stosunku do odpowiedniego, współmiernego przedmiotu – celu mego działania.

Pseudoproblemem, powstałym na tle oderwania operacji logicznych od poznania realnego bytu, jest stawianie pytania: w jaki sposób jest możliwe uzasadnione poznawczo przejście od „jest” do „powinien”? Taka problematyka mogła powstać jedynie – i faktycznie powstała – na kanwie kantowskiego oderwania dziedziny bytu od dziedzin wartości: *Sein* od *Sollen*. W codziennym wewnętrznym doświadczeniu ludzkiego działania rozerwanie tych dwóch dziedzin jest sztuczne i nierealne, i dlatego funduje nierealną problematykę uzasadnionych możliwości zdań normatywnych. W rzeczywistości bowiem wyrażenie „powinien”, „powinieniem” jest jedynie odczytaniem koniecznego związku i przyporządkowania moich potencjalności do ich uprzedmiotowanego realizowania, czyli aktualizowania. Owo odczytanie jest w każdym z nas czymś naturalnym, jak czymś naturalnym jest rozumienie, jak czymś naturalnym jest bycie człowieka w porządku moralnym. Po prostu człowiek nie może nie być w porządku moralnym, bo człowiek nie może nie używać rozumu jako czynnika determinującego (samodeterminując się!) swoje działanie. Determinowanie zaś swojego działania to nic innego, jak odczytanie konkretne swojej potencjalności w stosunku do konkretnego, właściwego człowiekowi przedmiotu i celu działania. Przez swoją potencjalność lub dynamiczność człowiek nieustannie „wychyla się” do przodu, ku przyszłości, planując ciągle swe przyszłe działania i realizację swych postanowień. Planowanie aktualizowania swoich możliwości działania w najrozmaitszych dziedzinach jest nieustannie obecne w ludzkiej świadomości, i to w większym stopniu, aniżeli pamięć minionego życia i przeszłych dokonań. Dochodzi nawet do przekonania, że uparte rozpamiętywanie tego, co było, zasadnicze zamykanie się w historii swego życia jest sygnałem jakiejś nienormalności; natomiast przygotowanie się do przyszłej realizacji swoich potencjalności stanowi zasadniczą kanwę

ludzkiego życia. Szkoły, wychowanie, treningi, najrozmaitsze ćwiczenia, planowanie przyszłości – wszystko to świadczy o dynamicznym charakterze bytu osobowego, o możliwości jego samorealizowania się, o nieustannym aktualizowaniu się i ubogacaniu ludzkiej natury.

W całym tym ludzkim dynamizmie, jako stały ośrodek, jako centrum, jawi się ludzka jaźń. Nieustanna przytomność ludzkiego „ja” we wszystkich aktach „moich” – wyłonionych z „ja” i przez „ja” spełnianych – jest w gruncie rzeczy ujawnieniem się ludzkiej osoby, transcendującej nieustannie (w naszym wewnętrznym doświadczeniu) nad wszystkimi aktami „moimi”.

Jaźń jako podmiot (w akcie podmiotowania) tego wszystkiego, co z niej emanuje, jest „otwarta” na wszelkie z niej wyłonione i przez nią spełniane akty, i to do tego stopnia, iż spełnianie przyszłych aktów widzi jako afirmację siebie, jako mocniejsze ugruntowanie siebie w bycie, jako swoistą autokreację, w sensie właśnie aktualizacji tego wszystkiego, ku czemu jest „nachylona”, a przede wszystkim ku ciągle wzrastającemu, mocniejszemu, niemal w nieskończoność sięgającemu poznaniu, miłości i wolności; ściślej, poznaniu i miłości spełnianych w wewnętrznej wolności. Poznanie i miłość z charakterystycznym przeżyciem ich w wolności znamionują specyficznie ludzkie, właśnie osobowe pole działania. Poznanie, miłość i wolność wzajemnie się przenikają i warunkują do tego stopnia, że nie występują u człowieka w postaci „wydestylowanej”, oderwanej od wątków dwóch innych przeżyć osobowych. Znaczy to, że ten sam akt poznawczy ludzki jest uwarunkowany i miłością, i wolnością wówczas, gdy spełnia się jako akt osobowy, w którym jaźń występuje wyraźnie jako podmiot „w akcie podmiotowania” tego działania. Występuje to szczególnie ostro w poznaniu fronetycznym (roztropnościowym), czyli w tzw. poznaniu praktycznym, konstytuującym ludzkie akty decyzyjne. Chociaż momenty wolności można spotkać w najrozmaitszych aktach poznawczych, a miłość (jako swoiste przyłgnięcie do dobra) przyczynia się niemało do natężenia każdego aktu poznawczego, to jednak w poznaniu praktycznym, poprzez które determinujemy siebie do działania i konstytuujemy siebie jako przyczynę sprawczą działania rozumnego, występuje szczególnie wyraźnie sprzężenie ludzkiego poznania, miłości i wolności. Słowem,

w akcie decyzyjnym ludzkim nierozdzielnie syntetyzuje się poznanie i miłość w przeżyciu wolności.

Ostatecznym zaś kryterium poznania jest prawda, miłości – dobro, a syntezy poznania i miłości w wolności – piękno. O tych sprawach będzie mowa nieco dalej.

2. RACJONALNE DZIEDZINY LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI

Dane nam w codziennym doświadczeniu rozumienie człowieka jako osoby działającej w sposób mniej lub bardziej dobrowolny można skorelować ze starą, sięgającą Arystotelesa, tradycją doktrynalną o trzech zasadniczych dziedzinach ludzkiej racjonalnej aktywności: Θεωρία – Πρᾶξις – Ποίησις [Theoría – Praxis – Póiesis]. Z tymi trzema dziedzinami ludzkiego życia, jako ich przedmiotowe, a także celowościowe kryterium, wiążą się: prawda – dobro – piękno. Choć przy uważniejszej lekturze pism Arystotelesa pojawia się wątpliwość, czy zaproponowana przez niego klasyfikacja była przeprowadzona według tej samej zasady podziału, to jednak utrzymała się ona w ciągu stuleci, zyskała wiele cennych komentarzy i weszła na trwałe do ludzkiej myśli. Gdy zwrócimy uwagę na specyfikę trzech odmiennych dziedzin ludzkiej działalności poznawczej, to stanie się chyba zrozumiałe, że w normalnym biegu rzeczy dziedziny te prawie nigdy nie występują w stanie odizolowanym od siebie, ale przeciwnie – przenikają się i niekiedy warunkują. Jednak rozróżnienie to jest niezmiernie doniosłe, albowiem pozwala wprowadzić daleko idące uporządkowanie w rozumieniu podstaw kultury najszerzej pojętej.

Otóż pierwszy typ ludzkiej racjonalnej działalności: Θεωρία [Theoría], jest przyporządkowany oglądowi rzeczywistości; poinformowaniu się o niej; jej teoretycznemu poznaniu w różnorodnych aktach poznawczych. Chodzi tu oczywiście o poznanie typu prawdziwościowego, w którym w różny sposób informujemy siebie o faktycznym stanie rzeczy, w celu uzgodnienia się z realnie istniejącą rzeczywistością. Klasyczna stała się definicja prawdy Izaaka ben Salomona, lekarza

i filozofa żydowskiego, żyjącego w Egipcie na przełomie IX/X wieku, który w *Liber de definitionibus* (w tłumaczeniu Gerarda z Kremony, 1187 roku) pisał pod wpływem *Metafizyki* Arystotelesa: „[...] veritas est adaequatio intellectus et rei” („[...] prawda jest uzgodnieniem intelektualnego poznania i rzeczy”)¹.

Oczywiście owo uzgodnienie poznawcze może wystąpić jedynie w sądzie orzecznikowym (jakieś S jest P), w którym posiadamy już momenty refleksji przyrównującej skład treści zawartej w sądzie z treścią samej rzeczy. Prawda epistemiczna (poznawczo-logiczna) jako uzgodnienie naszego ludzkiego poznania z samą rzeczą, przebiega poprzez różne postaci naszego teoretycznego poznania – od prostego „odczytania” treści rzeczy, poprzez różne typy rozumowania, aż do „mądrościowego” oglądu rzeczy i naszego poznania, jakie daje i bogate doświadczenie życiowe, i filozoficzne rozumienie.

Drugą dziedzinę działalności rozumnej człowieka stanowi poznanie praktyczne (fronetyczne), w którym afirmując konkretne jednostkowe byty jako dobra realne, przyporządkowujemy sobie samych – poprzez autodeterminację (czyli zdeterminowanie siebie do działania poprzez dobrowolny wybór sądu praktycznego kierującego moim działaniem) – do działania. Poznanie praktyczne dotyczy nie rzeczywistości jawiącej się nam w aspektach strukturalnych, ogólnych i stałych, ale dotyczy mnie samego jako działającego w stosunku do „tego oto” konkretnego dobra – przedmiotu mego działania. Jeśli bowiem mam dokonać jakiegoś działania jako człowiek – a więc świadomie i w poczuciu wolności – to wpiery muszę się poznawczo zdeterminować do działania i ukonstytuować się jako sprawcza przyczyna aktu, który z siebie mam wyłonić. Działanie ludzkie nie jest bowiem ostatecznie zdeterminowane przez naturę, ale przez poznanie rozumne, przejawiające się w postaci sądu praktycznego: „czyń tu, teraz tak oto”. Wydanie takiego sądu suponuje poznanie konkretnej zmiennej sytuacji; poznanie i akceptowanie jakichś reguł postępowania i „umiejscowienia” siebie, jako mającego konkretnie działać w tych wszystkich jednostkowych, konkretnych warunkach wobec

¹ Cyt. za J. T. Muckle, *Isaac's Israeli's Definition of Truth*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 8 (1933), s. 5.

przedmiotu, który mnie do działania „pociągnął”, a przez to samo jest dla mnie dobry. Dobro nie jest bowiem czymś abstrakcyjnym, czymś nierealnym, lecz jest konkretnym bytem, wyzwalającym w nas samo działanie. Dobro ujrzane konkretnie staje się motywem, dla którego działanie nasze zaistniało raczej, niż nie zaistniało.

W dziejach filozofii znane są dwie koncepcje dobra. Pierwsza pojawiła się u Platona, a następnie rozwijała się w neoplatonizmie: dobro stanowi najwyższy przejaw rzeczywistości, więcej – pierwsze źródło bytu. Dobro byłoby nawet czymś ponad bytem, jeśli bytem jest to wszystko, co istnieje w sposób mnogi. Dobro byłoby tym samym, co „jedno”. Z dobra i jedności zarazem (dobro-jedno) – czy to na sposób odpowiednio rozumianej „partycypacji”, czy też koniecznej gradualistycznej emanacji – „wypływałyby” wszelkie byty, które składają się na nasz widzialny świat. Byłaby to więc koncepcja dobra „udzielającego się” – dobrem jest to, co siebie (na zewnątrz) udziela – *bonum est diffusivum sui*. Świat cały i wszystko, co w nim jest, byłoby koniecznościowo pochodne od jakiegoś „dobra samego w sobie”. W takiej koncepcji wszystko jest konieczne; i świat koniecznie istnieje zawsze, jak odwieczne jest samo dobro.

Druga koncepcja dobra zarysowała się w *Etyce nikomachejskiej*, a łacińskie sformułowanie-tłumaczenie stało się powszechnie znane: *bonum est quod omnia appetunt*. Arystoteles uwypuklił finalizm samego dobra: jeśli dobro jest tym, co jest pożądane, to aktualne „pożądanie” konstytuuje dobro jako cel „dążenia”. Zatem, tak jak prawda wyraża relacje poznania i bytu, tak dobro ujawnia relacje woli (pożądania, miłości) i realnego bytu. Stąd można mówić o dobru samego bytu, ku któremu jest przyporządkowany akt woli (miłość), oraz o dobru pożądania, czyli w woli, która się wychyla ku samemu bytowi-dobru. Szczególnie doniosłe jest związanie woli z dobrem moralnym jako przedmiotem woli (świadomie przylegającej do dobra poprzez aktualizowanie swych czynności). W zależności od sposobu związania naszego pożądania-miłości z dobrem rozróżniono – w tradycji filozoficznej – trzy wielkie dziedziny dobra analogicznie pojętego. Przedmiotem i celem naszych aktów wolitywnych jest dobro samo w sobie i ze względu na nie zwykło się nazywać to dobrem godziwym – *bonum honestum*, którym

może być tylko podmiot osobowy. Tylko bowiem drugą osobę można kochać dla niej samej, nie przyporządkowując tej miłości czemuś innemu. Jeśli natomiast występuje pożądanie jakiegoś dobra ze względu na sam akt pożądania, to zachodzi dobro przyjemne – *bonum delectabile*. Przyjemność pożądania pochodzi bowiem z uprzedmiotowienia samej funkcji pożądania. Dlatego coś kochamy, bo owo „kochanie” jako funkcja jest ostatecznym celem naszej czynności pożądawczej. Ktoś na przykład „kochą” jeść dla samego jedzenia. Gdy wreszcie pożądamy dobra ze względu na inne, któremu podporządkowujemy akty naszego pożądania, wówczas mamy do czynienia z dobrem użytecznym – *bonum utile*. Dobro użyteczne zawsze jest środkiem podporządkowanym innemu celowi. Rozróżnienie dobra godziwego, osobowego (jako celu obiektywnego), dobra przyjemnego i dobra użytecznego – jest rozróżnieniem jedynie analogicznym, albowiem nie zachodzi tutaj wzajemne wykluczanie się wymienionych dóbr, ale jedynie jawi się dominujący motyw i zaakcentowanie charakteru aktu pożądania. W rzeczywistości to, co może być dobrem godziwym, może też być dobrem przyjemnym, a niekiedy i użytecznym.

Porządek praktyczny ludzkiego rozumnego działania, związany z dobrem jako swoim przedmiotem i celem, można ująć w analogiczną regułę uwyrażniającą charakter całego porządku i brzmiałaby ona: „czyń dobro!”. Skoro zaś charakter dobra jest niejednoznaczny, ale analogiczny, to odczytanie dobra musi się stać osobistym wysiłkiem każdego człowieka, który zdobywa się na działanie. Nie znaczy to, by nie było w historii myśli ludzkiej jakichś typologii dobra, które „należy czynić”. O tym jednak pisać będziemy w dalszej części tej pracy.

Przejdźmy teraz do trzeciej dziedziny, do ludzkiej wytwórczości, kierowanej poznaniem „pojetycznym”, wytwórczym. Odmienność tego typu poznania w stosunku do teoretycznego i praktycznego sprowadza się zasadniczo do odmiennej struktury i celu operacji poznawczo-myślowych. Celem poznania teoretycznego jest odkrycie struktury rzeczywistości i uzgodnienie się prawdziwościowe z rzeczą, natomiast celem poznania praktycznego jest realizacja poprzez osobiste działanie rozpoznanego i uznanego przez człowieka dobra. Celem zaś poznania wytwórczego (pojetycznego) nie jest ani informacja o rzeczywistości,

ani też realizowanie osobiste dobra w znaczeniu ścisłym, ale – w myśl tradycji klasycznej filozofii – celem tym jest samo piękno w najszerszym rozumieniu, które to piękno staje się zasadniczym (ale analogicznym, a nie jednoznacznie rozumianym) kryterium twórczości.

Gdy chodzi o sam charakter poznania pojetyczno-wytwórczego, to wyraża się ono przede wszystkim w konstruowaniu nowych przedmiotów intencjonalnych z elementów treściowych danych nam w poznaniu informacyjnym. Oczywiście przedmioty intencjonalnie skonstruowane „znajdują się” pierwotnie w ludzkiej myśli, a następnie mogą być przeniesione w materiał pozapsychiczny. Jeśli więc w poznaniu teoretyczno-informacyjnym jest nam dane poznać, czym jest człowiek, czym lew, a czym ptak, to możemy, „rozbijając” uzyskane całości poznania informacyjnego na różne elementy, skonstruować nowy przedmiot, na przykład „sfinksa” lub inny twór, gdy w konstrukcji zastosujemy analogiczne kryterium piękna, a więc takiej wartości, która „poznana, zarazem wzbudza upodobanie”. Umysł zachowuje się tutaj czynnie, dokonując konstrukcji, której poszczególne elementy zostały nam uprzednio dane w poznaniu teoretycznym, informacyjnym, przednaukowym lub naukowym. Tylko poprzez poznanie informacyjne, uzgadniające nas z rzeczywistością, poznanie pojetyczne (wytwórcze) jest poznaniem realnym, gdyż realne są elementy konstrukcji wytworzonej w naszym umyśle. Jednak sama konstrukcja, czyli zasadniczo sam „wytwór” i jej kryterium – najogólniej nazwane „piękno” (w którym mieści się także szpetota), pochodzą od samego podmiotu dokonującego tego typu poznania.

Grecy uważali, że twórczość artystyczna jest specjalnym darem, że nie można się jej właściwie nauczyć, że artysta widzi w twórczym szale inaczej niż wszyscy ludzie i nie każdy jest obdarzony wizją artystyczną, lecz są nią obdarzeni specjaliści wybrańcy bogów: „Kto bez tego szалу Muz do wrót poezji przystępuje, przekonany, że dzięki samej technice będzie wielkim artystą, ten nie ma święceń potrzebnych i twórczość szaleńców zaćmi jego sztukę z rozsądku zrodzoną” – pisał Platon².

Jeśli artystyczna wizja i pomysł twórczy jest czymś wyjątkowym, to samo wykonawstwo (τέχνη [technē]) jest czymś, co wymaga nauki

² Platon, *Fajdros*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, 245 A.

i wprawy. Tu należy rozum wychować i pokierować, i dlatego w historii kultury domagano się, by sztuka pojęta jako wykonawstwo zasadniczo była usprawnieniem rozumu kierowanym przez treść (prawa-strukturę) tego, co należało wykonać. Stąd to, co należało wytworzyć *factibile*, jest nie tylko materiałem, ale przede wszystkim ideaą, myślą, konstrukcją poznawczą, istniejącą w naszym umyśle, którą należy wprowadzić w odpowiednią materię.

Można jeszcze – zwłaszcza na podstawie wybitnych prac R. Ingardena o estetyce – wyakcentować trzecią fazę poznania, związaną z percepcją dzieła sztuki, z poznaniem estetycznym i budowaniem w sobie – u odbiorcy – obrazu estetycznego. Najkrócej estetyczne poznanie można wyrazić słowami W. Tatarkiewicza z tytułu jego dzieła: *Od skupienia do marzenia*. Do percepcji piękna pojętego jako „wizji z zachwytem przeżywanej”, czyli wizji wzbudzającej upodobanie, można zastosować słowa Platona z *Uczty*: „[...] na tym szczyśle dopiero życie jest coś warte: wtedy gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda”³.

Piękno jako przedmiot, cel i zarazem kryterium twórczości scala psychiczne życie człowieka, wiążąc w jeden akt poznanie i miłość. Jeśli prawda wiąże się zasadniczo z czystym aktem poznania, adekwatnym z ujętą w sądzie treścią, a dobro wiąże akty pożądawcze (miłość) z konkretnym bytem jako motywem zaistnienia działania, to przeżycie piękna jest integracją poznania i miłości; jest taką wizją, która wzbudza upodobanie (rozkosz). Można by zaryzykować twierdzenie, że to właściwie przeżycie piękna, załączkowo dane, jest dla człowieka pierwotne, podczas gdy przeżycie prawdy i dobra jawi się jako „specjalizacja” poznania i miłości w przeżytym pierwotnie pięknie. Jeśli bowiem człowiek jest pewną psychofizyczną jednością, jeśli jest rzeczywiście bytem jednym, to i akty właściwe człowiekowi jako człowiekowi są spójne i występują w wewnętrznej jedności. Jak jawi się ta jedność w poznaniu rozumowo-zmysłowym, tak też możemy się spodziewać i przy uważnej refleksji dostrzec jedność i całościowość dopełniających się ujęć poznawczo-pożądawczych w pierwszych psychicznych zetknięciach się z bytami realnymi. Przedmiot naszego poznania od razu wywołuje w nas inkli-

³ Tenże, *Uczta*, w: tamże, 211 D.

nację „do” lub „od” siebie. W normalnym biegu rzeczy inklinacja „od” jest wtórna i zależy od inklinacji „do”, jako bardziej pierwotnej, a także mniej złożonej. Psychiczny kontakt z rzeczą pojawia się sącałościowany: jest zarazem ujęciem poznawczym oraz wzbudza nastawienie „do” przedmiotu poznanego, wzbudza przynajmniej załączkowe upodobanie, a to właśnie jest załączkowym przeżyciem piękna. Gdybyśmy bowiem tylko poznawczo przeżywali rzeczywistość, a nie wypowiedzieli się zarazem w stosunku do poznanej treści, byłibyśmy w stanie tworu kalekiego, w który wprawdzie wrażają się najrozmaitsze treści, ale na które on nie jest zdolny osobiście zareagować. Jeśli jesteśmy jednym psychofizycznym tworem reagującym „od wewnątrz” na to wszystko, co w poznaniu do nas z zewnątrz przychodzi, to nie tylko treści są nam wrażone i my je biernie przeżywamy, ale jako twór żywy reagujemy psychicznie na poznane treści, ustosunkowujemy się do nich. Pierwszym zaś takim aktem jest właśnie wzbudzony w woli akt „do”, czyli załączkowa miłość. Ruch odzewny na pojawiającą się poznawczo treść należy do zasadniczego sposobu reagowania bytu, który jest nie tylko bytem w sobie, ale także „bytem dla siebie”. Jeśli całościową reakcję poznawczo-pożądawczą człowieka nazwalibyśmy przeżyciem pięknościowym, to takie właśnie całościowe przeżycie bytu byłoby czymś pierwotnym w ludzkiej psychice. Potem już może nastąpić „parcelacja” danej nam pierwotnie, całościowo przeżywanej rzeczywistości. Piękno byłoby zatem nie tyle syntezą prawdy i dobra, ile raczej pierwotnym stanem życia osobowego, wyrażającego się w aktach poznania i miłości. Skoro rozkosz poznania rzeczywistości jest tak rozmaita, jak rozmaita jest sama rzeczywistość i my sami w niej zanurzeni, to funkcjonowanie przeżycia piękna jest praktycznie nieograniczone, i to zarówno ze względów przedmiotowych – mnogości bytu poznawanego, jak i ze względów podmiotowych – różnorodności osób.

3. PRAWDA – DOBRO – PIĘKNO W DZIAŁANIU LUDZKIM

Mając na uwadze rozróżnione porządki rozumnego działania związanego z prawdą, dobrem i pięknem, przejdźmy do próby ukazania realizowania się tych wartości w ludzkim działaniu, a więc w tym nurcie ludzkich aktywności, które dotyczą każdego człowieka. Chociaż u każdego człowieka można zauważyć sferę działalności teoretycznej i twórczej, to jednak nie każdy człowiek uzyskuje w tych dziedzinach jakieś wyjątkowe i doniosłe osiągnięcia. Nie każdy jest wielkim teoretykiem, wybitnym naukowcem; nie każdy jest artystą-twórcą czy też wybitnym krytykiem sztuki. Natomiast każdy człowiek jest niejako skazany na normalne ludzkie działanie, związane z aktami decydowania się na takie lub inne życiowe czynności. W życiu każdego z nas zawsze występuje niezbywalna konieczność działania, a co za tym idzie praktycznego poznania, ogólnie związanego z realizowaniem dobra. Dobro jest swoiście realizowane w każdym akcie działania, w tym także działania poznania teoretycznego i twórczego.

W akcie decyzyjnym zachodzi synteza poznania i chcenia. Chcąc działać, muszę się sam dobrowolnie zdeterminować, to znaczy wybrać sobie sąd praktyczny (ani jedyny, ani najlepszy koniecznie) i poprzez sąd wybrać sobie kierunek działania i przez jego realizację uczynić się realnym źródłem działania, które gdy zaistnieje, zawsze w pewnym aspekcie zmienia zastany świat relacji.

To się wiąże z odpowiedzialnością osobową za wyzwolone z siebie, dobrowolnie chciane działanie, będące „przedłużeniem” wewnętrznego aktu decyzyjnego na świat zewnętrzny: mego ciała i otoczenia, w którym przebywam. W akcie decyzyjnym, który syntetyzuje poznanie (sąd praktyczny) i miłość w przeżyciu wolności (chcenie dobrowolne), wyraża się człowiek w tym, co jest specyficznie ludzkie – osobowe.

Syntetyzując poznanie i miłość w wolności, faktu, czyni osobę działającą odpowiedzialną za swój czyn. Gdybyśmy, zgodnie z sugestią Ingardena, rozróżnili odpowiedzialność „za” i odpowiedzialność

„wobec”, to ta pierwsza nie jest niczym innym, jak ustaleniem nowej więzi relacyjno-przyczynowej pomiędzy sprawcą a skutkiem. W akcie ludzkim decyzyjnym owa odpowiedzialność „za” występuje szczególnie dobitnie. Człowiek zastaje bowiem w świecie (szczególnie osobowym) jakiś określony układ stosunków.

Poprzez swoją decyzję i płynące stąd działanie zmienia ów układ stosunków, wprowadzając do niego nowe elementy niekonieczne, ale wolne, bo płynące z dobrowolnej autodeterminacji poznawczej, ustalającej takie oto źródło osobowego działania. Przez to samo, nowo zaistniały układ stosunków pozostaje w wyraźnej relacji do tak rozumianego sprawcy. Nowy układ stosunków (zmieniony przez ludzkie działanie) jest w aspekcie „nowości” zależny od dobrowolnego sprawcy, a to jest właśnie „odpowiedzialnością za” taki nowy stan rzeczy. Równocześnie jest to także „odpowiedzialność wobec” osób (osoby), których ten nowy układ w jakikolwiek sposób dotyka. W ułożeniu międzyludzkich (tzw. osobowych) stosunków uczestniczą bowiem różne osoby i każda zmiana tych stosunków ma wpływ na osoby tworzące życie społeczne. Jest to więc „odpowiedzialność wobec” ludzi (reprezentowanych przez organa władzy) za wprowadzenie nowych relacji, będących następstwem ludzkiego działania.

Jeśli motyw działania (czynnik, który decyduje, że działanie jest raczej, niż nie jest) stanowi dobro, to jest ono zawsze konkretne. Nie przeszkadza to, iż można je ująć (także dla celów dydaktycznych) w pewne grupy charakterystyczne, które w porządku praktycznego poznania i działania noszą nazwę „cnót”. Sprawa ta wiąże się ze starą koncepcją aretologii, o której pisali już i Platon, i Arystoteles oraz starożytni i średniowieczni chrześcijańscy myśliciele.

Jeśli dobro realne, występujące w szatach cnoty, jest szczytowym stanem ludzkich potencjalności osobowych – *optimum potentiae*, to z miejsca jawi się pytanie: czy i jak istnieją konkretnie cnoty, będąc przedmiotami ludzkiego działania? Najłatwiejsza odpowiedź musiałaby wypaść w duchu platońskim lub fenomenologicznym; byłaby to odpowiedź twierdząca: że istnieje w porządku idealnym coś takiego, jak sprawiedliwość, męstwo, roztropność, umiarkowanie itp. Ontyczny status takich przedmiotów byłby ten sam, co status poszczególnych idei.

Wystarczyłoby tylko ujrzeć w oglądzie fenomenologicznym charakterystyczne cechy takich przedmiotów i sprawa ukonstytuowania w sobie takiej idei-istoty byłaby prosta. Ale kłopot z tym, że taką odpowiedź można uznać jedynie za cenę uprzedniego uznania systemu jako prawdziwościowego. Jednak zarówno system platoński, jak i fenomenologiczny nie mają wiele wspólnego z wyjaśnianiem konkretnej, realnie istniejącej rzeczywistości, chociaż mogą być bardzo przydatne do porządkowania ludzkiego myślenia.

Tymczasem przedmioty te – nazwijmy je cnotami – istnieją jedynie jako konkretne ludzkie akty osobowe, odpowiednio zdeterminowane, a ich przedmiot, jako *hic et nunc* istniejące dobro, nie wykracza poza obręb tych aktów. W osobowym akcie ludzkim realizuje się cnota, i poza nim nie istnieje ona w świecie realnym. Jednak jest ona poznawalna jako przedmiot koniecznościowo zdeterminowany, o cechach, które nie są dowolne, jak to już Sokrates wykazywał w dyskusjach z sofistami. Znaczy to, że w rzeczywistości stanów ludzkich i międzyludzkich istnieje (*resp.* powinien istnieć) taki zestaw osobowych aktów, które stanowią pewne optimum dla osoby w jej relacji do innych osób i do siebie samego jako podmiotu tych aktów. Czym jednak jest owo optimum aktów osobowych? Chyba jest jedynie takim aktem (*resp.* zestrojem aktów) odniesionym do świata osób i rzeczy realnie istniejących, który to stanie się zestrojem tych relacji, jakie umożliwiają w sposób najlepszy aktualizowanie ludzkich osobowych potencjalności. Relacji tych jest ogromna ilość i dlatego należy je „związać” w jeden „przedmiot”, który przed jego realizacją w akcie osobowym będzie jedynie bytem intencjonalnym, jako skonstruowany konkretny „wzór” dany do realizacji w zespole ludzkich aktów. Przy tym, jak każdy byt intencjonalny, ów wzór będzie niedookreślony, będzie zarysowany jedynie mniej lub bardziej mgliście, gdyż dopiero jego realizowanie w zespole aktów osobowych (poznania, miłości, wolności) do końca dookreśli strukturę treściową wzoru-przedmiotu.

Przechodząc do konkretnego uświadomienia sobie humanistycznych wartości prawdy, dobra i piękna, można najogólniej odpowiedzieć, że prawda jest podstawą i fundamentem realizowania się dobra, które w człowieku jest aktualizacją potencjalności według *optimum potentiae*,

co samego człowieka czyni „dobrym-pięknym” i „pięknym-dobrym” czyni jego działanie.

Ludzkie działanie osobowe o tyle jest naprawdę ludzkie, o ile wypływa z naszego poznania, które pierwotnie łączy nas ze światem, ubogacając nas samych w treści bytu realnego i jest przez nas ciągle przetwarzane. Warto zatem mieć nieustannie przed oczyma momenty poznawcze, ich charakter, ich rolę, we wszystkich naszych ludzkich osobowych działaniach. W dziedzinie poznania zaś kryterium oddzielającym poznanie wartościowe od niewartościowego i zarazem celem immanentnym jest prawda. Jeśli w swoich aktach działania człowiek kieruje się poznaniem, to prawda jako kryterium i cel ludzkiego poznania stanowi wartość wstępną i podstawową, sprawdzającą wartość wszelkich innych ludzkich działań osobowych. Zarzut bowiem nieprawdy zasadniczo dyskwalifikuje działanie ludzkie jako właśnie ludzkie, osobowe. Prawda związana z aktem pierwotnie poznawczym jest nieodłącznym towarzyszem, jakby „podszewką” wszelkich innych ludzkich działań związanych z poznaniem, a zwłaszcza przez poznanie kierowanych. Prawda jawi się zatem jako ludzka wartość fundamentalna, gdyż jest przedmiotem i celem podstawowych aktów intencyjnych, właśnie aktów poznawczych. Jako właśnie wartość fundamentalna jest spontanicznie uznawana przez człowieka.

Czymże jednak jest ta podstawowa wartość sama w sobie? Pomijając spory na temat prawdy, zwrócę uwagę na zasadnicze cechy prawdy jako wartości ludzkiej. Jeśli pierwotne i podstawowe rozumienie prawdy wyraża się w relacji zgodności naszego ludzkiego poznania (a poznanie to dokonuje się w akcie sądzenia stwierdzającego, że coś jest tak a tak, i tak rzeczywiście jest) ze stanem rzeczy, to możliwość uznania owej relacji zgodności jest uwarunkowana najbardziej pierwotnym stanem poznawczym, stanem nadprawdziwości. Gdyby go nie było, nie byłoby i prawdy. Stan nadprawdziwości realizuje się zaś jedynie w afirmacji istnienia bytu i istnienia siebie samego – istnienia „ja” jako podmiotu aktów wyłaniających się z „ja”. Fakt istnienia świata (zbioru bytów nas otaczających) stwierdzamy formalnie w sądzie egzystencjalnym: „A istnieje” (gdzie za „A” mogą podsta-wić każdy konkretny, na który potrafię jakkolwiek wskazać), natomiast

„istnieje” znaczy jego faktyczną rzeczywistość, a więc to, że jest jako jest.

Dana mi jest moja jaźń od strony egzystencjalnej również bezpośrednio i bezznakowo, jak istnienie otaczających mnie bytów. Bezpośrednie i bezznakowe poznanie istnienia tak otaczającego świata, jak i jaźni nie podlega żadnemu procesowi ukazywania faktu istnienia; jest czymś ponad wątpliwościami; jest punktem wyjścia w poznaniu w ogóle i poznawczą, epistemiczną „racją bytu” samego faktu poznania. Dlatego w aktach poznania istnienia otaczającego świata bytów i istnienia własnego „ja” realizuje się stan nadprawdziwości poznania, co gwarantuje zarazem, że nasze dalsze akty poznawcze wyrażane w rozmaitym pośrednim poznaniu znakowym (postaci pojęć, sądów i rozumowań) będą zasadniczo dotyczyły świata realnego, a nie jakiegoś świata idealnego czy intencjonalnego, którego istnienia musielibyśmy dopiero dowodzić.

Prawda poznawcza jest wartością osobową. Co to znaczy? Zauważmy, że stany prawdziwościowe naszego poznania (poznanie sądowe) występują w kontekście poznania pośredniego. W poznaniu prawdziwościowym spotykamy się z różnego typu pośrednikami-znakami. Uznanie treści poznawczych wyrażonych w sądzie jest zależne od systemu znaków naturalnych, transparentnych, jakimi są nasze pojęcia, które nie zatrzymują na sobie specjalnej uwagi w akcie spontanicznego poznania. Jednak są one zauważalne i modyfikują nasze poznanie, skoro mogą same stać się przedmiotem poznania w refleksji. Nie można by ich uprzedmiotowić w akcie refleksyjnego poznania, gdyby nie były one jakoś zauważalne w poznaniu spontanicznym. Nadto wiemy, że nasze poznanie, wybiórcze i aspektywne, nie daje nam pełnego ujęcia treści rzeczy, którą poznajemy jedynie w aspektach przedstawionych przez znaki naturalne, nasze sensory – pojęcia. Inne sposoby pośredniczenia to przede wszystkim nasz język, który trzeba wpierw poznać i umieć się nim posługiwać, oraz teorie naukowe lub ideologiczne, w które jest uwikłane nasze prawdziwościowe poznanie.

Jeśli stany nadprawdziwościowe naszego poznania są natychmiast spontanicznie uznawane do tego stopnia, że nie budzą wątpliwości, to stany prawdziwości są związane z odsłonięciem pośredniczenia

i ukazaniem charakteru tego pośredniczenia. Jeśli twierdzę, że „Jan jest schizofrenikiem”, to muszę ukazać poprzez wyliczenie szeregu zachowań się Jana – akceptując przy tym teorię choroby schizofrenii – dlaczego i w jakim sensie łączę orzecznik „schizofrenik” z podmiotem „Jan” w sądzie o tym oto konkretnym bycie „Jana”. Połączenie bowiem orzecznika z podmiotem nie jest bezpośrednie, gdyż zarówno podmiot, jak i orzecznik jest mi dany poznawczo za pośrednictwem znaku naturalnego (w widzeniu Jana) i znaku narzędnego, jakim jest język. Nadto związek orzecznika z podmiotem w sądzie występuje na tle jakiegoś typu rozumowania i teorii. Zatem ujrzenie i uznanie powiązania orzecznika z podmiotem jest uwarunkowane odsłonięciem tych typów znaków i pośredników. Owo odsłonięcie jest dziełem pracy umysłowej poszczególniej osoby. Oczywiście są prawdy tak obiegowe – truizmy – że są one powszechnie uznane i nie odnoszone do jakiejś osoby ustalającej charakter prawdy poprzez ukazanie funkcji pośredników w powiązaniu orzecznika z podmiotem. Są jednak także prawdy zdobyte z takim trudem, że na zawsze należą do ich odkrywcy, jak na przykład prawo Archimedesesa, jak prawo powszechnego ciężenia Newtona itp. Prawda zatem, jako wartość poznawcza, jest zawsze związana z intelektualną pracą ludzkiej osoby, która uzgadniając swoje sądy z istniejącym stanem rzeczy, musi pokonać trud „przedarcia się” przez pośredniki poznania i odsłonić je, aby zagwarantować intersubiektywną swą wartość.

Tak pojęta prawda jest wartością poznawczą najwyższą, usensowiającą poznanie człowieka tak przednaukowe, jak i naukowe. Prawda nie byłaby ludzką wartością, gdyby w jej zdobywanie nie był zaangażowany człowiek w swoim wysiłku i działaniu poznawczym. Stany prawdziwościowe, będące rezultatem osobowej działalności poznawczej człowieka, wiążą nas – uzgadniając – z otaczającą rzeczywistością, w której człowiek jest zanurzony w swym bytowaniu; są wartościową, podstawową bazą wszelkiej ludzkiej działalności.

W poznaniu praktycznym, przy aktach decyzji ujrzenie „prawdy mojej” w treści dobra, które pociąga, jest racją prawości moralnej i prawnego działania. Nie każde bowiem dobro jest dla mnie do osiągnięcia poprzez moje działanie, ale tylko to, którego treść odczytana przeze mnie jest uzgodniona z charakterem mojej osobowości i okoliczno-

ściami działania. Podstawowa wartość normy działania leży bowiem w prawdziwości mego dobra.

Grecka *καλοκαγαθία* [kalokagathía], dobro i zarazem piękno, wyraża się w postępowaniu rozumnie usprawnionym, czyli „cnotliwym”. To już starożytni klasycy filozofii, zwłaszcza zaś Platon, a po nim Arystoteles, wyróżnili cztery zasadnicze (kardynalne) usprawnienia-cnoty z ich bogatym uszczegółowieniem ze względu na bytowy i społeczny charakter człowieka. W mniemaniu Platona człowiek posiada trzy dusze: intelektualną, bojową i pożądlivą. Trzem duszom człowieka odpowiadały trzy warstwy społeczne składające się na państwo: władza (mędrcy), siły obronne, masy wytwórcze, produkujące dobra (chłopi, rzemieślnicy i niewolnicy). Każda z tych warstw społecznych winna kierować się właściwą sobie cnotą, to znaczy mądrością-roztropnością, męstwem i umiarkowaniem. Sprawiedliwość zaś miała kierować współpracą warstw społecznych, „oddając każdemu, co mu się należy”. Chociaż platońskie podstawy cnót naczelnych (kardynalnych) były mylne, jak mylny był jego obraz człowieka, to jednak dostrzeżenie funkcji czterech naczelnych „cnot” było trafne i zostało przejęte przez europejską kulturę.

Roztropność usprawnia nasze poznanie praktyczne, a więc ludzkie sumienie, o ile ono decyduje o naszym postępowaniu. Znaczy to, iż rozum praktyczny winien być tak usprawniony w ukazywaniu dobra, aby ono skutecznie łączyło człowieka z realizowanym ostatecznym celem jego życia. Wszystkie bowiem dobra realizowane w działaniu człowieka są w stosunku do ostatecznego dobra-celu ludzkiego życia jedynie dobrami-środkami. Ich wartość jest związana ze skutecznością realizowania dobra ostatecznego. Cel ostateczny ludzkiego życia pełni funkcję „racji bytu” dla wszystkich realizowanych przez ludzkie działanie dóbr. Jeśli ludzkie życie jest jedno i jest zapodmiotowane w jednym podmiocie-osobie, to osoba przez swe najróżnorodniejsze czynności – chce czy nie chce – realizuje jakoś jeden ostateczny cel jednego życia jednej osoby. Jest nim tak lub inaczej pojęty wewnętrzny harmonijny rozwój osobowego życia, czyniący je dobrym i zarazem pięknym. Oczywiście hierarchii dóbr osobowych odpowiada hierarchia celów i dóbr przedmiotowych. Ich uznanie jest jednak uwarunkowane zrozumieniem ogólnej teorii bytu lub jakimś światopoglądem i tak lub inaczej pojętą wiarą.

Rola sumienia usprawnionego w wydawaniu sądów praktycznych i rozumnym pokierowaniu w dziele wyboru jest niezwykle doniosła i decydująca o wartości człowieka. Człowiek bowiem staje się tym, do czego dąży w swoim wolnym wyborze, w swoich aktach decyzyjnych. Sumienie, czyli dyktat praktycznego rozumu o dobru przedstawionym w treści sądu praktycznego, stoi w centrum wszelkiej ludzkiej działalności. Dlatego usprawnienie sumienia przez roztropność, będącą *auriga virtutum* („woźnicą cnót”), oznacza poddanie przewodnictwu rozumu wszelkiej ludzkiej działalności jako działalności osobowej, to znaczy rozumnej i dobrowolnej.

Usprawnienie rozumu w dziedzinie wolnego działania domaga się zarazem wprowadzenia ładu w dziedzinę ludzkiej woli. W odniesieniu do osób drugich wola ta jest siłą napędową działania, które zmierza do tego, aby oddać każdemu, co mu się należy, według tego, co jest słuszne, a przez to sprawiedliwe. Wraz z wolą jako rozumnym pożądaniem wiążą się siły i potencjalności uczuciowe: popędliwość bojowa i pożądlliwość przyjemnościowa. Uczucia popędliwe człowieka, powodując niekiedy zbytnią agresję z jednej strony, znużenie i zniechęcenie z drugiej, domagają się usprawnienia przez „męstwo” ze swoim *agredi*, czyli zaatakowaniem zła, oraz *sustinere* – wytrzymaniem naporu nieuchronnego zła i niepoddaniem się mu w chwilach przemocy. Wreszcie ludzkie siły pożądlliwe, pożywające konkretnie ujrzone lub wyobrażone dobro, muszą być „miarowane” (*ne quid nimis* – „nie zbyt wiele”, ale zgodnie z rozumem!).

Świat cnót – pojętych jako jakości bytu ludzkiego w jego osobowym działaniu realizującym *optimum potentiae*, których posiadanie czyni dobrym-pięknym i zarazem dobrymi-pięknymi czyni jego dzieła – jest światem ludzkich wartości. Są one związane z dynamiczną ludzką osobą, aktualizującą się nieustannie w swym osobowym działaniu. Jest to świat wartości nierozdzielnie związany z realnym bytem, a nie konstytuujący oddzielną od bytu dziedzinę *Sollen*, który aktualizuje, wedle przewodnictwa rozumu, ludzkie realne możliwości działania.

Realizowanie ludzkiej potencjalności w działaniu wedle niemal spontanicznie uznawanych kryteriów prawdy oraz dobra, i samego człowieka, i rezultaty jego działania czyni dobrymi i pięknymi zarazem.

Spontanicznie uznawane ideały: καλοκαγαθία, *humanitas*, *perfectio*, *cultura*, posiadają swe uzasadnienie ujawnione w refleksji nad ludzką rzeczywistością i zarazem stanowią dorobek filozofii klasycznej.

Rozdział VII

„CYWILIZACJA MIŁOŚCI” SPEŁNIENIEM OSOBY

Współczesne „zagubienie się” człowieka wyraża się w rozmaitych formach ludzkiego zachowania się: od społecznego i politycznego zaangażowania się w próbę przemiany świata i samego człowieka – według idei i kryteriów nie zawsze prawdziwych i wartościowych – do radykalnej ucieczki „ze świata” poprzez narkotyki i, w ostateczności, nawet samobójstwo. Większość mieszkańców naszego globu, goniąca za realnymi lub zasugerowanymi potrzebami, nie pozwala sobie na głębsze przemyślenia i refleksję, będąc zajęta doraźnym reagowaniem na nacierające z różnych stron bodźce, do których trzeba się jakoś ustosunkować, aby zachować psychosomatyczną równowagę. Nadto żyjemy w mniej lub bardziej rozwiniętej niszy cywilizacji naukowo-technicznej. Ona swymi korzeniami sięga wieku XVII, kiedy to Descartes dał początek nowemu racjonalizmowi. Oddzielając bowiem i przeciwstawiając sobie ducha – *res cogitans*, i materię – *res extensa*, skierował zainteresowania racjonalnopożnawcze na to wszystko, co jest mierzalne. Duch bowiem jest sam dla siebie „otwarty” w postaci jasnych i wyraźnych idei, i dlatego sprawy ducha (poznania) są oczywiste

i ukazują się w „łańcuchu oczywistości” człowiekowi, który świadomie uprawia filozofię. Natomiast materia utożsamiająca się z rozciągłością jest dostępna intersubiektywnemu poznaniu poprzez akty mierzalne i korelowanie wyników pomiaru w matematyczne funkcje, pozwalające ściśle i jednoznacznie zużytkować poznanie do opanowania przyrody, jej wykorzystania poprzez wytworzone na drodze tego samego poznania narzędzia. W wyniku tego racjonalne i naukowe poznanie coraz bardziej sprzęgało się z instrumentalizowaniem wytworów naukowego poznania. W chwili obecnej niemal wszystkie placówki naukowe są przyporządkowane takiemu poznaniu świata, które prowadzi do lepszego wytwarzania coraz doskonalszych narzędzi. Na przykład nauki rolnicze mają na celu lepsze wykorzystanie roli, nasion, maszyn w celu zintensyfikowania rolniczej produkcji, czyli zinstrumentalizowania dla potrzeb człowieka uprawy roli; ekonomia zmierza do coraz lepszego opracowania systemu warunkującego najwyższy wzrost gospodarczy. Tak samo dzieje się z medycyną, farmakologią i nade wszystko z naukami technicznymi. Nauki te ostatecznie mają za zadanie tak udoskonalić w swej dziedzinie poznanie człowieka, by doprowadziło ono badany przedmiot do lepszego wykorzystania dla ludzkich celów. Instrumentalizacja naukowego poznania dla celów społecznych, gospodarczych i politycznych stała się programem organizatorów nauki. Naczelne pytanie współczesnych technicyzowanych nauk: *to know how?* – stało się niemal jedynie wartościowym pytaniem dla politologów nauki. Jakże daleko odeszliśmy od klasycznego ideału nauki, sformułowanego przez Arystotelesa: poznać dla samego poznania (*propter ipsum scire*), jako że poznanie człowieka jest samo w sobie wartościowe i wartościowym czyni człowieka.

Oczywiście nie chodzi tu o powrót – zresztą niemożliwy – do ideałów klasycznego stanowiska filozoficznego, ale o coś ważniejszego: o odwrócenie tendencji instrumentalnego traktowania samego człowieka. W ogólnym trendzie instrumentalizowania nauki dokonuje się bowiem zarazem proces instrumentalizowania samego człowieka przez systematyczne dawkowanie ideologii przyporządkowującej człowieka doraźnym celom różnych rządzących kolektywów: przez podporządkowanie robotników samej produkcji, przez budzenie systematycznej

nienawiści jednych klas ludności do drugih, jednych narodów przeciw drugim. Dzieje się nieraz tak, że w wyniku totalnej propagandy usiłuje się przemieszczać masy ludzkie na wzór przemieszczania piasku. Często władza, mająca na celu służenie człowiekowi, staje się panem i władcą, który posługuje się drugim człowiekiem jak narzędziem wykonującym nierozumiane i niechciane zabiegi, obce mu i wrogie. Niebezpieczeństwo zinstrumentalizowania człowieka jest obecnie tym groźniejsze, że zabrakło uniwersytetów humanistycznych mających na celu zorganizowane badania poznawcze człowieka dla samego człowieka, a nie dla jego wykorzystania i przyporządkowania realizowaniu jakichś, nieraz obcych człowiekowi, celów.

Taki stan rzeczy zakłada pewien domniemany obraz człowieka gwarantujący, do pewnego stopnia, skuteczność zabiegów instrumentalizowania samego człowieka. Jest to obraz zarysowany przez idealistyczną filozofię Platona z jednej strony i Hegla z drugiej. Dla Platona „prawdziwym człowiekiem” jest jego idea ogólna, jakiś idealny człowiek „sam w sobie”, realizujący doskonałości będące udziałem wszystkich ludzi wszystkich czasów. Właśnie ci ludzie „wszystkich czasów” są jedynie cieniem i odbiciem – „partycypacją” prawdziwego człowieka, jakim jest jego odwieczna idea. Poszczególni zaś ludzie muszą być nieustannie wychowywani przez państwo, które przez swe nakazy i obyczaje – przez paideię – pozwoli człowiekowi uświadomić sobie swe odwieczne, pozaziemskie pochodzenie i przysposobi go do powrotu do świata „pełni”, właściwej ojczyzny człowieka. Czymże zatem są poszczególni ludzie? Cieniami prawdziwej rzeczywistości, i dlatego nie należy się z nimi i ich upodobaniami liczyć zbyt wiele, realizując rozumiane przez mędrców-władców właściwe cele, jedynie konieczne i prawdziwe. Podobnie Hegel niezbyt wysoko cenił poszczególnego człowieka, skoro ten był jednostkową realizacją „pojęcia” samorozwijającego się przez konieczne, dialektyczne etapy stawania się absolutnego ducha. Człowiek jest tym „miejszem”, w którym po raz pierwszy „pojęcie” pojawia się jako „duch subiektywny”, mający się nadal rozwijać poprzez ducha obiektywnego (poznanie, instytucje społeczne, prawo itp.) „w ducha absolutnego”, spełniającego się ostatecznie (jak u Platona) u filozofa i na polu filozofii. Człowiek konkretny to tylko etap ogólnego, koniecznego

procesu stawania się „boga”. Można zatem powiedzieć, że on sam nie jest ważny, jeśli nie jest władcą-mędrce, będącym ostatecznym ucieleśnieniem upełniającej się „idei-pojęcia”. W drodze do spełnienia się ostatecznych, koniecznych, ludzkich przeznaczeń rozwojowych można sobie pozwolić – dla dobra samej ludzkości (ucieleśnionej we władcy-mędrce) – na zinstrumentalizowanie poszczególnych ludzi, którzy przemijają jak cienie w pochodzie do koniecznego przeznaczenia.

1. O ROZUMIENIE OSOBY

Takiej właśnie sytuacji „bycia człowiekiem” i takiemu „obrazowi człowieka” przeciwstawił się kiedyś papież Paweł VI, a jego myśl przejął, rozwinął i wyakcentował w latynoamerykańskich pielgrzymkach Jan Paweł II. On to, mając na uwadze godność jednostki jako niepowtarzalnej osoby, rozwinął doktrynę o osobowym byciu ludzkim, jego powołaniu i miejscu w społeczeństwie i Kościele.

Konkretnie, by zapamiętać podstawowe sformułowania, wezwanie do nowej „cywilizacji miłości” – jako niszy godnej ludzkiego życia – przedstawiono ją w postaci słynnego już czwórmianu: 1) prymatu osoby nad rzeczą; 2) prymatu etyki (postępowania moralnego) nad techniką; 3) prymatu bycia nad posiadaniem; 4) prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością.

Oczywiście ów czwórmian akcentujący zasadniczy prymat osoby, etyki, bycia i miłosierdzia, chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się prosty i oczywisty, to jednak zakłada określony „obraz człowieka”, z którego czerpie swoją moc i siłę przekonaniową. Zasadniczym rysem takiego obrazu człowieka jest dostrzeżenie jego osobowej twarzy, która wieńczy rozumienie bytu podmiotowego, a więc bytu, który istnieje w sobie, dla siebie, przez społeczny sposób działania dla drugiego człowieka. Byt osobowy jest bowiem szczytową formacją bytu w ogóle. Jest zatem bytem rzeczywistym, podmiotem, który istnieje w sobie, i z którego jako ze źródła pierwszego, tryskają wszystkie czynności, a te najdoskonalsze, jak: poznanie, miłość, wolność, twórcze działanie (będące swoistym sprzężeniem poznania i miłości), są nazwane właśnie

czynnościami osobowymi *par excellence*. Podmiotowość bytowania przeciwstawia się radykalnie Schelerowskiej koncepcji „osoby duchowej”, stanowiącej w gruncie rzeczy uprzedmiotowienie (ideizacja) funkcji poznawczych.

Czynności tryskające z podmiotu istniejącego w sobie – a więc z osoby jako jaźni racjonalnej natury – są czynnościami bogącymi sam podmiot; one są „dla siebie”, mimo iż są uprzedmiotowane na różne cele, albowiem spełnienie tych czynności – nade wszystko osobowych – „buduje”, modyfikując bytowo, sam podmiot spełniający te czynności. One jakby tworzą „osobową twarz” człowieka. Wreszcie akty specyficznie ludzkie (poznanie, miłość, wolność) są dokonywane w kontekście społecznym, a więc w stosunku do drugiej osoby – do drugiego „ty”. Nie jest bowiem możliwe wykształcenie się życia osobowego bez społecznego kontekstu, bez drugiego człowieka. Ani nie rodzimy się sami z siebie, ani też nie aktualizujemy naszych potencjalności osobowych, poznawczych i dążeńiowych bez osoby drugiej. Tylko dzięki kontaktowi i współżyciu z osobami drugimi uczymy się mówić i rozumieć sensy języka. Proces intelektualnego rozwoju dokonuje się w społeczeństwie i przez społeczeństwo: konkretnie przez osoby drugie. Tak samo sprawa ma się z aktami miłości, której pierwszym adresatem jest drugi człowiek: matka, ojciec, rodzeństwo. Momenty twórczości mogą się zaktualizować jedynie wskutek pobudzenia i akceptacji przez osoby drugie. Słowem, moralny osobowy rozwój człowieka nie jest możliwy bez kontekstu społecznego, bez współżycia z osobami drugimi na różnych szczeblach pokrewieństwa i bliskości. Zatem byt osobowy istniejący w sobie jako podmiocie – ściślej: istniejący w „sobie” jako duszy, która samodzielnie istniejąc, tym samym ożywia i organizuje materię do bycia ludzkim ciałem – i zarazem istniejący dla „siebie” nie może inaczej rozwinąć swych osobowych potencjalności, jak tylko działając dla osoby drugiej, a więc w kontekście społecznym.

Jednakże działając dla drugiego, byt osobowy nie staje się bytem relacyjnym, ale przeciwnie – tym bardziej umacnia swą „substancjalność”, gdyż ostatecznie aktualizuje swe potencjalności w sobie i dla siebie. Nie znaczy to wszakże, że osoby drugie są jedynie „narzędziami” do osobowego rozwoju człowieka, gdyż wszyscy wzajemnie

się potrzebujemy, a przez to tworzymy ludzką wspólnotę w bardzo zasadniczym partnerstwie, ugruntowanym ostatecznie na dynamicznej (a więc aktualno-potencjalnej) naturze człowieka. Tak więc osobowy charakter bytowania człowieka tym się różni od innych sposobów osobowego bytowania (np. duchów czystych), że właśnie potencjalność osobowa stanowi niezatarty rys osoby ludzkiej jako jaźni natury rozumnej. Moment *communio* – zjednoczenia osób i osobowego partnerstwa – należy do charakterystycznych cech nauczania Jana Pawła II (w pracy *Osoba i czyn*¹ Karol Wojtyła używa wyrazu „uczestnictwo” na oznaczenie osobowej więzi międzyludzkiej). Sprawa ta była zresztą wyakcentowana w soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*², zwłaszcza w *Dekrecie o ekumenizmie*³, gdzie *communio* nabiera nowych akcentów znamionujących nadprzyrodzony sposób bytowania.

Otóż mając na uwadze zasadniczy rys doktrynalny dotyczący osobowo-bytowej struktury człowieka, można i należy ten rys uwyraźnić przez wzmiankowany już czwórmian, wyznaczający prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, bycia nad posiadaniem i wreszcie miłosierdzia nad sprawiedliwością. Same bowiem postulaty prymatu pozostałyby „pobożnymi” życzeniami, gdyby nie wyrastały z pokładów bytowych. Cechy bowiem charakteryzujące sam byt suponują odpowiednią strukturę konieczności danego bytu. Także i w tym wypadku czwórmian prymatu osobowego suponuje zasadnicze rozumienie samego bytu osobowego i jego koniecznej struktury. Albowiem używanie terminów „osoba” i „osobowy” niewiele znaczy, gdy sama koncepcja osoby jest antybytowa, jak to ma miejsce w koncepcji Schelera z okresu *Die Stellung des Menschen im Kosmos*⁴.

¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

² Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Wrocław 1985, n. 49.

³ Zob. tenże, *Dekret o ekumenizmie*, n. 3, w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 195–196.

⁴ Zob. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928. Por. na ten temat moją pracę *Ja – człowiek*, Lublin 1974, 1991⁵.

2. WĄTEK ZACHODNI I WSCHODNI W ROZUMIENIU OSOBY

Mając na uwadze ogólnie odczytaną strukturę osobową człowieka, warto się przypatrzeć obu wątkom interpretacyjnym bytu osobowego. Pojawiły się one w tradycji chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego (bizantyjskiego). Można je uznać za wzajemnie dopełniające się widzenia tego samego zagadnienia. W jego rozwiązaniu postawiono jednak różne akcenty. Oba wątki jednak – wydaje się – umożliwiają głębsze rozumienie czwórmianu o prymacie osoby w tworzeniu tzw. cywilizacji miłości.

W wątku zachodnim zauważamy wyakcentowanie podmiotowości bytu osobowego jako wyjątkowego sposobu istnienia bytu w całej danej nam empirycznie naturze (przyrodzie). Człowiek bowiem istnieje inaczej aniżeli wszelkie inne byty naturalne. Wyjątkowość sposobu istnienia człowieka jest związana z ludzką duszą niematerialną, która istnieje w sobie jako w podmiocie, a nie w ludzkim organizmie. W hierarchii bytów duchowych ludzka dusza nie może działać inaczej, jak tylko za pośrednictwem materii, którą organizuje „do bycia” ciałem ludzkim. Dusza ludzka może sobie uświadomić siebie samą tylko jako człowieka, a więc w organizmie ludzkim, dzięki któremu aktualizuje wszystkie swe potencjalności, najpierw interioryzując w aktach poznania zastany świat, a następnie eksterioryzując w aktach miłości i dążenia ku dobru. Dlatego rozpadnięcie się ludzkiego organizmu nie powoduje utraty bytu – istnienia, albowiem istnienie ludzkie nie jest wynikiem organizowania się materii. Podstawowym bowiem „działaniem”, funkcją formalną samodzielnie istniejącej duszy jest organizowanie materii do bycia ciałem. Owego wyjątkowego sposobu ludzkiego istnienia człowiek doświadcza nieustannie we wszystkich swych aktach, gdy rejestruje, że „ja” jestem obecny (immanencja) w tym wszystkim, co robię, w tym wszystkim, co w działaniu uznaję za „moje”, i zarazem, że to „ja” góruję, transcenduję i nie wyczerpuję się w żadnym wyłonionym z siebie akcie ani też w sumie wszystkich aktów. Owo „ja” jest mi dane tylko od strony

egzystencjalnej jako podmiot „w akcie podmiotowania” aktów „moich”. Właśnie „ja” – jako podmiot, o którym wiem i doświadczam, że istnieje, nie doświadcza, tego kim jest (swojej natury). Jest to doświadczenie podstawowe (macierzyste) bytu osobowego. „Ja” jako immanentne we wszystkim, co „moje”, odsłania stronę związania duszy z materią i jej organizowaniem, „ja” zaś transcendujące akty „moje” odsłania stronę duchową, samodzielnie istniejący podmiot duchowy, który nie jest i nie może być następstwem organizowania się tylko materii, jak to ma miejsce we wszystkich innych (poza człowiekiem) bytach żyjących (w obrębie świata natury).

Tak istniejący byt osobowy jest otwarty na różne sposoby aktualizowania się przez poznanie i miłość. Wszystkie inne byty żyjące są w swej naturze zdeterminowane i przez to samo powodują zdeterminowane akty natury żyjącej. W wypadku jednego człowieka, działającego jako człowiek, nie można z góry powiedzieć o konkretnym sposobie jego działania, albowiem on sam musi siebie zdeterminować do działania przez swoje akty decyzyjne, na które składa się i poznanie, i miłość w postaci wolnego wyboru tego oto sądu praktycznego, przez który zdeterminuje siebie do działania. Człowiek wybiera sobie najrozmaitsze formy działania i najrozmaitsze ich cele.

Przez swe działanie, z jednej strony „buduje siebie”, gdyż wszelkie działania, aktualizując ludzkie potencjalności racjonalne, doskonalą samego człowieka, a z drugiej, poprzez wytwory swego działania, buduje sobie na ziemi „niszę kulturową”, dostosowaną do ludzkiego godnego życia. W odróżnieniu od zwierząt, człowiek nie jest całkowicie dopasowany do swego środowiska, w którym się rodzi, i dlatego potrzebuje nadbudować sobie jakby nową „kolebę” swego ludzkiego życia. W owej budowie kultury, zarówno duchowej, jak i materialnej, istnieją jakby dwa bieguny jednego pola kulturowego; są nimi: z jednej strony – sam człowiek w swej aktywności osobowej oraz z drugiej strony – zastana przyroda-natura, którą jest i sam człowiek jako byt psychofizyczny, i jego otoczenie, zwane w skrócie „bytami naturalnymi”. Owa, szeroko rozumiana, zastana natura jest jakby tworzywem aktywności ludzkiej. Człowiek – najpierw, aby żyć, a następnie, aby żyć godnie, po ludzku – musi dostosować do siebie zastaną naturę i nadbudować na naturze

jakby specyficznie ludzką „kolebkę”, umożliwiającą życie, i to życie godne człowieka. Ubrania, domy, osiedla, używanie wody i ognia stanowią pierwszą i zasadniczą warstwę kulturową umożliwiającą przetrwanie. Sprowadza się to do biblijnego powiedzenia: „czyńcie sobie ziemię poddaną”. Wykorzystanie sił naturalnych i ich „unarzędziwienie” dla ludzkich potrzeb jest stałym, przewodnim motywem ludzkiej aktywności wobec zastanego świata.

Jest to jednak możliwe dzięki siłom poznawczym naszego rozumu. Już samo wyzwolenie działania naszego intelektu jest całkowicie nową formą bytu w naturze. Działanie intelektu nie jest – jak każde działanie – nieuprzedmiotowione, ale przeciwnie, całkowicie przyporządkowuje się przedmiotowi, jakim jest zastany istniejący świat. Interioryzowanie poznawcze istniejącego świata jest nadaniem mu nowej formy – intencjonalnego istnienia. To wszystko, co jest poznane, istnieje już naszym sposobem istnienia; istnieje niepełnie, jakby w nieustannym dążeniu „do” przedmiotu, który w akcie poznania został ujęty. Z chwilą ujęcia poznawczego bytu realnie istniejącego nadano mu intencjonalną formę bytowania. Ona może być uprzedmiotowiona i stać się nowym „wzorem” do działania twórczego (wytwórczego). Wszelkie jednak ludzkie działanie, zarówno wsobne, jak i wytwórcze, suponuje akt poznania będący interioryzacją intencjonalną zastanego świata natury. Jeśli więc kulturę pojmimy jako samo działanie ludzkie i jego wytwory, to jest ona niewątpliwie intelektualizacją natury w zakresie dla człowieka dostępnym (możliwym). Wskutek owej intelektualizacji natury człowiek tworzy sobie „kulturalną niszę”, w której może żyć godnie jako człowiek, dostosowując do siebie świat zastany.

Intelektualizacją natury (tworzenie kultury) nie stanowi jednak właściwie ludzkiego celu życia, nie każdemu w równej mierze jest dostępna i nie każdemu tak samo jest potrzebna. Stąd też XIX-wieczne germańskie mity o szczęściu człowieka dzięki działalności kulturowej nie mogą uchodzić za prawdziwościowe odczytanie sensu ludzkiego życia. Dla usensownienia życia ludzkiego konieczny jest jednak cel-dobro osiągalny poprzez miłość jako akt zwieńczający życie ludzkie i ludzkie działanie, akt naczelny i ostateczny. Samo z siebie poznanie jest tylko jakby częścią pierwszą, jedną stroną życia ludzkiego. Duch

ludzki jest jak niezapisana tablica; musi się „obudzić” przez „uzyskanie świadomości”, a więc wejście w kontakt poznawczy z całym światem. To świat „ostrzem swego istnienia” detonuje akt poznawczy człowieka, uprzedmiotawiając go w realnie istniejącej rzeczywistości, w realnie istniejącym bycie. Zintenoryzowanie intencjonalne bytu realnie istniejącego powoduje krok dalszy – eksterioryzowanie ludzkiego ducha, jego „wyjście z siebie” ku dobru istniejącemu realnie w celu połączenia się rzeczywistego z nim, a nie tylko za pośrednictwem intencjonalnego obrazu, ujmującego aspektywnie i abstrakcyjnie niektóre tylko relacje rzeczy. Dążenie do realnego dobra posiada swoje zapoczątkowanie w naszych siłach pożądawczych, w woli. To ujrzane i (choćby zaczątkowo) poznane dobro wytrąca naszą wolę z bierności i staje się motywem do wyzwolenia aktu działania. Jeśli bowiem woła nie działała, a następnie zaczyna działać, to jest jakaś „racja” tego aktu działania. Ona właśnie w tradycji Zachodu nosi nazwę motywu działania. Tenże motyw to nic innego, jak zaczątkowy akt miłości, jakby „miłość pierwsza”, stanowiąca „punkt wyjścia” w dalszym procesie miłości i działania, którego życiodajną mocą jest właśnie miłość rozumiana analogicznie w całym swym zakresie.

Czymże jest ów zaczątkowy akt miłości, owa „miłość pierwsza” wyzwalamąca dalsze działanie? Św. Augustyn przyrównuje ją do ciężaru, który skłania do pędu w kierunku środka ziemi: „Rzeczy wytrącone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”⁵. Św. Tomasz zaś zwraca uwagę, że akt miłości jest udynamicznieniem na stałe woli w kierunku dobra. Akt miłości byłby podobny do pojęcia wytworzonego w akcie poznania, ale nie istnieje w nas tak, jak pojęcie, ale jak motor skłaniający do działania w kierunku dobra, ku któremu miłość ciąży.

Miłość posiada swe różne formy i ustopniowania: od prostego upodobania w dobru poznanym (choćby tylko załążkowo), poprzez najróżniejsze

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002³, s. 388 („[...] ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinatur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror” – *S. Aurelli Augustini Confessionum libri tredecim*, XIII, c. 9, 10, w: *Patrologia latina*, vol. 32, Parisiis 1841, col. 849).

formy pożądania, do miłości, życzliwości, której adresatem jest zawsze osoba druga. Ona to jest sama w sobie celem miłości; ona jest pojęta jako *alter ego*, a nie jako rzecz. Stąd też „miłość życzliwości” przybiera miano „miłości przyjaźni”, o której Marcel mówi, iż jest ona „darowaniem się” osoby jednej osobie drugiej. W owym „darowaniu się” osoba druga nigdy nie staje się tylko środkiem użytecznym czy przyjemnym jedynie dla mnie, ale jest sama w sobie celem mego działania. W tym także sensie można mówić, że poprzez darującą miłość powstaje nowy sposób bycia, nowy sposób życia „dla drugiej osoby”. Wskutek tego zachodzi swoista więź-zjednoczenie osób w miłości, zwana obecnie słusznie *communio* – jakby unijny sposób bycia.

Oczywiście ostatecznym i najwyższym motywem miłości jest Dobro Najwyższe, Boska Osoba, która ostatecznie uzasadnia wszelką miłość, będąc samym dobrem. Osoba Boska stanowi też ostateczny powód i motyw miłości drugiej ludzkiej osoby, chociażby ta – ze względów psychologicznych – nie stanowiła dla człowieka racji i powodu miłości. Tak więc miłość, będąc ostatecznym spełnieniem się człowieka w działaniu (a wszelki byt istnieje dla działania, tzn. dla siebie jako działającego), stanowi też kulminacyjny punkt osobowego działania, a przez to ludzkiego sposobu bytowania. Owo spełnienie się człowieka w miłości i przez miłość stanowi rację, dla której ludzki sposób społecznego istnienia został przez Pawła VI i przez Jana Pawła II nazwany „cywilizacją miłości”. Chodzi bowiem o stworzenie dla człowieka takiej niszy kulturowej, która maksymalnie wyzwoli wszystkie osobowe siły twórcze człowieka, w której człowiek nie będzie się czuł zagrożony przez drugiego człowieka ze względu na naczelny motyw działania ludzkiego (indywidualnego i społecznego) i ze względu na ostateczne spełnienie się człowieczeństwa w miłości przez miłość ku osobie drugiej, a ostatecznie przez miłość ku osobowemu Ty Absolutu.

„Cywilizacja miłości”, którą proklamują jako zadanie dla ludzkości ostatni papież, posiada swe interpretacyjne wątki i zarazem doktrynalne korzenie w tradycji Kościoła Wschodu. To chyba właśnie do tej tradycji nawiązywał Jan Paweł II na Placu Zwycięstwa w Warszawie podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski, gdy mówił, iż „nie można od końca zrozumieć człowieka bez Chrystusa”. W tradycji Wschodu i bizantyjskiej

teologii wyakcentowano „egzystencjalną pozycję człowieka”, który realnie rzecz biorąc – według Pisma Świętego – został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, w stanie Bożego dzieciństwa, a więc w stanie nadprzyrodzonym, i nigdy z tego stanu nie mógł już odejść, albowiem przez grzech nie popadł w stan „natury czystej”, ale w stan grzechu – a więc w stan negatywnie nadprzyrodzony. Został też przez Chrystusa – wcielony Logos – odkupiony i zbawiony, a przez to powołany do uczestnictwa w życiu Boga. Tak więc w myśl tradycji Wschodu człowiek nie jest istotą autonomiczną, określoną naturą w sobie zamkniętą, ale bytem uczestniczącym w Bogu i posiadającym charakterystyczne Boskie przymioty. Maksym Wyznawca sądzi, że z ofiarowanych człowiekowi przy stworzeniu przymiotów: bytu, wieczności, dobroci i mądrości – dwa pierwsze należą do istoty człowieka, a dwa następne są mu ofiarowane⁶. Na tym tle usiłowano powiązać rozumienie biblijnego „obrazu i podobieństwa” Bożego w człowieku z „naturalnym uczestnictwem” człowieka w Bogu. Człowiek otrzymując „byt i wieczność”, otrzymał od Boga dar obrazu Bożego, a ofiarowana człowiekowi dobroć i mądrość miały być zadaniem do spełnienia się w człowieku podobieństwa Bożego. Owo podobieństwo – po grecku *ὁμοίωσις* [homóiosis] – nie było pojmowane jako powrót do „stanu naturalnego – pierwotnego”; nadto kojarzyło się z neoplatońską doktryną pochodzenia wszystkiego ze wspólnego źródła: Prajedni. W tym miejscu myśl neoplatońską Orygenesesa i jego ucznia Ewagriusza z Pontu wywierała doniosły wpływ. Formacja kościelnej myśli Wschodu była związana istotnie z przewyciężeniem orygenizmu jako swoistego „naturalizmu”.

Chrześcijaństwo zawsze interesowało się sprawą stworzenia człowieka, jego upadku i zbawienia. Wszystko to wyłaniało się z tła koncepcji Boga i Jego życia trynitarnego oraz Jego stosunku do stworzonych przez siebie bytów. Zastana myśl grecka Platona, Arystotelesa i stoików nie знаła koncepcji stworzenia wolnego. Świat był w swej strukturze lub w swych fazach rozwojowych pojmowany jako bezwzględnie koniecznościowy. Albo więc zawsze istniał w swych obecnych strukturach,

⁶ Zob. ciekawe analizy J. Meyendorffa w jego pracy *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

albo też koniecznościowo powtarzał cykliczny sposób swego istnienia. Orygenes w swej wizji przedstawionej w *Περὶ ἀρχῶν* [*Peri archón*] uważał Boga za wszechmocnego, zawsze istniejącego Stwórcę. „Bóg nie nazwałby się wszechmogącym, gdyby nie istniały przedmioty podlegające jego mocy”⁷. Zatem Bóg od wieków stwarza, ale stwarzany świat to świat „intelektów”, a nie materii, bo tylko intelekty są Bogu współmierne. Tak stwarzany świat intelektualny, czyli „wszystkie rozumne natury, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, aniołowie, Potęgi, Panowania i inne Moce, a także i sam człowiek według godności duszy mają jedną substancję”⁸. Owa jakby monistyczna struktura intelektów, obejmująca Boga i intelekty w jednej substancji, ulega rozbiciu poprzez upadek w postaci grzechu buntu przeciwko Bogu. Grzech podzielił stworzenia. Grzechy najcięższego buntu zamieniły intelekty w demony, grzechy lżejsze spowodowały powstanie grupy aniołów, jeszcze lżejsze grupę archaniołów. Inne dusze zgrzeszyły ciężiej od aniołów, ale lżej od demonów i dla nich to przypadł los człowieka, a więc połączenie się za karę z materią-ciałem. Ostatecznym celem człowieka jest dematerializacja i powrót do jedności z substancją Boga.

Tak zarysowana doktryna Orygenesesa doczekała się potępienia na Soborze Konstantynopolitańskim w 553 roku, ale stanowiła bardzo charakterystyczny punkt odniesienia dla teologów Wschodu wychowanych w duchu neoplatonizmu. Trzeba się było przeciwstawić neoplatońskiemu rozumieniu materii jako zła i podkreślić godność człowieka jako bytu jednoczącego w sobie ciało (σάρξ [*sarks*]), duszę (ψυχή [*psyché*]) i pierwiastek Boski w postaci naturalnego ukierunkowania na Boga i łączność z Bogiem (πνεῦμα-voûς [*pnéuma-nus*]). Πνεῦμα-voûς jest nie tyle jakąś „częścią” człowieka (tak jak częściami są ciało i dusza), ale raczej stanowi zdolność transcendowania siebie, aby uczestniczyć w życiu Boga. Owa zdolność uczestniczenia w życiu Boga należy wszakże do realnego stanu człowieka, a zwłaszcza jest wyrazem wolności, która może się w pełni rozwinąć, gdy zwróci się do Boga, a może też się unicestwić, gdy człowiek podda się ciału.

⁷ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, I 2, 10 (s. 81).

⁸ Św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 3, Warszawa 1954, s. 251.

Właśnie w owym naturalnym dla człowieka zwróceniu się ku Bogu, w nieustannym transcendowaniu siebie i uczestniczeniu w życiu Bożym widzi Wschód – zwłaszcza Maksym Wyznawca – miejsce na osobę. Nie da się ona zredukować do natury lub jej części. Jest centralnym pojęciem teologii i antropologii. Skoro człowiek nie jest bytem autonomicznym, ale obrazem Boga otwartym „wzwyż”, to posiada naturalną dla siebie zdolność przekraczania siebie i osiągania boskości, co dokonuje się przez wewnętrzne oczyszczenie siebie. Zjednoczenie z Bogiem, jakby przebóstwienie, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ [théosis], to dla człowieka istotny cel i kres jego dynamicznej struktury.

Upadłą naturę człowieka odnawia i przebóstwia Chrystus. Wcielenie Logosu i stanie się historycznym Chrystusem jest wydarzeniem kosmicznym „[...] zarówno dlatego, że Chrystus jest Logosem – a zatem w Bogu jest czynnikiem stworzenia – jak i dlatego, że jest On człowiekiem, skoro człowiek jest »mikrokosmosem«. Grzech człowieka strąca stworzenie w śmierć i upadek, lecz odnowienie człowieka w Chrystusie jest odnowieniem kosmosu i przywróceniem mu jego pierwotnego piękna [...]. Uwielbienie człowieka, które jest również uwielbieniem całego stworzenia, trzeba oczywiście rozumieć eschatologicznie. W osobie Chrystusa, w sakramentalnej rzeczywistości Jego Ciała oraz w życiu świętych antycypowane jest przemienienie całego kosmosu; jednakże jego całkowite nadejście ma dopiero się dokonać. Wszakże uwielbienie to jest już żywym doświadczeniem dostępnym wszystkim chrześcijanom, zwłaszcza w liturgii. Samo to doświadczenie może dać cel i sens historii ludzkiej”⁹.

Wcielenie, śmierć (teopasjanizm) i zmartwychwstanie Chrystusa przemienia człowieka w nowe stworzenie odpowiadające od początku zamysłom Boga w stosunku do człowieka. Szczególnie zmartwychwstanie Chrystusa oznacza koniec panowania śmierci nad człowiekiem. Ona istnieje jeszcze jako zjawisko fizyczne, ale już nie panuje nad człowiekiem w myśl nauki św. Pawła: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15, 22). J. Meyendorff napisał: „[...] przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię

⁹ Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 197.

człowiek w sposób wolny staje się członkiem zmartwychwstałego Ciała Chrystusa. Ten element wolności – a nawet »świadomości« – jest istotny dla nauki o zbawieniu, tak jak je rozumiała bizantyjska patrystyczna tradycja sakramentalna i liturgiczna. Z jednej strony kładzie się w niej silny nacisk na powszechność odkupienia. Np. Grzegorz z Nyssy zapewnia, że: »A jak śmierć w jednym człowieku się zaczęła i potem przeszła na wszystkich ludzi, tak i zmartwychwstanie rozpoczęło się od jednego i przechodzi na całą ludzkość [...]. I w tym leży tajemnica wcielenia Boga i zmartwychwstania«. A jego myśl o powszechności odkupienia i »rekapitulacji« znajdujemy znowu u Maksyma Wyznawcy. Z drugiej strony nowe życie w Chrystusie zakłada swobodne osobiste zaangażowanie. Ostatniego Dnia Zmartwychwstanie będzie istotnie powszechne, ale wieczną szczęśliwość otrzymają tylko ci, którzy istotnie za nią tęsknią.

[...] Teologowie bizantyjscy rzadko poświęcają wiele jawnej uwagi spekulacji co do właściwego losu dusz po śmierci. Fakt, że Logos przyjął ludzką naturę jako taką, implikuje powszechną ważność odkupienia, ale nie ἀποκατάστασις [apokatástasis], czyli powszechne zbawienie (doktrynę tę jako orygenistyczną formalnie potępiono w 553 r.). Wolność musi pozostać nieodłącznym elementem każdego człowieka i nikogo nie można zmusić, by wszedł do Królestwa Bożego wbrew swemu swobodnemu wyborowi; doktrynę ἀποκατάστασις trzeba było odrzucić właśnie dlatego, że zakłada ona ostateczne ograniczenie ludzkiej wolności – wolności pozostania poza Bogiem. Jednakże odrzucając Boga, wolność ludzka faktycznie niszczy sama siebie. Poza Bogiem człowiek przestaje być autentycznie i w pełni ludzki. Przez śmierć stał się on niewolnikiem diabła. Idea ta, która zajmuje centralne miejsce w myśli Maksyma i która każe mu głosić z taką siłą istnienie ludzkiej, stworzonej woli w Chrystusie, służy za podstawę bizantyjskiemu rozumieniu przeznaczenia człowieka, którym jest udział w Bogu, czyli »przebóstwienie« (θεώσις) będące celem ludzkiej egzystencji [...].

Przebóstwienie Maksym opisuje jako udział »całego człowieka« w »całym Bogu«: W ten sposób, w jaki zjednoczone są dusza i ciało, Bóg powinien stać się dostępny udziałowi w Nim duszy, a za pośrednictwem duszy, udziałowi w Nim ciała, tak aby dusza mogła otrzymać

niezmienny charakter a ciało – nieśmiertelność; a wreszcie, by cały człowiek mógł stać się Bogiem, przebóstwionym dzięki łasce Boga, który stał się człowiekiem, stając się całym człowiekiem, duszą i ciałem, z natury, i stając się z łaski całym Bogiem, duszą i ciałem”¹⁰.

3. SENS „CYWILIZACJI MIŁOŚCI”

Mając na uwadze oba wątki antropologiczne – zachodni i wschodni – zauważamy, że są one uwzględnione, przynajmniej w sposób domniemany, w owym czwórmianie wyznającym prymat osoby w różnych porządkach; zauważmy, że przewijają się one także w nauczaniu Jana Pawła II. Właśnie wyznanie Jana Pawła II, że „nie można do końca zrozumieć człowieka bez Chrystusa”, jest jakby odzwierciedleniem centralnej myśli Wschodu o szczególnej roli wcielonego Logosu, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dla człowieka.

Czy oba te wątki są jakoś zbieżne? Wydaje się, że tak! Syntezę – swoistą – tych wątków można znaleźć u św. Tomasza z Akwinu. Wpierw jednak prześledźmy, przynajmniej ogólnie, sens owego czwórmianu „cywilizacji miłości”.

Jeśli w owym czwórmianie akcentujemy prymat osoby nad rzeczą, to zasadniczo przyjmujemy określone widzenie rzeczywistości: jest to widzenie ostateczne, metafizyczne. Chodzi bowiem o rozumienie bytu jako bytu i jego szczytowego momentu bytowania. Zarówno w tradycji teologicznej Wschodu, jak i w myśli filozoficznej i teologicznej Zachodu, osoba zawsze uchodziła za najwyższą formę bytowania – niezależnie od tego, jaką koncepcję osoby przyjmowano. W myśli Wschodu akcentowano związanie z Bogiem, który jest Bogiem osobowym; stąd duchowe akty człowieka wiążące go z Bogiem miały być świadectwem *ὁμοίωσις* [homóiosis] – podobieństwa do Boga osobowego, i zarazem stanowić najwznioślejszy sposób bytowania. W tradycji Zachodu osobę wiązano z samym bytem. Według św. Tomasza to akt istnienia, decydujący o tym, że coś jest bytem, konstytuuje osobę natury rozumnej. Za św. Tomaszem

¹⁰ Tamże, s. 211–212.

w rozumieniu bytu akcentuje się bezwzględnie prymat istnienia nad treścią-istotą. Jest tylko jeden wypadek, gdy mamy możliwość zobaczenia bytu „od wewnątrz”, i tym wypadkiem jest podstawowe doświadczenie bycia człowiekiem. Ilekroć bowiem działam, to rejestruję, że to ja działam, ja jestem podmiotem, spełniaczem tego działania, ja jestem immanentny w „moich” aktach (duchowych i cielesnych) i wszystkie te akty transcenduję, gdyż w żadnym z tych aktów i ich sumie „nie wyczerpuję się”: mogę więcej i inaczej, niż to robię. Owego „ja” doświadczam właśnie od strony istnienia: to znaczy, że wiem, że jestem, istnieję, ale nie wiem przez to samo, kim jestem. Posiadamy doświadczenie podstawowe własnego bytu. W tym wewnętrznym, trwałym doświadczeniu jaźni widzimy byt „od wewnątrz”, doświadczać zasadniczo prymatu istnienia, jako danego mi bezznakowo „w sobie” bytu. Jeśli zatem owo „ja” będące podmiotem w akcie „podmiotowania” jest osobą, to doświadczamy bytu osobowego w tym, co tę osobę konstytuuje – w istnieniu takiej natury, która jest zdolna ogarnąć siebie całościowo w aktach refleksji poznawczej i miłości. Na człowieku więc, jako na bycie osobowym, modelujemy ostatecznie rozumienie bytu najwyższego – Boga. Przecistawieniem koncepcji bytu o prymacie istnienia jest inna, henologiczna koncepcja bytu jako czegoś najprostszego w swej treści-istocie. Taka koncepcja dominowała zarówno u Arystotelesa (substancja determinowana przez formę), jak i u jego następców arabskich (Awicenny natury trzeciej) i chrześcijańskich (Jana Dunsza Szkota podstawowa warstwa wszelkiej rzeczywistości). Prymat istoty nad istnieniem konstytuuje w nich rzeczywistość bytu. To byt jako transcendentálna „rzecz” jest bytem treściowo rozumianym. Na ogół nasze pojęcia rzeczywistości uzyskujemy na drodze „rzeczowego” poznania. Tak więc normalnie byt dla nas to jakaś „rzecz”, czyli zdeterminowany w sobie zespół elementów konstytuujących koniecznościową treść. Szczególnie niebezpieczne jest pojmowanie drugiego człowieka „rzeczowo”, a więc jako zdeterminowanego bytu o takich, a nie innych cechach. Niektóre z tych cech, celem społecznej identyfikacji, wymienia się w dowodzie osobistym. Człowiek drugi to ktoś, kto charakteryzuje się określonym zespołem cech. Jakże inaczej patrzymy na siebie samego. Siebie ujmujemy ciągle od strony istnienia podmiotowego, a nie tylko jako egzemplarz o zdeterminowanych

cechach. Nawet nie chcemy, by nas ktoś traktował jako „wiązki cech” charakteryzujących podmiot, bo nieustannie doświadczamy transcendowania naszego „ja” nad wszystkim, co z „ja” się wyłoniło i do „ja” przynależy. Siebie nieustannie traktujemy osobowo, jako byt w sobie istniejący o nieskończonych niemal możliwościach. Buber przestrzegał przed traktowaniem ludzkiej osoby jako „rzeczy”, jako *Es*, a nie *Du*, czyli jakby ekstrapolacji własnego „ja”.

Na tym tle możemy również zrozumieć prymat osoby nad „rzeczą”, czyli bytem ujmowanym od strony zasadniczo zdeterminowanej treści. Tylko byty osobowe o doświadczanym prymacie istnienia są szczytową formą bytu. Wszystko, co jest zespołem treści jakoś istniejącej Jest czymś wtórnym w stosunku do osoby. Nawet nasze produkty umysłowe (duchowe) są zasadniczo bytami o prymacie „treści”, albowiem wypływają one z nas jako istniejących i na istniejących aktach tworzą określone treści poznawcze, twórcze, decyzyjne itd. Prymat osoby nad rzeczą jest zatem niewątpliwy w najwyższych przejawach bytu, a coś dopiero w stosunku do rzeczy materialnych, które nie mogą o „sobie” powiedzieć „ja”, które jest zawsze „to oto”. Wszystko, co jest „rzeczą” w stosunku do bytu osobowego, wypowiadającego się jako „ja” istniejące w sobie jako duchowym podmiocie (gdyż wyłania z siebie akty „moje” duchowe), jest i może być uznane za środek i narzędzie, którego wartość mierzy się przyporządkowaniem do bytu osobowego. Takie rozumienie bytu w ogóle, a bytu osobowego w szczególności, warunkuje prymat moralności (etyki) nad techniką, czyli prymat postępowania nad wytwarzaniem i wszelkiego rodzaju produkcją. Postępowanie dotyczy bowiem człowieka w tym, co jest istotnie ludzkie, a więc konstytuowaniu siebie jako źródła dobrowolnego działania. Korzeniem ludzkiego postępowania i istotą bytu moralnego jest ludzki akt decyzyjny, w którym to akcie ja sam dobrowolnie wybieram sobie taki sąd praktyczny o mającym być zrealizowanym dobru i poprzez dobrowolnie wybrany sąd ja sam siebie determinuję do działania. W akcie decyzyjnym, jako bycie moralnym, sprzęga się w jedno i strona poznawcza bytu osobowego, i strona wolitywno-pożądawcza. W tym też akcie górujemy nad autonomią i heteronomią, albowiem wbrew autonomii rządzą się obiektywnymi prawami bytu-dobra danego mi w treści sądu praktycznego; a zarazem

wbrew heteronomii nic mnie nie zmusza, abym koniecznościowo wybrał sobie ten oto sąd praktyczny. Wybieram sobie sąd praktyczny, który sam chcę. Nieraz wiem, że nie jest to najlepszy ani tym bardziej jedyny sąd, przez który determinuję siebie do działania. W akcie decyzyjnym bytu osobowego spotykamy się z pseudoproblemem autonomii i heteronomii. Osoba nad tym góruje. Poprzez akt decyzyjny staję się tym i takim, jakie jest działanie w następstwie mojej decyzji (dużej lub małej), którą podjąłem. Akty decyzyjne dokonują się nieustannie w naszym życiu, albowiem my jako ludzie nie jesteśmy zdeterminowani do tego samego czy takiego samego działania. Doświadczamy wewnętrznie, że musimy „się decydować”, aby zaistniało jakiekolwiek działanie. Oczywiście niektóre nasze działania są jakby już zdeterminowane, są usprawnione, ale wszędzie – zarówno w dużych i ważnych życiowych decyzjach, np. zawarcie małżeństwa, wybranie zawodu, jak i w małych, codziennych, np. wypicie herbaty z mlekiem lub bez mleka – to my sami musimy się „od wewnątrz” zdeterminować, aby raczej działać, niż nie działać i działać to, a nie tamto. Dokonując decyzji, ustanawiamy sobie realnym źródłem takiego oto działania, którego przedtem nie było i przez które ja sam staję się „bytem działającym”; dzięki odpowiedniemu działaniu dobieram sobie i kształtuję moją osobową twarz, albowiem jestem tym, kto działa.

Działanie decyzyjne jest przede wszystkim aktem wsobnym, dotyczącym mnie samego, a dopiero przez moje działanie zmieniające układ relacji w zastanym świecie dotyczy kogoś innego. Natomiast gdy działanie „wyjdzie na zewnątrz” i przejdzie w wytwory mego działania, staję się twórcą tego, co przez moje działanie wytworzyłem. W języku greckim działanie wytwórcze (twórcze) nazywa się *τέχνη* [technē] i było ono przyporządkowane wyprodukowaniu – w wyniku pokierowania rozumem – jakiegoś nowego tworu, będącego zazwyczaj jakiegoś rodzaju narzędziem dla potrzeb człowieka. Niekiedy takie narzędzia bywały ogromne i wzniosłe, jak katedry gotyckie, a niekiedy były przyziemne jak gliniana miska. Wszystko, co produkujemy na drodze *τέχνης*-sztuki, zazwyczaj służy człowiekowi do jakichś ludzkich celów. Może zatem być potraktowane jako swoiste narzędzie, pozwalające człowiekowi żyć godnie, po ludzku, według miary swoich czasów. Zatem, gdy przy-

równamy ludzkie działanie wsobne, kończące się aktem decyzyjnym, i działanie przechodnie, kończące się wyprodukowaniem nowego bytu, dostrzegamy od razu prymat działania wsobnego, przyporządkowanego postępowaniu i moralności, w stosunku do wszelkich tworców techniki i sztuki. Pierwszy typ działania organizuje człowieka w tym, co jest najbardziej ludzkie, a więc w praktycznym poznaniu i wolnym wyborze, stapiających się w jeden akt decyzyjny – jako źródło ludzkiego działania. Drugie natomiast typy działania człowieka (suponujące akty decyzyjne) przechodzą w sam wytwór i trwają w wytworze i przez wytwór. Przez działanie wsobne (immanentne) człowiek staje się kimś nowym, kto działa tak, a nie inaczej; natomiast same wytwory działania są produktem i narzędziem mającym jedynie moc jakiegoś środka potrzebnego dla człowieka. Działanie moralne, postępowanie, jako rozwinięty akt decyzyjny jest nieodłączne od każdego człowieka, natomiast wytwory techniczne nie każdemu przysługują i nie każdy je wytwarza. Dlatego prymat postępowania moralnego (zwanego w skrócie etyką – aczkolwiek w sensie ścisłym etyka jest teorią moralnego postępowania, a nie samym postępowaniem) nad techniką jest oczywisty w zarysowanej koncepcji bytu osobowego.

Trzeci w czwórmianie jest prymat bycia nad posiadaniem. Wiąże się on z prymatem moralności nad techniką. Przez działanie moralne stajemy się – jesteśmy – tym, kto działa. Postępowanie kształtuje nasze osobowe oblicze, albowiem dokonuje się w podmiocie i poza podmiot „nie wychodzi”. Wszystko natomiast, co posiadamy, jest z nami związane tylko zewnętrzną relacją „posiadania”. Wiąż relacyjna między mną i rzeczą przeze mnie posiadaną nie zmienia mego charakteru osobowego, nie czyni mnie lepszym ani gorszym, chociaż może dostarczyć nowych możliwości działania. Jednak wszelkie możliwości działania warunkowane „posiadaniem” zależne są od charakteru (oblicza) osoby, a nie jej zewnętrznych warunków działania. Stąd prymat bycia nad posiadaniem jest niewątpliwy.

I wreszcie prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością wiąże się z rozumieniem szerszego kontekstu filozoficznego, a nawet wierzeniowego (teologicznego). O co jednak ogólnie chodzi, gdy mówimy o sprawiedliwości i miłosierdziu? Jesteśmy niewątpliwie na polu ludz-

kiego działania interpersonalnego. Otóż chodzi o stosunek jednej osoby do drugiej w wymiarze indywidualnym, a nawet społecznym. Pole sprawiedliwości mieści się w granicach wytyczonych treścią *cuique suum* – oddać każdemu, co mu się należy. Zatem między osobami – na polu sprawiedliwości – jawi się wyraźnie więź prawna. Osoby są powiązane relacjami nacechowanymi powinnością odpowiedniego działania lub zaprzestania działania. Relacja powinności działania często jest określona zdeterminowaną normą prawną, określającą dokładnie i kiedy, i jak mam odpowiednio działać (*resp.* zaprzestać działania). Owa powinność odpowiedniego działania ostatecznie jest oparta na rozumieniu dobra wspólnego, pojętego (przynajmniej) podmiotowo. Znaczy to, że ja lub ktoś inny ma obowiązek odpowiedniego działania ostatecznie, dlatego że działanie takie ma mi (lub komuś innemu) umożliwić spełnienie mego celu życiowego; ma mi pozwolić rozwinąć moje siły osobowe: moje poznanie, moją miłość, moją twórczość. Na przykład mam prawo do zapłaty za moją pracę, a instytucja (kierownik) ma obowiązek-powinność zapłacenia, ostatecznie dlatego, że przez tę zapłatę za moją pracę ja sam mogę utrzymać się przy życiu i rozwinąć duchowo. Sprawiedliwość – różnie rozumiana, np. legalna, rozdzielcza, zamienna – wyznacza obowiązek zdeterminowanego działania (zaprzestania działania) dla spełnienia istotnie ludzkiego celu życia: rozwoju własnej osoby. Dlatego sprawiedliwości można społecznie (sądownie) dochodzić, jeśli obowiązki działania nie zostały odpowiednio (w zdeterminowany sposób) spełnione.

Czym jednak jest miłosierdzie? Jest ono również aktem osobowej miłości nacechowanej odpowiednio rozumianym „współczuciem” w stosunku do osoby znajdującej się w położeniu „pogorszonym” wskutek jakiegoś obecnego lub możliwego zła, które szkodzi osobie kochanej. Miłość „miłosierna” stara się usunąć zło od osoby kochanej, chce osobę kochaną uwolnić od zła. Dwa zatem wątki konstytuują miłosierną miłość: 1) usuwanie zła od kochanej osoby; 2) współczucie, współcierpienie z osobą kochaną w przeżywaniu obecnego lub zagrażającego zła. Oczywiście tylko moment pierwszy – usuwanie zła od osoby kochanej, uwalnianie jej od zła – stanowi ten decydujący rys charakterystyczny dla miłosierdzia, który może się realizować w Bożym miłosierdziu. Moment drugi

– „współczucia i współcierpienia” – wnosi ze sobą potencjalność i jest właściwy człowiekowi, u którego stanowi jakby dominantę miłosierdzia będącego w takim wypadku i wczuciem się, i współdoznawaniem doli osoby kochanej. Nie zawsze bowiem człowiek jest władny usunąć zło obecne lub zagrażające osobie kochanej. Zawsze jednak może okazać osobie kochanej swoje współdoznawanie w przeżyciu zagrożenia, jakie jest jej udziałem.

Mając zatem na uwadze zarówno sprawiedliwość, z jej charakterystycznym poczuciem zdeterminowanej powinności – aby oddać każdemu, co się jemu należy – jak i miłosierdzie, będące miłością osoby w stanie pogorszonego sposobu istnienia, łatwiej można dostrzec prymat miłosierdzia w stosunku do sprawiedliwości, tak jak w ogólności należy uznać prymat miłości nad sprawiedliwością. Sprawa jednak jest trudna w naturalnym jej rozumieniu i w odniesieniu wyłącznie do bytowej struktury osoby. Jeśli bowiem trzy pierwsze „prymaty” czwórmianu „cywilizacji miłości” można zrozumieć przez bytową strukturę osoby jako szczytowej formacji bytu, to prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością pociąga za sobą motywację rzędu już nadprzyrodzonego, zasadniczo religijnego, co byłoby bliższe rozumieniu człowieka w świetle myśli Wschodu niż Zachodu.

Jaka bowiem ma być ostateczna racja kochania drugiego człowieka, jeśli jest on złoczyńcą i wrogiem usiłującym mnie zniszczyć? Wszelkie racje odpadają, ale zostaje motyw nadprzyrodzony, jakim jest Bóg, a nade wszystko Logos wcielony, Jezus Chrystus, który za swoich wrogów pozwolił się zabić i dla nich zmartwychwstał, aby ich uwolnić od zła i doprowadzić do chwały. Nadto nakazał On wszystkim naśladować Go i czynić podobnie. Taki nakaz i jego wykonywanie nie da się usprawiedliwić naturą ludzką i strukturą bytu osobowego, ale wymaga sięgnięcia do „głębszej bytowej struktury”, do najgłębszej ludzkiej potencjalności, jaką jest „możność uległości” (*potentia oboedientialis*). Jej rozumienie wprowadził św. Tomasz z Akwinu, by zsyntetyzować myśl Zachodu i Wschodu oraz wyostrzyć rozumienie *potentia naturalis*, a więc porządku natury, na którym można nabudować porządek nadprzyrodzony i zachować autonomię rozumu ludzkiego z jednej strony i „darmowy” charakter łaski suponującej „możność uległości” z drugiej.

Właśnie koncepcja „możności uległości” pozwala połączyć w syntezie spekulacje doktrynalne Wschodu z teorią natury powstałą na Zachodzie.

Jest sprawą charakterystyczną, że na Wschodzie działanie Boga przypisuje się Osobom Boskim, które działają przez wspólną sobie Boską naturę. Ojciec stwarza świat przez Logos; tenże jako Chrystus jest Odkupicielem, a Duch Święty przenika i uświęca dusze. Zachód akcentuje wspólne Boskie działania „na zewnątrz” swego wewnętrznego życia trynitarного. To Bóg, jedyny w swej naturze jako Absolut, jest partycypowany w całym świecie stworzonym. Analiza bytu przygodnego nie objawia nam trynitarного życia Boga i Jego Osób. Nie znaczy to, że po otrzymaniu Objawienia o Osobach Boskich myśliciele Zachodu (np. św. Augustyn) nie będą szukać w świecie stworzonym, a zwłaszcza w duszy ludzkiej obrazowych śladów Osób Boskich. Takie spekulacje są jednak możliwe po przyjęciu Objawienia i pomagają jedynie ukonstytuować słaby, analogiczny model nieskończonego, osobowego życia. Słowem, Zachód był wierniejszy greckiej koncepcji natury jako źródła działania, natomiast Wschód uległ neopłatońskim spekulacjom o „hipostazach”, które odczytywał w kontekście objawionych Boskich Osób, które działają „na wzór” Plotyńskiego Logosu. Nie znaczy to znowu, by koncepcja więzi osoby z trynitarным życiem Boga była nie do przyjęcia, zwłaszcza jako swoiste dopełnienie myśli Zachodu.

Podstawą syntezy jest jednak wyjście z analizy natury jako źródła działania. W empirycznie dostępnym świecie spotykamy się z bytami samodzielnie istniejącymi i działającymi. Właśnie samodzielnie istniejący podmiot, zwany substancją, swe ujście bytowe znajduje w działaniu. Działanie manifestuje jego bytową strukturę; działanie objawia też (mniej lub bardziej) konieczne warunki działania, które znajdują się zarówno wewnątrz natury działającej, jak i poza nią, jak np. cel działania, czynniki determinująco-sprawcze (przy odpowiednim ich rozumieniu). Realne działanie bytu poddane analizie metafizycznej ujawnia uniesprzecznające warunki działania, to jest strukturę samego bytu działającego, i konieczne zewnętrzne czynniki – a wszystko w aspekcie uniesprzecznającym, czyli odgraniczającym byt (działanie) od niebytu. Tu właśnie jawi się „podwójne dno” natury. Pierwsze jest odczytane i ujrzone w kontekście

proporcjonalnych czynników natury działającej. Pozwala to na mniej lub bardziej dokładne odczytanie struktur samego bytu działającego. Pojawia się jednak także i „dno drugie” wtedy, gdy bytowość działania nie znajduje w świecie natur, proporcjonalnych do działania, wyjaśnienia oddzielającego byt działania od niebytu. Wówczas trzeba sięgnąć do uniesprzecznienia ostatecznego, do *Natura Naturans*, a więc do Bytu Pierwszego – Boga, jako ostatecznej racji bytu, która ostatecznie oddziela byt od niebytu. Właśnie natura przyporządkowana Bytowi Pierwszemu otrzymuje miano *potentia oboedientialis* – „możliwość uległości”. Jeśli bowiem zważy się, że pierwszym „dziełem” jest fakt stworzenia natury przez Boga, to natura stworzona jest z konieczności „uległa” Bogu jako Stwórcy. Granicą tej uległości jest tylko sprzeczność, a więc groźba (intelektualna jedynie, a nie realna) realizacji absurdu. Znaczy to, że Bóg może z naturą stworzoną uczynić wszystko, co jest w sobie i z naturą niesprzeczne. Właśnie to „możność uległości” otwiera naturę na porządek nadnaturalny, na porządek objawiony o życiu Boskim trynitarnym i o trynitarnym działaniu Boga w stosunku do człowieka. Ten moment akcentuje myśl Wschodu. Po przyjęciu *potentia oboedientialis* św. Tomasz z Akwinu zsyntetyzował myśl Wschodu z Zachodem, zachowując jednocześnie autonomię ludzkiego rozumu, autonomię filozofii opartej na poznaniu i wyjaśnieniu realnej natury.

Jeśli zatem papież Jan Paweł II głosi, że „nie można do końca zrozumieć człowieka bez Chrystusa”, to w niczym nie przekreśla porządku naturalnego, ale uwzględnia również realny – a dla nas prawdziwie egzystencjalny (bo w porządku tym istniejemy) – porządek nadnatury, życia Bożego trynitarnego i jego udziału w życiu człowieka. Człowiek, będąc otwarty (poprzez swą strukturę osobowo-duchową) na Boga i Jego życie trynitarne jest *de facto* w tym nadprzyrodzonym porządku (jak to nam przekazuje Objawienie) usytuowany w całym swym bycie i działaniu. Dlatego zasadnicze wątki działania ludzkiego są ostatecznie – chcemy tego czy nie chcemy – zanurzone w bycie Boga i Jego wewnętrznym życiu, ku któremu człowiek został powołany. Odczytanie tego powołania i liczenie się z nim jest zatem ostateczną bytową koniecznością człowieka. Stąd i „rozumienie człowieka do końca” uwzględnia interwencję Boga w życie człowieka, interwencję, której na imię Chrystus.

To właśnie nadprzyrodzony motyw ludzkiego działania, Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, jest motywem nadrzędnym, powodującym realne uzasadnienie miłości osoby drugiej – bliźniego. Skoro zaś ludzka dola jest uwikłana w grzech i upadek, to nasza miłość ku drugiemu (podobnie jak miłość drugiego ku nam) przybiera postać miłości realnej, a więc miłosierdzia, które stara się pomóc w usunięciu zła, w uwolnieniu miłowanej osoby od realnego zła, które ją dotyka. Miłosierdzie to wzbudza współdoznawanie cierpienia, jeśli angażuje wszystkie nasze siły psychofizyczne. Zawsze zatem istnieje powód miłości drugiego człowieka, choćby on był moim wrogiem, zadawał mi ból i czynił źle, albowiem motywem tym jest Bóg wcielony, który w swej miłosiernej miłości wszystkich do siebie pociąga, czyniąc dobrze i ostatecznie uwalniając od zła. Motyw interwencji nadprzyrodzonej w życie ludzkie nie może nigdy zniknąć z ludzkiej świadomości i przestać być naczelnym motywem ludzkiego działania, zwłaszcza w stosunku do osoby drugiej. Nie niszczy to jednak sprawiedliwości i obowiązków nałożonych przez sprawiedliwość. Samą jednak sprawiedliwość czyni w jej sposobie działania właśnie sprawiedliwością „ludzką”, bo usytuowaną w kontekście realnego bytowania człowieka, a to siłą rzeczy (siłą Boga) znajduje się w porządku nadnatury, w porządku darowania się Osób Bożych otwartej osobie ludzkiej.

Proklamacja „cywilizacji miłości” jako zadanie do spełnienia dla ludzkości nie jest niczym innym, jak proklamacją Ewangelii w dobie współczesnej cywilizacji, której niezreflektowane i niepogłębione używanie prowadzi do zagrożenia człowieka. To właśnie pojawiło się jako groźne następstwo kultury naukowej, zaangażowanej głównie w wytwarzanie coraz to doskonalszych narzędzi, mających ułatwiać życie człowiekowi, uczynić je przyjemniejszym. Niestety, ekstrapolacja koncepcji nauki związanej z wytwarzaniem narzędzi przeniosła się na człowieka, którego uczyniła zasadniczo korelatem narzędzi, zamazując bytową, osobową strukturę człowieka i jego realne osadzenie w bycie. Stąd rodzi się konieczność powrotu „do korzeni osobowych” bycia człowiekiem oraz przestawienia akcentów w budowie ludzkiej kultury, która może być tylko kulturą (cywilizacją) miłości. Jedynie w niej człowiek może przetrwać, rozwinąć się wewnątrz i usensownić swe

życie. W przeciwnym wypadku człowiek, stawszy się, w tzw. kulturze naukowej, korelatem wytwarzanych narzędzi, sam zostanie potraktowany przez drugiego człowieka i przez menedżerów kultury jako narzędzie, co zresztą jest nader widoczne w rozmaitych systemach społeczno-ekonomicznych współczesnego świata. Zatem powrót do podstawowych wartości osobowo-ludzkich, wyrażonych w czwórmianie „cywilizacji miłości”, jest nieodzowny, jeśli kultura i rozwój człowieka nie mają być unicestwione.

Rozdział VIII

LUDZKI WYMIAR KULTURY CHRZEŚCJAŃSKIEJ

1. OGÓLNE ROZUMIENIE KULTURY

Koniecznym kontekstem ludzkiego życia jest kultura wytworzona przez samego człowieka. On bowiem nie jest zdolny żyć na wzór zwierząt w zastanym środowisku natury, gdyż dynamiczna natura ludzkiego bytu, a w tym konieczność doskonalenia się człowieka wymaga specyficznej, właśnie kulturowej niszy, w której sam człowiek może się spełnić jako człowiek, a więc biologicznie przetrwać i duchowo się rozwinąć. Sama zaś kultura to rzeczywistość pochodna od człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań, tak jednostkowych, jak i społecznych. Stąd wszelkiego rodzaju wytwory człowieka, jako rezultat jego osobowego działania (przez „działania osobowe” rozumiem działania pochodne od człowieka kierującego się rozumem w jego własnych aktach, szczególnie zaś w aktach decyzyjnych, syntetyzujących poznanie i chcenie), stanowią świat kultury. Oczywiście ludzkie przeżycia, działania oraz wytwory mogą być dobre lub złe i dlatego mogą tworzyć dobrą lub złą kulturę. Jednak moralne kwalifikacje pozytywne lub negatywne nie przekreślają

samego kulturowego faktu, jakim jest pochodność postępowania i wytworu od ludzkiej osoby. Celowo podkreśla się tu osobowe działania człowieka, a więc takie, które są świadome i dobrowolne. Dokładniej oznacza to działania poznawcze, działania wolitywne w swym szczytowym akcie – miłości oraz samą wolność, będącą nieukoniecznieniem ludzkiego działania.

Podstawowym ludzkim działaniem jest poznanie i ono wyciska swe piętno na wszystkich osobowych przeżyciach, na postępowaniu oraz twórczym wysiłku. Bez poznania kierującego działaniem nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów. Stąd źródłowym rozumieniem kultury jest właśnie moment poznawczy, w którym my, ludzie, niejako „intelektualizujemy” zastaną naturę. W akcie poznania przede wszystkim „przyswajamy” sobie i interioryzujemy zastany świat, przyrodę; ubogacamy się treścią ujętej rzeczywistości. To jest właśnie pierwszym i zasadniczym aktem kulturowym decydującym o „kulturowości” kultury. Intelktualizacja zastanej rzeczywistości, przyswojenie jej sobie w ludzki sposób, ubogaca człowieka, co pozwala mu operować treściami i w następstwie „wyjść z siebie” w akcie wolitywnego działania, tudzież w aktach twórczości. Bez aktu pierwszego, bez poznania nie jest jednak możliwe żadne osobowe zareagowanie na otaczającą nas, zastaną rzeczywistość. Ludzka działalność poznawcza jest bogata i zróżnicowana, zarówno w stosunku do konkretnych przedmiotów, jak i sposobów jej przejawiania się. Dlatego trzeba wprowadzić jakieś ważne klasyfikacje związane z rozumieniem kultury. Od czasów Arystotelesa zwykło się wyróżniać trzy zasadnicze (nie wykluczające się, a raczej dopełniające) kierunki rozumnego działania, opierające się na różnych sposobach poznania: 1) na poznaniu teoretycznym, rozwijającym się w różnorodne rozumowanie i naukę; 2) na poznaniu praktycznym, realizującym w postępowaniu ludzkim dobro i tym samym konstytuującym porządek moralny; 3) na poznaniu twórczym, przekształcającym ujęte poznawczo treści według odpowiednich kryteriów dobranych przez tego, który tworzy-wytwarza. Z tego powodu nauka, moralność i sztuka-technika uchodziły – w historii ludzkości – za integrujące czynniki kultury. Dopełnia ją czwarta dziedzina, przenikająca trzy już wymienione i wznosząca człowieka, w jego osobowym działaniu,

do Transcendensu: jest to religia pojęta jako osobowa więź z Bogiem, uznanym za źródło, cel i wzór ludzkiego życia.

Oczywiście tak pojęte osobowe działanie nie jest możliwe tylko i wyłącznie na prywatnym, jednostkowym polu życia. Albowiem poznanie teoretyczne, praktyczne (moralność) i twórcze, wraz z przenikającą je religią, domagają się kontekstu społecznego, bez którego nie można zaktualizować ludzkich potencjalności. Stąd życie społeczne, od rodziny do państwa i instytucji międzynarodowych, jest tworem i kontekstem zarazem kulturowej działalności człowieka. Fakt kulturowości, może nawet najbardziej, przejawia się w społecznym życiu człowieka. Albowiem bez społeczności nie są możliwe zorganizowane poznanie (w szkołach i instytucjach), obyczajowość sprzężona z moralnością, organizacje społeczne z ich prawami ani też techniczna i artystyczna twórczość. Co więcej, człowiek nie mógłby przetrwać nawet biologicznie bez społeczności w postaci jakiejś rodziny i jej poszerzonych form działania. Mając na uwadze ten najbardziej zauważalny wymiar kultury w postaci społecznego działania i sposobu bycia, zwykło się samą kulturę wiązać z rozumieniem społeczeństwa. Stąd też socjologiczne definicje kultury stały się dzisiaj dominujące. Niemniej jednak aspekt socjologiczny kultury jest wtórnym i pochodnym sposobem rozumienia samej kultury. Albowiem socjologia kultury, psychologia kultury, historia kultury czy nawet teologia kultury suponują jej rozumienie źródłowe, dostarczane przez filozofię kultury, ustalającą ten istotny czynnik, „dzięki któremu” mamy do czynienia właśnie z kulturą. Nie znaczy to wszakże, by każdy, kto używa wyrażenia „kultura”, posiadał zarazem jej prawidłowe źródłowe rozumienie.

Mając na uwadze socjologiczny, jak też teologiczny wymiar kultury, wyróżnia się – słusznie – kulturę chrześcijańską, jako wspólne dziedzictwo narodów Europy i tych, które w Europie posiadają swe korzenie. Kultura chrześcijańska jest ciekawą historyczną syntezą religijnej kultury biblijnej oraz kultury antycznej Grecji i Rzymu. Syntetyzowanie tych kultur w basenie Morza Śródziemnego trwało stulecia i w rezultacie stopiło w jedno to wszystko, co jest istotną treścią Objawienia mozaistyczno-chrześcijańskiego, i co twórczy duch ludzki odkrył i wyartykułował w starożytnej Grecji i Rzymie. Jakie są cha-

rakterystyczne cechy tej chrześcijańskiej kultury? Wiele na ten temat można powiedzieć, biorąc pod uwagę rozmaite aspekty analiz. Wydaje się, że cechy te wystąpią jaśniej, gdy kulturę chrześcijańską będziemy rozpatrywać w perspektywie wielkich kultur Azji, biorąc pod uwagę jej antropologiczny aspekt. Ale i taki punkt widzenia to ogrom zagadnień, który niepodobna przedstawić w krótkim szkicu. Dlatego będziemy się starali dokonać tego na kanwie trzech pytań: 1) kim jest człowiek? 2) jak działa? 3) do czego dąży? Ogólne odpowiedzi na te pytania, dawane w łonie kultury chrześcijańskiej, w perspektywie kultur Azji, pozwolą uprzytomnić sobie specyfikę naszej kultury i lepiej ocenić jej wartość, jaka się odsłoni na tle wizji kultur Indii, Chin oraz islamu. Oczywiście trudno tu dokonać jakichś zadowalających porównań, wymagających specjalistycznych studiów; raczej będą tu zarysowane problemy znane z historii filozofii.

2. BYTOWA STRUKTURA CZŁOWIEKA

Pytanie pierwsze: kim jest człowiek? wprowadza nas w sam rdzeń myśli religijnej i filozoficznej wszelkich typów kultur. Ostatecznie bowiem człowiek jest wpisany w wizję religijną i filozoficzną rzeczywistości. W filozofii greckiej człowiek był pojmowany jako swoisty mikrokosmos i te same wątki znajdujemy w myśli starochrześcijańskiej. Sprawa pierwsza, która się tu nasuwa, to pytanie: czy człowiek w całym swym uposażeniu jest bytem realnym, jednostkowo bytującym – czy tylko pozorem bytu?

Wielkie systemy Indii i Chin zarysowują obraz człowieka w kontekście całokształtu rzeczywistości¹. Obraz ten nie jest jednak ostry, a to na skutek braku teoretycznie uzasadnionej zasady tożsamości i niesprzeczności. Stąd tezy o człowieku, jego stosunku do Absolutu, nie są wyraźne. Jest w nich więcej pragmatyki życiowej niż jasno przedstawionych teorii. Stykamy się tam z ambiwalentnymi wypowiedziami. Tak więc

¹ Zob. interesującą pracę F. Coplestona *Filozofie i kultury*, tłum. T. A. Małanowski, Warszawa 1986.

z jednej strony człowiek, jego dusza – *atman* – jest wieczny, niestworzony, niematerialny, a z drugiej strony jest on bez świadomości, która wraz z czuciem dołącza się do duszy razem z ciałem. W ostatecznym wyzwoleniu odejdą one jednak od człowieka. Natomiast transcendentna jaźń – *puruša* – ma pozostać oczyszczoną, gdyż nie podlega zmianom, wszystko zaś, co jest zmienne – *prakriti* – musi odejść, w tym także poznanie. Jeśli nawet w pluralistycznej wizji świata tak się ma sprawa z człowiekiem, to po co wprowadzać wielość jaźni, skoro sama jaźń jest ponad wszystkimi cechami ją wyróżniającymi i skoro sama nie jest świadoma? Dlatego bardziej konsekwentny w tym aspekcie jest monizm Siankary, według którego indywidualna jaźń jest tylko przejawem jedynej jaźni powszechnej. Liczne jaźnie rzeczywistości zjawiskowej są tylko przejawem Brahmana, z którym stanowią jedność, jako przejaw Absolutu. Aby zdać sobie sprawę ze swej prawdziwej jaźni, człowiek musi przeniknąć przez zasłonę iluzji i pozoru, by dotrzeć tam, gdzie już nie ma rozróżnień na podmiot i przedmiot, gdzie wszystko jest tym samym, gdzie jest tylko czysta świadomość. Kimże jest zatem człowiek – jego dusza – *atman*? Rzeczywistość czy pozór? Jeśli rzeczywistość, to jaka? Także zjawiskowa? Chyba podstawą odpowiedzi – także nieostrych – w systemach Indii jest uznanie prawa oczyszczenia się jaźni ze zła (*karman*). Czy tym złem nie jest jednak także sama wielość i rozróżnienia, z podstawowym rozróżnieniem na podmiot i przedmiot? Prawo *karmana* jest bezwzględne i pociąga za sobą konieczność nowych narodzin i wcieleń, aż do zupełnego oczyszczenia się ze zła. Jeśli zaś tym złem jest świadomość i wielość, to czy przy pełnym oczyszczeniu pozostanie jeszcze jakaś odróżnialna jaźń?

Wprawdzie religie Indii uznają indywidualnego człowieka, indywidualną duszę, ale w teoretycznych tłumaczeniach prawa oczyszczania się uciekają się do monizujących teorii o tożsamości wszystkiego z Jednym Rzeczywistym. I chociaż utrzymuje się niekiedy, że jaźń jest różna od Boga, to jednak twierdzi się, z drugiej strony, że Bóg jest jedyną rzeczywistością. Również buddyzm w swym praktycznym nastawieniu unika odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek; zwraca zasadniczą uwagę na pozór wszystkiego, co dotyczy człowieka. Nawet sam człowiek jest pozorem, skoro istnieją realnie tylko momenty przeżyć, bez podmiotu

(*atman*-duszy). Wprawdzie dla zachowania prawa oczyszczenia i wyzwolenia buddyzm Mahajany przyjął jaźń, ale ogólne założenie niesubstancjalności zdarzeń trudno pogodzić z substancjalną jaźnią.

Gdy chodzi o chińską myśl, to jest ona zasadniczo oddalona od zagadnień metafizycznych i transcendencji². Raczej ulega praktycyzmowi, i dlatego najważniejsze zainteresowania ogniskują się na etyce i wychowaniu człowieka. Głównie sprawy ziemskie i cnotliwy sposób życia interesowały chińskich mędrców. Chociaż w neokonfucjanizmie przyjmuje się istnienie „boskiego pierwiastka” w człowieku, po którego śmierci „pierwiastek” ten wraca do nieba, to jednak brak tu określenia, skąd ten „pierwiastek” powstał. Chyba stanowi on część Wielkiego Najwyższego, z którym też się stapia. Ale Wielkie Najwyższe to wszechrzeczywistość pojmowana raczej monizująco. Nawet w taoizmie trudno utożsamić to Wielkie Najwyższe z osobowym Bogiem, który transcendowałby stającą się rzeczywistość. Zaś chiński buddyzm Cz’an (japoński Zen) uważa ostateczny stan nirwany za jedność z umysłem Buddy. Ale kim On jest? Odpowiedź, którą dał jeden z mędrców Dogen, brzmi: jest Jedynym przejawiającym się w wielu.

We wszystkich tu wzmiankowanych kulturach nie występuje Absolut jako Bóg transcendujący świat i będący tego świata zawsze odrębnym celem.

Islam i jego religijna kultura, uznająca transcendentnego Boga, Stwórcę świata, zajmuje się szczególnie człowiekiem, który po zmarłych wstaniu ma żyć w raju. Interpretacja wierzeń opartych na Koranie jest jednak różnorodna, w dużej mierze zależna bądź od neoplatonizmu, bądź od arystotelizmu. Zdaniem niektórych myślicieli islamskich, to właśnie filozofia ma pogłębić i racjonalnie wyrazić te prawdy, które wyobrazeniowo przedstawia Koran. Byli wprawdzie wielcy mistycy arabscy, jak Algazel, Sahrawaradi czy mułła Sadra, którzy w swej mistyce dochodzili także do panteizujących ujęć. Bóg jest dla nich absolutnym bytem zakrytym i niepoznawalnym, ale odsłania się On jako źródło wszystkich istnień skończonych, które można pojąć analogicznie do liter na papierze i fal na morzu. Litery i fale są rozróżnialne, lecz

² Zob. wstęp w pracy K.-H. Liou, *L'esprit synthétique de la Chine*, Paris 1961.

literę to tylko atrament, a fale to tylko woda. Ostatecznie istnieje tylko boski Absolut. Tak więc i w kulturze islamu spotykamy się z tendencjami monistycznymi i – mimo deklarowanej transcendencji Boga przy wyjaśnianiu związku człowieka z Bogiem – myślą panteizującą.

We wzmiankowanych tu kulturach samo rozumienie Absolutu i rzeczywistości – w tym szczególnie człowieka – jest niesprecyzowane i ambiwalentne, ostatecznie kończące się w metafizycznym wyjaśnianiu na monizujących ujęciach, a przez to sprowadzające rzeczywistość zmysłowo spostrzegalną, w tym także człowieka, raczej do pozoru niż do bytu samego w sobie i dla siebie. Tak widziana rzeczywistość to raczej zwid niż byt. Podstawą tego stanu rzeczy jest „poślizg” w rozumieniu samego bytu i stosunku bytów przygodnych do Absolutu.

To, co zwykle się nazywać „kulturą chrześcijańską”, stanowi niezwykle ciekawą i twórczą syntezę ducha Biblii i kultury antycznej. Dla większości starożytnych Greków świat i ludzie są rzeczywistością niepowątpiewalną. Do tej rzeczywistości należy także Bóg, jako naczelny składnik świata, uzasadniający jego ruch. Bogowie plemienni, jako istoty człiekopodobne i żyjące sprawami ludzkimi, są też „z tego świata” zmiennego. Sam człowiek jawi się przeważnie jako zwierzę zdolne do posługiwania się rozumem lub też jako duch-umysł wcielony w materię. Sensem i celem życia człowieka jest kontemplacja prawdy w harmonijnym układzie sił i potencjalności, καλοκάγαθία [kalokagathía]. Kontemplacja prawdy uszczęśliwia człowieka i czyni go podobnym bogom, a nawet „wyzwala” człowieka-ducha od stanu śmierci i uwięzienia w materii i doprowadza do świata inteligibilnego idei.

Na taki właśnie obraz świata i człowieka nałożyła się biblijna wizja wszechrzeczywistości. Szczególnie doniosłe są zapisy Księgi Rodzaju dotyczące Boga, świata i człowieka. Pierwsze zdanie Biblii: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”, zmienia kontekst rozumienia całej rzeczywistości. Początkiem wszystkiego jest Bóg jako byt sam przez siebie, jako Absolut, jako Jahwe: „Ten, który jest”. Wszystko jest bytem i istnieje przez Niego, dzięki aktowi stworzenia ciągle trwającemu i podtrzymującemu w istnieniu to wszystko, co jest stwarzane. Permanentnie obecny akt stworzenia (*conservatio in esse est continua creatio*) stanowi podstawę i samego faktu bytowania, i ostatecznego

rozumienia zaistnienia „nieba i ziemi”, a więc wszystkiego, co jest widzialne i niewidzialne. Akt stworzenia nie tylko dokonał się przed czasem, lecz trwa nadal z czasem i w czasie. Sam zaś akt stworzenia jest tajemnicą, ale odgranicza niebyt od bytu. Znaczy to, że świat ziemski i niebieski nie jest władny sam się uczynić czy przekształcić, bo nie ma z czego, skoro świat sam ze siebie i przez siebie nie istnieje. Jeśli zaś nie istnieje samoistnie, to jedyną jego racją zaistnienia i trwania jest „Ten, który jest”. Koncepcja stworzenia jest zatem rozumiana zasadniczo negatywnie, jako niemożliwość zaistnienia i trwania świata przez siebie. Bóg – stwórciel świata – jest bytem osobowym, a więc poznającym, kochającym i wolnym w swym działaniu. Nie jest ani zmuszony, ani ukonieczniony do aktu stworzenia; stwarza świat – bo tego chce. Stworzył i stwarza, będąc ponad czasem.

Wraz z recepcją doktryny biblijnej pojawiła się z biegiem czasu nowa koncepcja bytu przygodnego. Już nie rozumie się przez przygodność samej przemienności bytu w sferze podksiężycowej, ale niekonieczność istnienia bytu (koncepcja pierwsza wiąże się z Arystotelesem, natomiast mówiąca o niekonieczności istnienia – z Awicenną i św. Tomaszem z Akwinu, który tę myśl rozwinął i uzasadnił). Tylko Bóg jest bytem istniejącym koniecznie, jako Absolut istniejący sam przez siebie i z siebie, a wszystko inne poza Nim jest stworzone przez Niego i istnieje dzięki Niemu. Jednocześnie w dziedzinie rzeczywistości istnieje Bóg-Absolut-Stwórca oddzielony od świata i zasadniczo transcendujący świat stworzony, ale zarazem ten świat nieustannie podtrzymujący w istnieniu. Zarazem istnieje świat bytów przygodnych, różnych od Boga i do Boga nieredukowalnych w swej osobniczej, bytowej strukturze. Obecność Boga w stworzeniu jest nieustanna, jak nieustanny jest akt stwarzania. W stosunku do Boga sam sposób istnienia bytów przygodnych jest partycypatywnym sposobem bytowania. Znaczy to, że byt przygodny, będąc różnym od Boga, jest zarazem z Nim koniecznościowo związany w aspekcie sprawczości (otrzymuje od Boga istnienie), wzorczości (cała inteligibilność bytu jest pochodna od Boga-Intelektu) i celowości (wszelkie działanie stworzenia zmierza ostatecznie do celu, jakim jest Bóg). Partycypacja bytowa, ukazująca koniecznościowe związki bytów przygodnych z Absolutem, odgranicza byt przygodny od Absolutu

i przecina wszelkie drogi w kierunku monizującego czy monistycznego pojmowania rzeczywistości, a ściśle – w kierunku panteizmu lub panenteizmu. Bóg jest absolutnie transcendentny w bytowaniu i ludzkim poznaniu.

Szczególnie doniosły dla chrześcijańskiej kultury jest fragment Biblii o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” i umiejscowieniu człowieka ponad wszystkimi tworam i świata. Stan egzystencjalny człowieka – według Biblii – jest szczególnie uprzywilejowany, bo jest to stan nadnaturalny. Człowiek nigdy nie był i być nie może w stanie „natury czystej”; jest zawsze w stanie nadprzyrodzonym, już to pozytywnie, będąc w przyjaźni z Bogiem, już to negatywnie, będąc w stanie grzechu i nieprzyjaźni z Nim. Cel ludzkiego życia jest także nadprzyrodzony. Między Bogiem i człowiekiem dokonuje się szczególne zjednoczenie na mocy „daru”, czyli „łaski”, która czyni człowieka „uczestnikiem” Bożej natury. Ten stan wyróżnienia człowieka pośród wszystkich bytów został wzmocniony przez wyjątkową Boską interwencję w życie ludzi, poprzez fakt wcielenia się Boga-Logosu. Według Ewangelii to sam Bóg – jako Syn Ojca – za zgodą Marii z Nazaretu stał się człowiekiem w jej łonie. Kościół od samego początku uznaje Marię za Matkę Boga – Θεοτόκος [Theotokos] – dlatego że narodzony z Niej Jezus Chrystus jest Osobą Boską, a nie ludzką. Logos przyjął naturę ludzką, jako odwiecznie istniejący podmiot-Absolut. Osoba Boska – Logos dała istnienie i bytowanie człowiecze Jezusowi Chrystusowi, który jest i nigdy nie przestaje być Bogiem, stając się rzeczywistym człowiekiem wraz z duszą i ciałem. Dusza i ciało, a więc pełne człowieczeństwo, istnieje istnieniem Logosu, Syna Bożego. Wszelkie działanie Jezusa, a więc narodzenie, nauczanie, męka, śmierć i zmartwychwstanie, jest zapodmiotowane w Osobie Syna Bożego; czynności Chrystusa są czynnościami samego Boga. Ale zjednoczenie osobowe – zwane „unią hipostatyczną” – Boga z człowiekiem dotyczy tylko i wyłącznie Chrystusa i nie jest przekazywane innym ludziom. Fakt i przyjęcie przez wiarę faktu Wcielenia zmienił zasadniczo i tak już wyjątkową, nadprzyrodzoną pozycję człowieka. Albowiem to człowiek w Jezusie Chrystusie, na mocy zjednoczenia osobowego, jest Bogiem. Inni ludzie – w ludzkiej naturze siostry i bracia Jezusa – zostali uwolnieni od zła grzechu i powołani do specjalnego zjednoczenia

z Bogiem, a nawet do uczestniczenia w wewnętrznym trynitarnym życiu Boga. Tak więc została wyznaczona możliwie najwyższa pozycja rozumnego stworzenia, i to dzięki Jezusowi, który zmartwychwstając, okazał się Panem-Kύριος [Kyrios] Stworzenia, zapanował nad śmiercią i przez swe zmartwychwstanie otworzył dla człowieka możliwość „przebóstwienia” (θέωσις) – bez zatury osobowej świadomości i osobowego bytowania. To właśnie szczególne – w stosunku do człowieka – Boże działanie stwórcze i zbawcze stało się w życiu Kościoła i ochrzczonych ludów Europy podstawą humanizmu chrześcijańskiego, który góruje nad wszystkimi zastanymi w świecie kulturami religijnymi i zarazem racjonalnymi.

Egzystencjalna pozycja człowieka, jako „obrazu i podobieństwa Bożego”, oraz „uczestnika Bożej natury” (2 P 1, 4), nie przeszkadza w dokonaniu czysto naturalnej i racjonalnej analizy tej właśnie ludzkiej natury. Dla filozofii antycznej człowiek był zawsze wdzięcznym przedmiotem analiz i rozważań zarysowujących dosiężne granice teoretycznych spekulacji, zwłaszcza o duszy, jako źródle specyficznie ludzkich czynności odróżniających człowieka od zwierzęcia. Chrześcijańska myśl przejęła te teorie i wzbogaciła je o biblijną, objawioną wizję człowieka. Jak wiadomo, w starożytności dominowały dwie wielkie teorie antropologiczne – Platona i Arystotelesa. Obie wywarły znaczny wpływ na chrześcijańskie rozważania o człowieku, ale żadna z tych teorii nie została automatycznie, cała i bez reszty, przyjęta przez chrześcijan, jak o tym świadczy Nemezjusz z Emezy. Nową, realistyczną, właśnie chrześcijańską koncepcją człowieka, otwartego na Boga i zarazem zakorzonego w przyrodzie, zbudował św. Tomasz z Akwinu. On to, opierając się na wewnętrznym doświadczeniu, dla każdego człowieka dostępnym, zwrócił uwagę na to, iż my bezpośrednio poznajemy – doświadczamy – że „ja” jestem tym samym bytem, który zmysłowo czuje i intelektualnie poznaje.

Doświadczenie siebie – własnej jaźni – jako tego samego podmiotu wypromieniowującego z siebie heterogeniczne akty poznania duchowego i materialnego, w których to aktach „ja” jestem obecny, immanentny, i które to akty zarazem transcendują – staje się niesprzeczne wtedy, gdy istnieje jeden czynnik – dusza, organizująca heterogeniczne czynniki do bycia jednym podmiotem – bytem ludzkim. Owa dusza organizują-

ca sobie materię do bycia ludzkim ciałem istnieje samodzielnie w sobie jako w podmiocie, na skutek stwórczego aktu Boga. Żadne bowiem siły naturalne nie są proporcjonalne do wytworzenia ludzkiego ducha, który chociaż jest organizatorem materii (jej formą substancjalną), to jednak nie może powstać w wyniku samych przemian materialnych (odrzuć arystotelizm), gdyż tę materię nieustannie w swych aktach transcenduje. Zarazem dusza ludzka, jako samodzielny, w sobie istniejący podmiot, będąca organizatorką materii do bycia ludzkim ciałem, jest stale w tym ciele „obecna-immanentna”, dając mu życie. Dlatego nie można uznać koncepcji duszy Platona, uznającego duszę jedynie za ducha-umysł. Dusza ludzka istotowo związana z ciałem potrzebuje materii, aby przez nią mogła działać jako człowiek i mogła uświadomić sobie siebie samą na określonej drodze poznania – poprzez analizę swych duchowych aktów. Zarazem ta sama dusza, istniejąc w sobie jako w podmiocie, jest nie-tnięta dezorganizowaniem materii, ostateczną śmiercią ciała, które nieustannie organizując, zarazem dezorganizuje. Gdy w momencie śmierci zostaje całkowicie odrzucona przemieniona materia ciała, wówczas sama dusza istniejąc w sobie, jako podmiocie, dochodzi do pełni osobowego rozwoju, wieńcząc, w momencie „przejścia”, całe swe życie osobowe. Śmierć, jako zwieńczenie osobowego życia (poznania, miłości, decyzji), nie jest stanem rozpląnięcia się podmiotu ani też jakimś „zatraceniem się” w Absolucie, ale ostatecznym umocnieniem swej osobowej indywidualności i uwolnieniem się od praw przemiennej materii. Według św. Pawła (1 Kor 15, 37), to już nie dusza będzie podlegała materii, ale materia zostanie podporządkowana prawom ducha. Sam zaś człowiek stanie się uczestnikiem życia w jego trynitarnym źródle.

3. CZŁOWIEK – EWOLUCJA MATERII CZY OSOBA?

Zarysowana wizja człowieka, stanowiąca rdzeń kultury chrześcijańskiej, zafascynowała narody Europy, przyczyniając się do jedności ludzkich przeżyć i uznania ukazanego sensu życia.

Zanikanie jednak wspólności kultury wskutek osłabienia wiary, rozbicia chrześcijaństwa, postępującego minimalizmu poznawczego,

rozłączenia religii i moralności, dominacji nauk technicznych, błędów w filozoficznym rozumieniu bytu (związany z Hume'a, Kanta i Hegla przewrotem) – doprowadziło do odrodzenia się swoistego neopoganizmu, opartego na monizujących koncepcjach filozoficznych.

Tak więc w łonie Europy, od XVIII wieku poczynając, przy zachowaniu zewnętrznych śladów i skamielin życia chrześcijańskiego, powstała pseudonaukowa ideologia pretendująca do miana kultury humanistycznej. Istotnym symptomem tego typu kultury była coraz bardziej zarysowująca się nowa wizja człowieka jako ewolutu sił przyrody. I, o dziwo, platońskie przekonanie o pierwszeństwie i wyższości ogółu nad jednostką odrodziło się i po Heglu przyjęło nową postać pierwszeństwa, wyższości ogółu-kolektywu nad indywidualnym człowiekiem. Chociaż okazał się on najwyższym i ostatnim ogniwem ewoluującej rzeczywistości, to jednak stał się naprawdę człowiekiem dzięki ogółowi-kolektywowi, gdyż praca w zbiorowości miała wyzwolić ludzką świadomość. Zbiorowość-kolektyw decyduje o kierunku postępu. Przyglądając się rozwojowi człowieka w aspekcie filogenezy i ontogenezy, nauka dostrzegła, że człowiek to zasadniczo rezerwuariat sił biologicznych, których rozwój i ścieranie się wyzwała ludzkie *ego*, a w następstwie *superego*. Oba są późniejsze czasowo i wtórne bytowo w stosunku do zasadniczego, biologicznego pnia rozwojowego. Sądono, iż otrzymano wreszcie naukowe podstawy do różnorodnych usiłowań pokierowania rozwojem społecznym i indywidualnym człowieka, odpowiadającym potrzebom kolektywu, a ściślej, kierowniczej władzy kolektywu rządzącego.

Jak już wspomniano – kontekstem filozoficzno-kosmologicznym tego rodzaju tendencji był monistyczny obraz świata ewoluującego w kierunku człowieka. Człowiek także podlegając ewolucji kierowanej przez rozum, ma dojść do takiego stanu rozwoju, w którym nie będzie więcej antagonizmu między jednostką i kolektywem, i w którym wszystkie jego racjonalne potrzeby (ustalone przez zbiorowy rozum kolektywu) będą zaspokojone, a przez to zło zostanie usunięte. Przy braku Boga-Absolutu, wszystko, co stanowi rzeczywistość, podlega ewolucji i artykułowaniu się podstawowego „Jednego”, którym jest albo byt będący realizacją sprzeczności rozwiązywanej przez ewolucję,

albo pankosmiczna energia o dosyć mętnie pojmowanych atrybutach, również implikujących sprzeczność. Monistyczny obraz rzeczywistości przesądził o monizmie nauki sprawdzającej się doskonale w produkowaniu i doskonaleniu narzędzi, dzięki którym ludzkość „opanowuje” przestrzeń i czas, i może coraz wygodniej i intensywniej przeżywać krótkie ludzkie życie.

Wprzęgnięcie nauki do zasadniczego, jednego celu, jakim jest produkcja i doskonalenie narzędzi (niewątpliwie wartościowych) – okazało się jednak bardzo groźne dla człowieka, gdy instrumentalizowanie przeniesiono na samego człowieka i poczęto go również traktować jako narzędzie mniej lub bardziej przydatne w realizowaniu celów ludzkiej ambicji naukowej, celów społecznych i przywódców czy menedżerów politycznych. W bardzo krótkim czasie doprowadzono do deterioracji otoczenia i przyrody, zagrażając już ludzkiemu życiu; sam człowiek stał się przedmiotem manipulacji w różnych dziedzinach życia, nie wyłączając swej biologicznej struktury, narażonej na celowo wprowadzane mutacje genowe. Zinstrumentalizowanie człowieka przez ekonomię i politykę pomnożyło w XX wieku wiele obozów koncentracyjnych, obozów pracy i szpitali psychiatrycznych „leczących” ideologiczne zapatrywania.

A przecież człowiek jest bytem osobowym. Pojęcie osoby to specyficznie chrześcijańskie rozumienie człowieka, wprowadzone w starożytności na Soborze Chalcedońskim dla wyjaśnienia struktury bytowej Jezusa Chrystusa, który będąc człowiekiem i Bogiem zarazem, istniał istnieniem Boga-Logosu. Jeśli człowiek jest bytem osobowym, to jest samoświadomy, jest wolny, jest samokształtujący się przez swe decyzje. Doświadczenie własnej jaźni jest zarazem doświadczeniem bytu osobowego. „Ja” jest mi nieustannie dane w moim działaniu świadomym. Ale jest mi dane zasadniczo od strony egzystencjalnej. Znaczy to, że wiem, iż istnieję, żyję i tego bezpośrednio doświadczam, ale nie doświadczam tego, kim jestem, nie znam bezpośrednio swej natury. Aby dowiedzieć się tego, kim jestem, muszę sięgnąć do różnorodnych aktów „moich”, których doświadczam jako z „siebie”, a więc z „ja” wypromieniowanych, których jestem podmiotem. Analiza aktów „moich” dokonuje się w ramach filozofii (antropologii filozoficznej) konstruującej teorię ludzkiej natury. Wszystko to jest oparte na doświadczeniu podstawowym,

jakby „macierzystym” dla antropologii filozoficznej, na doświadczeniu własnego bytu osobowego wtedy, gdy działam świadomie i rejestruję, że „ja” jestem podmiotem podmiotującym akty „moje”. Byt osobowy jest doświadczalnie mi dany jako „ja” natury rozumnej.

W tymże bycie osobowym szczególnie doniosły jest fakt specyficznie osobowych czynności, jakimi są: poznanie, miłość i wolność. Akty te przenikają się wzajemnie, aczkolwiek są to akty różnorodnie uprzedmiotowione. Człowiek bowiem nie jest, jak zwierzę, zdeterminowany do określonego typu poznania i pożądania. Jeśli bowiem przedmiotem ludzkiego poznania jest byt w jego analogicznym ujęciu, to znikają wszelkie determinanty poznania, które by mogły ukoniecznić samo poznanie, a w konsekwencji wolę, w jej akcji miłości dobra. Jedyne dobro nieskończone, i to na tle bezpośredniej wizji (możliwej w ostatecznej wizji Boga), ukoniecznia miłość, jak to przekazuje teologiczna interpretacja Objawienia.

Szczególnym aktem ludzkim, gdzie poznanie, miłość i wolność „każdego dnia” się realizuje, jest akt decyzyjny, będący ze swej istoty bytem moralnym, o czym jeszcze wspomnimy. Jednak już teraz można i trzeba powiedzieć, że przez intelektualne poznanie, miłość i wolność, ludzki byt osobowy transcenduje przyrodę i samego siebie. Zarazem transcenduje różne formy społecznego życia, albowiem społeczność nie jest formacją bytową pełniejszą i silniejszą niżli byt osobowy. On bowiem jest samodzielnie istniejącym podmiotem, podczas gdy społeczeństwo jest układem relacji zapodmiotowionych w bycie osobowym, który przez swe poznanie i miłość może ogarnąć wszelką rzeczywistość. Dlatego osoba w swym działaniu nie jest ukonieczniona przez zdeterminowane (od zewnątrz lub od wewnątrz) prawo. Sama, będąc podmiotem prawa, musi się osobiście w swym akcie decyzyjnym zdeterminować do działania według prawa.

Osoba, będąc bytem otwartym w poznaniu i miłości na wszelką prawdę i każde dobro, a więc na nieskończoność, nie jest i nie może być podporządkowana w swych aktach osobowych jakimkolwiek społeczeństwu, ale przeciwnie – to społeczeństwo jest dla bytu osobowego człowieka i tej osobie ma „służyć”, aby mogła się rozwinąć w swych osobowych potencjalnościach.

Ten właśnie punkt widzenia jest także cechą charakterystyczną kultury chrześcijańskiej, w której wszelkie instytucje, wszelkie kolektywy są dla człowieka. Nie znaczy to, by społeczność (rodzina, państwo, Kościół) nie mogła zażądać od człowieka (osoby) podporządkowania się jej w tych sprawach, które są tylko środkami związanymi z materią, dla celu osobowego, jakim jest udoskonalenie się (spełnienie się w aktach osobowych) ludzkiej osoby. Osoba jest celem wszelkiego działania ludzkiego; jest dobrem w sobie i dla siebie. Dlatego w koncepcji społeczeństwa osoba jako cel, jako dobro w sobie i dla siebie, nazywa się „dobrem wspólnym” stanowiącym rację organizowania się społeczeństwa, rację obowiązywalności prawa i całego społecznego porządku. Będąc dobrem i celem działania ludzkiego, jest przez to samo nośnikiem godności, a więc nie może być użyta jako środek dla innych, pozaosobowych celów. Jest to już właściwie religijny wymiar bytu osobowego, który jest racją i uzasadnieniem dla życia oraz działania osoby drugiej. Ostatecznie Bóg, jako osoba, jest tą naczelną racją uzasadniającą ludzkie działania, a więc nasze postępowanie, które bierze swój początek w akcie decyzyjnym. Jednak osoba ludzka jest tylko „małym bogiem”, który w pewnych ramach uzasadnia życie człowieka drugiego. Zatem nie abstrakty, ideały czy kolektywy, lecz konkretny osobowy byt stanowi cel jedynie godny i godziwy ludzkich decyzji i działań; a ideały dostarczają najwyżej wzorców, lecz nie celu dla zachowania się człowieka.

Wyniesienie bytu osobowego człowieka ponad wszelkie materialne formy bytowania i uznanie go za dobro samo w sobie i cel działania znalazło swój doskonały wyraz w religii chrześcijańskiej w nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary, w którym chyba najwyżej wyniesiono godność człowieka – „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia Bóg zstąpił z nieba, przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Takie sformułowanie powtarzane w codziennym pacierzu i mszach świętych, wszędzie tam, gdzie dotarła wiara chrześcijańska, pozwoliło na wejście w świadomość szerokich kręgów ludzi przekonania o wyjątkowej godności osoby ludzkiej. Równocześnie takie przekonanie stało się podstawą specjalnej pozycji i nienaruszalności praw osobowych człowieka. Niestety, na tle odejścia od trwałych wartości chrześcijańskiej

kultury, prawa osoby ludzkiej zostały szczególnie jaskrawo i brutalnie naruszone w XX wieku, w dobie ludobójstwa, obozów koncentracyjnych, więzień politycznych i psychiatrii na usługach polityki.

Zarysowany obraz człowieka, jako twórcy i podmiotu kultury, uwyrażnia dobitnie specyfikę kultury chrześcijańskiej, w której – przy zachowaniu różnicy Boga i stworzenia – to ostatnie w ludzkiej osobie jednoczy się z Bogiem. A wszystko to jest możliwe dzięki inicjatywie i pomocy samego Boga, który staje się partnerem i przyjacielem człowieka w najdoskonalszych aktach przejawiania się życia – to jest w aktach poznania i miłości.

4. OBSZARY LUDZKIEGO DZIAŁANIA

W świetle zarysowanego obrazu świata i człowieka należy spojrzeć na ludzkie działanie. Teorię działania szeroko rozbudowano i uzasadniono w chrześcijańskiej kulturze. Wzmiankowano o specyficznym, osobowym działaniu intelektualno-poznawczym i wolitywnym w aktach miłości, dokonujących się dobrowolnie, czyli w wolności. Najogólniej biorąc, wolność przeciwstawia się ukoniecznieniu czy to przez przymus, czy też determinizm innego rodzaju. Chyba najbardziej wyczerpująco dopracowano w chrześcijaństwie koncepcję ludzkiej wolności jako podstawy moralności i odpowiedzialności człowieka. W koncepcji tej unika się wszelkich form indeterminizmu i determinizmu. W panteistycznej i monizującej wizji rzeczywistości występuje dość wyraźnie indeterminizm, pojmowany jako wolność, nawet wolność absolutna (Whitehead), gdyż rozwijający się byt absolutny nie jest skrepowany w swym rozwoju żadnymi prawami, a jego spontaniczny rozwój uchodzi niekiedy za jedyny przejaw wolności kosmicznej. Uczestniczy w niej także człowiek jako ten uprzywilejowany byt, w którym samorozwijająca się rzeczywistość dochodzi do samowiedzy. Człowiek w ten sposób staje się miejscem „spełniającego się Boga”. Determinizm, przeciwnie – uznaje za nierealne stany i procesy bytowe niezdeterminowane. Dlatego wolność może być rozumiana tylko jako nieświadomość determinizmu pojawiającego się w różnych postaciach – determinizmu przyrodniczego (materialnego),

psychicznego czy wreszcie teologicznego, gdy Bóg zawsze wszystko poznający (nawet, co się stanie w przyszłości ludzkiego postępowania), wprowadza swoje determinacje, wobec których człowiek i stworzenie są bezsilne, a sama moralność staje się niemożliwa, albowiem bez wolności nie ma moralności. Takie właśnie stanowisko doprowadziło Hartmanna do negacji istnienia Boga w celu zachowania ludzkiej moralności (nie zauważył on, że koncepcja wolności i determinizmu nie dotyczy Boga jako bytu absolutnego, gdyż jest to koncepcja związana z działaniem bytu przygodnego – człowieka; Bóg zaś jest „ponad” tymi ujęciami poznawczymi).

Tymczasem wolność człowieka jest czymś różnym i od determinizmu, i od indeterminizmu; czymś, co jest związane ze strukturą bytową człowieka. Wolność bowiem w swym istotnym znaczeniu spełnia się w ludzkim akcie decyzji, będącej swoistą syntezą poznania rozumowego i aktu woli-chcenia-miłości. Człowiek bowiem dobrowolnie wybiera sobie taki sąd praktyczny rozumu, za pomocą którego determinuje siebie do działania. Wszelkie działanie, aby zaistniało, musi mieć swój motyw-dobro, wytrącające wolę z bierności. Motyw jest racją, dla której działanie raczej jest, niż nie jest. Gdy zaś ono zaistnieje, to zarazem jest zdeterminowane i ukierunkowane; z niezdeterminowania bowiem nie może wypłynąć żadne działanie; i wreszcie następuje sama faktyczność działania istotnie sprzężona z motywem i determinacją. Moment determinacji do działania (jego ukierunkowanie) jest momentem samodeterminacji. Widząc bowiem dobro, które mnie pociąga, muszę wybrać odpowiedni sposób jego osiągnięcia przez działanie. Różne sposoby przedstawia mi rozum w postaci sądów praktycznych – „rób to teraz tak, a nie inaczej”. I wybieram sobie sam, dobrowolnie, bez ukoniecznienia, jeden z takich sądów, za pomocą którego chcę się zdeterminować, aby wywołać działanie. Nie musi to być sąd najlepszy, ale wybieram go, bo tak właśnie chcę siebie zdeterminować do działania i to działanie wykonać. To autodeterminacja przez chciany dobrowolnie sąd jest momentem decyzji konstytuującej byt moralny. W akcie decyzji nastąpiła synteza wszystkich sił osobowych – zarówno po stronie poznawczej, jak i pożądawczej – dla „wyzwolenia” działania. Działanie jest już tylko wykonaniem tego, co zostało we wnętrzu człowieka zdetermino-

wane i co pojawiło się – jak szczyt góry lodowej zanurzonej w oceanie – w akcie decyzji, suponującej mniej lub bardziej rozwinięty „dramat” wyboru osobowego. Ów wolny wybór sądu praktycznego dokonuje się „wewnątrz” życia osobowego człowieka. Suponując determinizm przyrody, jesteśmy zmuszeni po dokonaniu wolnego wyboru (decyzji) użyć właśnie zdeterminowanych sił przyrody, niejako „grać” na nich jak pianista gra na fortepianie. Pierwszym naszym instrumentem do tej „gry” jest nasz własny organizm uposażony w różne systemy ruchu i reagowania. Przy wykonaniu wolnej decyzji spotykamy się z determinizmami różnego rzędu, ale sam wolny wybór sądu praktycznego, mnie osobiście determinującego, jest wolny i niepodległy siłom przyrody. Tak więc ów wewnętrzny wybór, owa autodeterminacja góruje i nad indeterminizmem, będącym pozorną, ślepą wolnością, i determinizmem, czyli ukoniecznieniem związanym zasadniczo z materią. Skoro więc autodeterminizm zachodzący w akcie decyzji stanowi o wolności i związanej z nią moralności, to pozwala człowiekowi stać się partnerem drugich osób, w tym szczególnie osoby Boga, z którym nawiązać można interpersonalne przyjacielskie więzi przez akty religijne prawego postępowania. Człowiek, jako osoba wolna, jest władny wybrać Boga lub nie, ma również moc poznać Go i pokochać. Tylko takiego sposobu zachowania się człowieka sam Bóg – według Ewangelii – oczekuje, nie zaś zewnętrznych administracyjno-prawnych ukoniecznień. Życie osoby ludzkiej ma być napełnione prawdą i miłością aż – w wypadku ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem – do samych granic pojemności osobowych.

Jakże daleką od tak zaangażowanego działania jest azjatycka droga wyzwolenia się człowieka od prawa *karmana*, a szczególnie buddyjska ścieżka wyzwalań się od wszelkich pragnień, aby osiągnąć nirwanę – próżnię bezosobową. Proponowany tam wysiłek skupiania się w medytacji, nie jest miłością dobra realnego, ale próbą zanegowania myślenia o jakimkolwiek przedmiocie. W takiej technice – może niekiedy użytecznej – człowiek skazuje się na siebie samego, i to w zanegowaniu uprzedmiotowionego działania rozumu i woli. Czyż nie jest to zadaniem gwałtu naturze bytu przygodnego, który – jako osoba, jest bytem poznającym i kochającym? Natomiast chrześcijański sens

życia to poznanie i miłość Boga (poprzez stworzenie), i w Bogu miłość innych osób, a w tym też siebie, aby w zjednoczeniu ostatecznym dojść do pełni życia w aktach poznania i miłości szczęściorodnej.

Szczególnie doniosłym momentem chrześcijańskiej kultury jest recepcja starej greckiej teorii racjonalnego działania w dopełniającym się trojakim porządku: poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego. Wszystkie te trzy dziedziny, integrujące kulturę, znalazły na glebie chrześcijaństwa warunki pełnego rozwoju.

W porządku poznania teoretycznego – rozwijającego się w różnorodne nauki, filozofie, ideologie i teologie – dostrzegamy, że to właśnie nauka europejska zadecydowała o rozwoju nauk na całym świecie. Tylko europejska i chrześcijańska kultura stały się kulturą naukową, podczas gdy inne kultury w Azji czy Afryce wykształciły się w specyficzne, pozanaukowe typy kultur, np. rolnicze, rodzinne, wojskowe itp. Rozwój nauki w europejskiej kulturze umożliwiło odkrycie przez Parmenidesa zasady tożsamości i niesprzeczności, co pozwoliło na budowanie na tych właśnie zasadach logiki Arystotelesa. Poznanie teoretyczno-kontemplacyjne zyskało narzędzie ścisłego rozumowania, którego brakowało w kręgach innych kultur.

Sam rozwój nauki posiada swój wewnętrzny impuls i swoje dzieje. Niemniej fakt rozwoju racjonalnych dyscyplin poznawczych jest niewątpliwie związany z głębą chrześcijańskiej kultury, wspólnej ludom Europy. Chociaż przebiegał on różnymi torami, w zależności od różnych wielkich koncepcji naukowego poznania, to jednak kult racjonalnego poznania jest bardzo istotnym momentem chrześcijańskiej kultury, zawsze pielęgnowanym przez myślicieli chrześcijańskich. Dzisiaj żyjemy w specyficznym klimacie kultury naukowej przyrodniczo-technicznej. Od czasów Descartes'a, który przez swój matematyzm tak zasadniczo wpłynął na postawę naukową, jesteśmy świadkami wiązania się nauki z opracowywaniem i doskonaleniem narzędzi ludzkiej działalności. Szczególnie wieki XIX i XX notują lawinowy rozwój nauk przyrodniczo-technicznych, dostarczających coraz bardziej doskonałych i wysublimowanych, różnorodnych narzędzi potrzebnych człowiekowi do życia, do opanowywania świata materii. Osiągnięcia nauki w dziedzinie doskonalenia narzędzi ludzkiej działalności spowodowały to, że samą

zdolność produkowania narzędzi w szerokim znaczeniu poczęto uważać za synonim naukowości. Prócz niewątpliwie wielu wartościowych następstw tego stanu rzeczy, pojawiły się, niestety, także groźne trendy w nauce, w postaci odwrócenia się od dawniej pielęgnowanego celu – kontemplacji prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku i sensie ludzkiego życia. Zagrożeniem jest wyakcentowanie traktowania przedmiotu nauki na sposób narzędziowy, w tym także narzędziowe traktowanie człowieka w naukach biologicznych, socjologicznych, a nade wszystko w praktyce politycznej, społecznej i ekonomicznej. Osoba ludzka – jako dobro samo w sobie (w chrześcijańskiej kulturze) – stała się narzędziem w naukowej działalności człowieka, przez co została zagrożona w swych wartościach osobowych, szczególnie zaś moralnych. Stało się to powodem nawoływań ostatnich papieży do powrotu do tzw. „cywilizacji miłości”, w której akcentuje się rzeczywistą hierarchię ludzkich wartości (por. czwórmian „cywilizacji miłości”).

Drugi obszar racjonalnej działalności człowieka – poznanie praktyczne konstytuujące moralność (której kluczowy moment: decyzję, analizowano wcześniej) zyskało w kulturze chrześcijańskiej swe niezwykle doniosłe teoretyczne opracowanie. Oto bowiem całokształt ludzkiego postępowania został głęboko przemyślany w perspektywie zarówno tradycji etyki grecko-rzymskiego antyku, jak i w perspektywie Biblii Starego i Nowego Testamentu. Dokonała się na terenie etyki doniosła synteza myśli biblijnej – upatrującej wartość życia ludzkiego w przeżywaniu wiary, nadziei i miłości Boga – z szeroko rozbudowaną przez starożytność aretologią, akcentującą rolę czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania – cnót powiązanych z różnie spokrewnionymi usprawnieniami ludzkimi. Dało to w efekcie imponującą teorię moralności (etyki i teologii moralnej), której próżno by szukać w innych typach kultur naszego globu.

Gdy chodzi o obszar trzeci racjonalnej działalności człowieka – o jego twórczość, to wartości związane z tą dziedziną kultury są oczywiste i szeroko znane. Architektura, rzeźba, malarstwo, muzyka, literatura i inne dyscypliny, tak istotnie związane z inspiracją chrześcijańską, świadczą o żywym i życiodajnym wpływie humanistycznej kultury chrześcijańskiej. Chyba żadna z wielkich kultur nam znanych

nie dostarczyła tak szerokich i głębokich zarazem inspiracji, jak chrześcijańska kultura, wraz z jej religijnym rdzeniem.

5. CEL I PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA

Ostatnim zagadnieniem związanym ze specyfiką chrześcijańskiej kultury jest sprawa ostatecznego celu i przeznaczenia człowieka. Tak jak człowiek nie powstał na drodze przypadkowego rozwoju materii kosmicznej, ale wskutek specjalnej, stworzycielskiej interwencji Boga, tak też przeznaczeniem człowieka nie jest rozplynięcie się w „uniwersum kosmosu”, ale rozwój i pełne osobowe życie w wieczności. Tylko religia chrześcijańska taki właśnie cel ludzkiego życia ukazuje. Jest nim tzw. wizja uszczęśliwiająca w stanie ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem po dokonaniu się ludzkiego życia w czasie. Według religii chrześcijańskiej (będącej rdzeniem tej kultury) owo zjednoczenie jest darem (łaską) Boga przyjętym przez człowieka dobrowolnie i z tym darem łaski współpracującym. Specyfiką chrześcijańskiej ostatecznej wizji sensu życia ludzkiego jest, z jednej strony, najbardziej bezpośrednia więź z Bogiem w uszczęśliwiającej wizji, będącej uczestnictwem w trynitarnym życiu Boga, a z drugiej, podkreślenie pełni osobowego rozwoju człowieka, trwającego zawsze indywidualnie ze swoją samoświadomością; a w człowieku i przez człowieka ma także na zawsze przetrwać cały sens ludzkiej kultury. Zjednoczenie się z Bogiem w akcie wizji uszczęśliwiającej charakteryzuje się odrzuceniem wszelkich pośredników poznania. Jeśli nasze poznanie i nasza miłość nabudowują w ludzkim duchu różne „pośredniki” łączące nas z przedmiotem naszego poznania i kochania, to w ostatecznej wizji tych pośredników już nie będzie, bo Bóg sam „wejdzie” w nasz intelekt i wolę, napełniając sobą „po brzegi” nasze władze poznania i kochania. W doczesnym życiu to my poznajemy za pomocą pojęć, sądów, rozumowań. One pośredniczą między nami a przedmiotem. Chociaż to, co poznaję, jest przedmiotem, to jednak ten realny przedmiot poznaję na miarę tego, co i ile z niego ująłem w akcie poznania i utworzyłem sobie w mym umyśle „znak”, czyli pojęcie przedmiotu. Pojęcie umożliwia mi styk poznawczy z przedmio-

tem, natomiast wizja uszczęśliwiająca jest bezznakowa. Bóg wypełnia sobą całą pojemność poznania (intelekt) i miłości (wolę). Wskutek tego już nie może być obawy utraty zjednoczenia z Bogiem, bo On sobą, jako Absolut, bez pośredników w pełni syci i aktualizuje ostatecznie osobowe potencjalności.

Mimo takiego zjednoczenia osoba ludzka pozostaje nadal sobą, również w całej pełni. Nie „rozpuszcza się” w oceanie bytu Boga, będąc z Nim najściślej zjednoczona. Będąc zaś sobą, zachowuje w sobie to wszystko, co w ciągu swego ziemskiego życia zyskała, jak również to, czym zostaje napełniona w wizji uszczęśliwiającej. Zatem cała kultura ludzkości trwa na zawsze – w wymiarze eschatycznym – w człowieku (jego duchu) i przez człowieka. Nic nie ginie, co choćby na jeden moment zdołało zachwycić jakiegokolwiek człowieka, choćby to był jakiś gest sceniczny czy jakiś ruch w tańcu, śpiew czy wykonanie utworu muzycznego. Przez ludzkiego ducha i w ludzkim duchu całokształt kultury trwa na zawsze.

I to jest niezwykle optymistyczny wątek wartościujący ludzkie życie. Takich wątków nie spotykamy w kulturach pozachrześcijańskich, w których zazwyczaj dominują negatywne osiągnięcia: uwolnienie się od zła, przekreślenie rozróżnień na podmiot i przedmiot, utożsamienie się z Wielką Próżnią-Nirwaną. I chociaż można by pojmować negatywny język tych kultur za pozytywne „wypowiedzenie się” o sensie życia, to jednak kultury te wskazują na monizm jako na ostateczny stan bytu. Jest to zrozumiałe przy panteizujących kierunkach myśli, gdzie powrót do jedności jest równoważny z zatrutą czy uwolnieniem się od różniących i rozgraniczających elementów, bo one muszą się ostatecznie stopić w jedno – w pierwiastek pierwszy. Pluralistyczne wątki kultur Azji jakoś nie dopracowały się ostatecznej i pozawyobrażeniowej, racjonalnej wizji ludzkiego przeznaczenia. Trudno bowiem uznać jakiś raj z uciechami cielesnymi za ostatecznie godny cel życia człowieka.

Celem ostatecznym ludzkiego przeznaczenia może być tylko dobro najwyższe, w stosunku do którego człowiek nie jest tylko jakimś środkiem, ale partnerem i współuczestnikiem życia. Człowiek bowiem w swej strukturze i działaniu jest otwarty na nieskończoność w poznawaniu i kochaniu (miłości). I chociaż siłami własnymi nie może stanu

ostatecznej szczęśliwości uzyskać, to jednak będąc otwarty, oczekuje dopełnienia z góry od Boga, od Bytu, który go uczynił „pojemnym” na nieskończoność i pragnienie tej nieskończoności wlał w ludzkiego ducha. Dlatego myśl św. Augustyna z *Wyznań* chrześcijaństwo uznaje za wyrażenie swojego najgłębszego przekonania: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³.

³ Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 26.

Summary

It is often claimed that human being is a mystery for itself. Yet, the understanding of human being impinges on any attempt to solve problems arising in our life. The meaning of the notion “human being” can be revealed only by deep reflection on the structure of human being, the specificity of human action, and the goal and aim of human life. In order to explain the human being one should first of all appeal to classical philosophy. For this is a philosophy that attempts to explain the human being in an ultimate way, by separating being from non-being.

Throughout the course of history there were developed two great conceptions of human being as the being consisted of body and soul. The first was Plato. In Plato’s conception the human being was seen as the “spirit-reason“ trapped in the body. The incarnation did not allow the spirit – soul – to live in accordance with truth. This is why it was necessary to liberate the soul from its bodily shackles. The soul as simple could possess no separate faculties of reason and will. Platonism considerably influenced Christian thinkers.

The second great conception of human being was developed by Aristotle. He claimed that Plato’s dualistic conception thereof is radically mistaken. For the human being experiences itself in action and cognition as one united being, in which the soul and body are related to each other as the act to potency. However, Aristotle’s claim that the human being is a product of nature became an impediment to the development of an understanding of certain human activities, such as immaterial conceptual

cognition or reflective cognition. It was St Thomas Aquinas who made a revolution in the understanding of real beings, among them also human beings. Aquinas appealed to the experience of the existence of the subject called “I”. The basic human experience of “I” reveals that “I” is a subject in the act of “subjectivization” of everything what emerges from “I” as “my”. The human being experiences that it itself is one and the same subject who sensually feels and intellectually cognizes.

The starting point for considerations concerning human being is “the human fact” seen both from within and from outside. Whatever the human being does, it experiences itself as the subject of actions. Along with the immanence, i.e. the presence of “I” in acts that are “mine”, the human being experiences also the transcendence of “I” over any of “my” act as well as over the sum of “my” acts. The “I” experienced reveals itself from the existential side: I know that I exist, although I do not know who I am. The path leading to the discovery of my own nature is the analysis of acts which are “mine” and which in the concomitant reflection I notice as emerging from “I” – the subject of those acts. The experience of oneself – one’s own “I” – as the same subject, that performs heterogeneous acts of spiritual and sensual cognition in which “I” is immanent and which “I” nevertheless transcends, becomes consistent and acquires the ultimate explanation only when we recognize that there exists one element – the soul – that organizes heterogeneous elements to become one subject – the human being. The soul – understood as the act-form-organizer of matter to become the human body, exists in itself as subject thanks to the creative act of God. For no natural forces are suited to create human spirit which – although is the organizer of matter – cannot have its origin in matter, as it always transcends matter. The human soul is always present (immanent) in the body, and only through the body is able to act. “I” is permanently and directly experienced as immanent in all – even physiological – acts that are “mine”, and at the same time “I” transcends those acts and thereby also itself. Both soul and body make one human being who refers to oneself as “I” being both body and soul. The body is also something of which we think “I”. By “body” we understand the human being as it appears outside when acting in the material world, whereas by “soul” we

understand something inner in that body-human whose higher activities such as cognition, love, and creativity we connect with the subject of those activities – precisely with the soul.

The human being is a person who experiences its own personal way of existing. The concept of person is linked to a specifically Christian conception of human being. The debate over a proper understanding of personal being arose at the dawn of Christianity, and was connected to the recognition that Jesus Christ – both true man and true God – is one being whose existence is the existence of God-Logos. Person is the highest way of being of the spiritual intellectual nature. In the tradition of classical philosophy one stresses the specifically personal character of cognition, love and freedom as those elements that mutually condition and integrate human action. Two basic manifestations of human actions: cognition and love disclose the structure of human being, who in acts of cognition interiorizes the reality encountered, and who is able to “go out” of oneself through will and love.

The fact of human cognition and action that follows cognition is revealed to us as possessing a double dimension: spiritual and material. For we cognize through our seeing, hearing, touching, imagining, recalling and reasoning. It is the thing itself that is the object of cognition, i.e. an object really existing, primary to acts of cognition. Acts of cognition – both intellectual and sensual – are the medium that makes possible the cognition of things. They reveal a cognized thing to us, and at the same time they can be registered in concomitant reflection. Only then the very way of cognizing becomes the object of cognition. By performing acts of cognition the human being assimilates and interiorizes the world encountered, and thereby becomes enriched with the content of reality grasped in cognitive acts.

The act of cognition is the first and basic act of culture. A proper environment for the human being is not only the world of nature but also to a great extent the world of culture. Culture is a sign reality created by human beings through their personal experiences and actions, both individual and social. The integrating elements of culture are: science (the domain of theoretical cognition), morality (the domain of practical cognition), and arttechnology (the domain of creative cognition). These

three are complemented by a fourth domain, which permeates them and which brings the human being with its personal actions to Transcendence. This domain is religion understood as a personal bond with God recognized as the source, goal and exemplary cause of human life.

Personal human activities that create culture need some social context. Society is necessary for the personal development of human being. The human person is an open being who is the subject of law and in itself deserves love. The human person is an independently existing subject and therefore possesses the form of being fuller than society does. Society is a set of relations rooted in personal beings. This is why society is subordinated to the person and should serve the development of human being – one's cognition, love and creativity, and not the person to society.

Through personal activities – constituting oneself as the determined source of action – the human being strives for its full development. In the act of decision the personal freedom is exercised. The human ability of deciding finds its ultimate fulfillment when the human being in one's personal active experience of death ultimately gives sense to one's existence and action by binding oneself in the act of love to "You" of the Absolute. Death so understood is not so much the separation of body and soul – where the human being is more "a thing" than "a person" – but the fulfillment of human being in one's personal acts emerging from within.

The outlined conception of the human being as person constitutes the core of Christian culture. The roots of this culture are common to all nations of Europe and are deeply settled in Christian religion that inspired and integrated rational, moral and artistic or aesthetic experiences of Europeans. An important element of Christian culture is the reception of Greek theory of rational action in a triple order of cognition: theoretical, practical and creative. In the order of theoretical cognition sciences, philosophies, and ideologies developed. Nowadays we are living in a specific atmosphere of scientific-technological culture that has brought – along with wonderful achievements – also dangers, among them the danger of turning away from truth, especially from the truth about human being. This is the reason why we now hear the call to come

back to the so-called “civilization of love“ in which the true hierarchy of human values is preserved. Also the domain of morality-creating practical cognition acquired in Christian culture some theoretical support. The value of human life was found in living with faith, hope and love of God and by exercising the cardinal virtues (theory of which was developed already in antiquity): prudence, justice, fortitude, and temperance. The domain of artistic creativity was also inspired by Christian religion. Any form of creativity enriches the human being as person by releasing some specific personal acts of cognition, love and freedom that transcend matter and subject it to the laws of soul.

Indeks osobowy

A

Albert Wielki, 40, 97, 190
Algazel, 254
Archimedes, 37, 219
Arystoteles, 16, 17, 38, 39, 40, 43, 70, 99, 101
115, 119–136, 141, 142, 154, 160, 167,
179, 188, 190, 203, 207, 208, 209, 215,
217, 220, 224, 234, 239, 250, 258, 267
Augustyn z Hippony, św., 18, 23, 89, 97, 134,
189, 190, 232, 245, 271
Awicenna, 97, 134, 190, 239, 256

B

Bazyli, św., 192
Bentham J., 140
Blondel M., 81
Boecjusz, 115, 116, 190
Bonawentura, św., 135
Brückner A., 113
Buber M., 14, 121, 240

C

Cassirer E., 33
Cezar, 203
Copleston F., 252
Cyceron, 188, 203
Cyryl, św., 196

D

Descartes R., 26, 31, 35, 136, 137, 142, 223,
267

E

Eurypides, 178, 188
Eutyches, 114
Ewagriusz z Pontu, 234

F

Focjusz, 192
Freud Z., 24, 144

G

Gadamer H.-G., 167
Gerard z Kremony, 208
Gilson É., 139
Grotius H., 140
Grzegorz z Nazjanzu, 192
Grzegorz z Nyssy, 237

H

Haeckel E., 143
Hartmann N., 173, 265
Hegel G. W. F., 25, 53, 54, 69, 138, 143, 152,
225, 260
Heidegger M., 2041
Hieronim, św., 235
Hobbes Th., 131, 136, 140, 141
Hraban Maur, 191
Hume D., 141, 260

I

Ingarden R., 116, 138, 212, 214
Izaak ben Salomon, 207

J

Jan Duns Szkot, 116, 135, 239
Jan Paweł II, 148–150, 160, 200, 226, 228,
233, 238, 246
Jan XVI, papież, 196
Jan z Damaszku, 89, 192
Jan, św., 184
Justyn Męczennik, św., 188

K

Kant I., 137, 138, 156, 195, 260
 Kochanowski J., 199
 Krasiński Z., 199

L

Langan T., 139
 Leon I, papież, 114,
 Leon Wielki, św., 186
 Levi-Strauss C., 24, 25, 144
 Liou Kia-Hway, 254
 Locke J., 140, 141
 Luter M., 135

M

Macchiavelli N., 140
 Maksym Wyznawca, 234, 236
 Marcel G., 84, 233
 Marcin V, papież, 194
 Maritain J., 159
 Marks K., 152
 Mateusz, apostoł, 184
 Maurer A. A., 139
 Metody, św., 196
 Meyendorff J., 234, 236
 Michał Anioł, 175
 Michał Cerulariusz, 192
 Mickiewicz A., 199, 200
 Mieszko, książę polski, 196
 Mill J. S., 140
 Miłosz Cz., 199
 Mounier E., 159
 Mułła Sadra, 254

N

Nemezsus z Emezy, 97, 193, 258
 Nepos, 203
 Nestoriusz, 114
 Newton I., 219
 Nietzsche F., 139
 Norwid C. K., 90, 199

O

Orygenes, 234, 235

P

Parmenides, 267
 Pasek K., 199
 Paweł, św., 186, 236, 259
 Paweł VI, papież, 226, 233
 Paweł Włodkowic, 199
 Peirce Ch., 167
 Piotr, św., 184
 Platon, 17, 31, 35, 69, 97–99, 115, 133–135,
 152–154, 167, 188–190, 209, 211, 212,
 215, 220, 225, 234, 258, 259
 Porfiriusz, 190
 Pufendorf S. Von, 140

R

Rahner K., 89, 115

S

Sahrawaradi, 254
 Sartre J.-P., 54, 139
 Scheler M., 25, 66, 228
 Siankara, 253
 Sienkiewicz H., 199
 Słowacki J., 199
 Smith A., 140
 Sofokles, 188
 Sokrates, 116, 133, 178, 216

T

Tatarkiewicz W., 212
 Teilhard de Chardin P., 24, 143
 Tomasz z Akwinu, 12, 17, 18, 20, 23, 40, 72,
 79, 81, 89, 96, 97, 98, 99, 102, 116, 117,
 118, 119, 133, 135, 154, 165, 174, 190,
 232, 238, 244, 246, 256, 258

W

Wasył, car moskiewski, 194
Weishaupt A., 140
Whitehead A. N., 54, 264
Wilhelm Ockham, 135, 193
Wolff Ch., 137

Z

Zygmunt August, król polski, 198
Zygmunt Stary, król polski, 198

Indeks przedmiotowy

A

Absolut, 61, 78, 79, 85, 88, 111, 131, 156, 233, 245, 252, 254, 255–257, 259–270

B

Bóg, 16–18, 22–26, 44, 51, 54, 55, 60, 61, 63, 69, 71, 78–83, 88, 98–101, 107, 111, 113, 114, 117, 119, 122, 124, 126, 128, 132, 133, 139, 152, 164, 184–187, 189, 190, 193–195, 203, 211, 226, 235, 234–239, 244–247, 253, 251, 253–271

byt, 12, 13, 15, 17–24, 26, 28, 29, 32, 34, 37, 38, 39, 47, 48, 52–55, 57, 60–64, 66–70, 72–74, 76–82, 86, 88, 89, 93–95, 97, 99–101, 103–105, 110–114, 116–119, 121–123, 125, 128, 129, 131, 133–136, 139, 142–144, 152–158, 166, 167, 171–173, 176, 177, 180–182, 184, 189, 190, 194, 195, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 216, 217–221, 226–236, 238–242, 244–247, 249, 252, 254–257, 260, 262, 264–266, 270, 271

ludzki, 11, 15, 21, 26, 44, 54, 58, 64, 66–68, 70, 72, 94, 101, 116, 132, 142–144, 150, 155, 183, 204, 221, 226, 258

osobowy, 13, 21, 44, 61, 63, 67, 70, 77, 84, 88, 98, 105, 114, 118, 119, 121, 123, 125, 128–132, 134, 135, 149, 154–158, 164, 183, 206, 226–230, 239–242, 244, 256, 258, 261–263

społeczny, 71, 74, 156

przygodny, 60, 77–80, 85, 95, 124, 125, 128, 245, 256, 265, 266

C

chrześcijaństwo, 16, 17, 114, 139, 183, 184, 185, 189, 190, 192, 196, 198, 229, 234, 259, 267, 271

ciało, 12, 16–23, 25, 26, 38, 39, 51, 59, 66, 76, 84, 87–112, 117–119, 122, 123, 131–133, 136, 148, 164, 177, 178, 183, 186, 214, 227, 229, 235–238, 253, 257, 259, 263

cnota, 23, 126–128, 182, 203, 204, 215, 216, 220, 221, 268

cywilizacja, 42, 164, 165, 166, 198, 223
„cywilizacja miłości”, 226, 229, 233, 238, 244, 247, 248, 268

D

decyzja, akt decyzyjny, 43, 46, 53, 56–62, 67, 68, 70–72, 76, 77, 81, 84, 86–90, 97, 100, 107, 123–128, 130, 131, 141, 155, 156, 159, 170, 179, 180, 182, 187, 204, 206, 207, 214, 215, 219, 221, 230, 240–242, 249, 259, 261–263, 265, 266, 268

determinizm, 53, 54, 58–60, 264–266

dobro, 5, 21, 39, 42, 43, 46, 55–61, 68, 70–73, 81–83, 86, 88, 123–125, 127–131, 139, 141, 149, 152, 157, 159, 170, 179, 184, 186, 189, 190, 203, 204, 206–216, 219–221, 226, 229, 231–233, 243, 250, 262, 263, 265, 268
dobro wspólne, 5, 71–75, 130, 131, 156, 157, 159, 183, 184, 243, 263

doświadczenie, 11–13, 15, 16, 19, 21, 26, 29, 56, 63–67, 96–99, 102, 108, 111, 119, 121, 122, 126, 136, 138, 148, 160, 166, 205, 207, 208, 230, 236, 239, 261, 262
wewnętrzne, 11, 14, 15, 93, 94, 96, 99, 120, 204, 206, 258

dusza ludzka, 12, 15–23, 26, 38, 39, 47, 69, 85, 88–92, 97–102, 104, 105, 109, 111, 112, 117–119, 122, 123, 131–134, 137, 141, 142, 154, 164, 168, 171, 177, 181, 189, 220, 227, 229, 230, 235, 237, 238, 245, 253, 254, 257–259

działanie, 10, 11, 15, 19–22, 33, 44, 47, 52, 53, 54, 58, 59, 61, 62, 64, 66–68, 70, 72, 73, 84, 87, 101, 105, 109, 110, 118, 123–127, 129, 130, 141, 165, 169, 170, 174, 177, 178, 180, 204, 205, 208–210, 214, 215, 217, 219, 220, 226, 230, 232, 241–243, 245, 256–258, 264, 265
 ludzkie, 5, 7, 10, 11, 16, 20–23, 25–27, 39, 42, 53, 54, 63, 66–68, 71, 72, 75, 84, 85, 93, 100, 102, 104, 110, 120, 124, 126, 127, 131, 132, 134, 139, 141, 142, 149, 156, 165, 167, 170, 177, 208, 210, 214, 215, 217, 231, 233, 242, 246, 247, 250, 263
 moralne, 52, 60, 242
 osobowe, 42, 44, 51, 70, 73, 88, 89, 121, 123–126, 130, 148, 150, 155, 159, 160, 215, 217, 221, 249–251
 poznawcze, 42, 52, 85, 219, 250
 twórcze, 49, 174, 176, 180, 226, 231
 wolitywne, 42, 43, 52, 141, 250

E

etyka, 138, 226, 228, 240, 242, 254, 268

ewolucja, 17, 24, 54, 143, 144, 151, 152, 260

F

forma, 17, 18, 20, 26, 41, 77, 85, 89, 99–101, 111, 115, 118, 122, 142, 164, 231, 239, 240, 259

G

godność, 60, 67, 70, 119, 125, 129–131, 135, 136, 138, 140, 149, 156, 158, 159, 167, 186, 226, 235, 263

I

immanencja, 12, 16, 18, 20, 29, 63, 120, 229

indeterminizm, 53, 54, 58, 264–266

istnienie, 12–15, 18–23, 34, 35, 38, 39, 45, 49, 51, 63, 65, 67, 69, 70, 72, 77–81, 85, 88, 89, 97, 99, 101, 102, 105, 107, 108, 110, 112, 117–120, 123, 124, 128, 131, 143, 148, 154, 166–168, 172, 177, 178, 190, 217, 218, 229, 232, 235, 237–240, 244, 255–257, 261, 265
 intencjonalne, 48, 50, 173–175, 231

intelekt, 10, 17, 33, 36, 38–41, 43, 45, 46, 48–50, 55, 56, 61, 68, 73, 87, 97, 120, 126, 127, 134, 135, 142, 167, 169, 170, 173, 175–177, 231, 235, 256, 269, 270

istota, 13, 14, 18, 32, 36, 72, 78, 101, 103, 116, 153, 216, 234, 239

J

jaźń, 12, 13, 19, 21, 26, 29, 34, 63–67, 84, 85, 93, 96–99, 105, 109, 120, 121, 137, 139, 157, 206, 218, 227, 228, 233, 239, 253, 254, 258, 261

język, 9, 11, 29, 30, 33–35, 77–79, 97, 164, 191, 193, 196, 218, 219, 227, 241, 270

K

kultura, 5, 24, 38, 42–50, 52, 105, 118, 121, 128, 129, 138, 149, 157, 158, 160, 163–166, 168, 170–172, 176–180, 183, 184, 188, 191, 192, 197, 201, 207, 212, 220, 230, 231, 247–249, 251, 254, 255, 257, 260, 270
chrześcijańska, 63, 132, 134, 150, 151, 156, 183, 189, 190, 192–197, 199–202, 251, 252, 255, 259, 263, 264, 267–269

M

materia, 9–13, 16–26, 28, 29, 36, 38, 39, 50–52, 54, 55, 60, 68, 76, 77, 83, 85–90, 94, 95, 97, 99–102, 104–106, 111, 112, 118, 119, 122, 123, 131, 133, 142, 143, 152, 154, 159, 164, 174, 176–179, 182, 195, 212, 223, 227, 229, 230, 235, 255, 259, 266, 267, 269

miłość, 5, 11, 19, 20, 22, 23, 42, 45, 51, 55, 60, 66–72, 75–77, 81–86, 88–92, 96, 97, 100, 105, 107, 110, 122, 123, 127–130, 135, 136, 138, 155, 157, 159, 165, 178, 180, 182, 185, 187–190, 201, 206, 207, 209, 210, 212–214, 216, 226, 227, 229–233, 238, 239, 243, 244, 247, 248, 250, 259, 262, 264–270

moralność, 44, 47, 60, 61, 133, 138, 159, 160, 170, 171, 179, 183, 184, 191–196, 199–201, 240, 242, 250, 251, 260, 264–266, 268

N

naród, 5, 125, 158–161, 184, 185, 194, 198–202, 225, 251, 259

natura, 5, 7–9, 14, 18–20, 24, 26, 29, 36, 37, 43, 47, 48, 50, 52, 60, 61, 64, 80, 82, 86, 88, 89, 100–103, 111, 114–119, 129, 144, 153, 154, 160, 165, 166, 171–173, 176, 180, 186, 187, 193, 208, 227–231, 234–236, 239, 245, 246, 249, 250, 257, 258, 261, 262, 266
ludzka, 11–13, 15, 16, 22, 23, 34, 35, 40, 53, 54, 56, 58, 63, 65, 68, 70, 72–74, 76, 81–83, 94, 98, 103–105, 117, 120, 121, 125, 128, 130, 133, 154, 185, 193, 194, 203, 206, 237, 238, 239, 244, 249, 257

nauka, 5, 25, 27, 28, 43, 44, 47, 52, 54, 75, 76, 78, 92, 106, 133–135, 139, 143, 148–150, 159, 160, 166, 170, 171, 183, 184, 191–195, 198–200, 211, 224, 236, 237, 247, 250, 260, 261, 267, 268

O

osoba, 24, 51–53, 63, 66, 68–70, 72–76, 79, 85, 87, 105, 109, 110, 112–121, 127, 128, 130, 134–138, 156, 157, 180, 182, 186, 189, 200, 204, 207, 210, 214–216, 219–221, 226, 227, 229, 233, 236, 238–245, 247, 261–263
Boska, 63, 71, 114, 115, 117, 154, 233, 245, 257, 266
ludzka, 5, 6, 21, 42, 58, 67–71, 73, 74, 86, 88, 105, 117–119, 122–126, 128–132, 135, 141, 143–145, 149, 150, 154, 156–160, 187, 206, 219, 228, 240, 247, 250, 263, 264, 266, 268, 270

P

państwo, 44, 62, 69–71, 74, 75, 132, 136–138, 152–154, 156, 158, 160, 161, 164, 189, 196, 197, 200, 220, 225, 251, 263

- podmiot, 11–15, 17, 19–22, 26, 31, 34, 38, 39, 40, 49, 63–65, 67, 69, 70, 75, 77, 82, 90, 91, 94, 96–100, 102, 105, 107, 109, 111, 114–116, 119–121, 130, 134–136, 138–141, 149, 157, 174, 175, 177, 178, 204, 206, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 226, 227, 229, 230, 239, 240, 242, 245, 253, 257–259, 261, 262, 264, 270
- poznanie, 8, 10, 16–18, 22, 27–33, 35, 36, 42, 44, 47, 50, 58, 67–69, 71, 78–81, 86, 88, 106–109, 112, 123, 129, 133, 136–138, 143, 150, 153, 155–157, 166–168, 179, 180, 182, 188, 195, 206, 207, 211, 212, 214, 217–219, 224–227, 230, 231, 243, 249, 250, 251, 253, 262, 267, 269
- intelektualne, 9, 11–13, 17, 20, 25, 28, 29, 38, 39, 41, 54, 55, 78, 80, 81, 96, 97, 100, 110, 120, 129, 130, 134, 142, 143, 153, 168, 176, 258, 262
- kontemplatywne, 10, 97, 267
- naukowe, 25, 27, 77, 166, 170, 179, 195, 211, 219, 224, 267
- pojęciowe, 47, 133, 160, 169, 170, 179, 181, 182, 210, 211
- pojęciowe, 9, 10, 19, 30, 36–38, 97, 169, 193
- praktyczne, 43, 47, 62, 76, 127, 160, 170, 179, 180, 182, 206, 208, 210, 214, 219, 220, 250, 251, 267
- refleksyjne, 10, 19, 41, 45, 133, 169, 181, 204, 218
- teoretyczne, 43, 44, 47, 61, 62, 137, 138, 169, 179, 182, 207, 208, 210, 211, 214, 250, 251, 267
- sądowe, 41, 77, 97, 218
- spontaniczne, 30–33, 41, 45, 78, 109, 166, 169, 218
- techniczne, 45
- zmysłowe, 11, 19, 28, 29, 39–41, 55, 134, 142, 212
- piękno, 46, 76, 179, 181, 188, 190, 203, 204, 207, 211–214, 216, 220, 221, 236
- prawda, 7, 16, 18, 24, 61, 77, 80, 127, 132, 133, 143, 148, 157, 166, 179, 180, 182, 184–188, 190, 200, 204, 207–209, 212–214, 216–219, 221, 254, 255, 262, 266, 268
- prawo, 37, 46, 51, 53, 67, 68, 85, 90, 129, 130, 132, 133, 136, 140, 141, 150, 155, 158, 159, 164, 169, 189, 194, 197, 199, 200, 219, 225, 243, 253, 254, 259, 262–264, 266
- prawo naturalne, 130, 158
- przedmiot
- duchowy, 37
 - działania, 57, 87, 121, 205, 208–210, 215
 - materiałny, 29, 35, 37, 40, 50, 77, 106, 147
 - poznania, 19, 25, 33–35, 39–41, 45, 55, 63, 64, 74, 78, 79, 108, 109, 153, 168, 169, 195, 212, 213, 218, 231, 262, 269
- przyroda, 8, 9, 13, 17, 18, 22, 26, 27, 42, 43, 59, 60, 67, 77, 105, 119, 123, 131, 133, 140–142, 149–151, 156, 157, 224, 229, 230, 250, 258, 261, 262, 266
- R**
- refleksja towarzysząca, 28, 33, 41, 47, 63, 107–109, 166, 167, 171, 180–182
- religia, 5, 44, 47, 51, 52, 71, 126, 128, 132, 133, 140, 143, 150, 156, 159, 160, 170, 171, 183–189, 191–196, 198–202, 251, 253, 260, 263, 269
- rodzina, 5, 44, 62, 69, 70, 71, 74, 122, 125, 127–129, 140, 152, 198, 251

rozum, 9, 10, 23, 33, 38, 39, 46–51, 53, 57, 58, 60, 68, 123, 126, 127, 130, 132, 133, 135, 137, 139, 141, 151, 163, 165, 166, 170, 173–175, 205, 212, 220, 221, 231, 244, 246, 249, 255, 260, 265, 266

S

sąd, 38, 39, 46, 57–59, 61, 62, 68, 77–79, 86, 123, 124, 130, 141, 155, 170, 205, 208, 212, 214, 217–219, 240, 241, 265
praktyczny, 46, 57–59, 61, 62, 68, 86, 123–125, 130, 141, 155, 170, 205, 208, 214, 221, 230, 240, 241, 265, 266
egzystencjalny, 77, 78, 217
orzecznikowy, 78, 208
teoretyczny, 61, 62, 86, 124

społeczeństwo, 44, 59, 69, 70, 73, 74, 130–132, 136, 149, 150, 152–154, 156–161, 164, 166, 193, 197, 226, 227, 251, 262, 263

społeczność, 44, 62, 67–71, 73–75, 105, 122, 125, 126, 128, 129, 131, 137, 150–152, 157, 158, 160, 177, 191, 192, 198, 200, 251, 262, 263

sumienie, 62, 86, 125, 150, 159, 170, 205, 220, 221

sztuka, 5, 34, 44, 47, 48, 51, 160, 170, 171, 174–176, 179, 181–184, 190, 191, 194, 198, 201, 211, 212, 214, 241, 242, 250

Ś

śmierć, 7, 10, 12, 14, 21, 22, 38, 51, 65, 75–77, 80, 81, 83–85, 87–90, 92–94, 102, 110, 112, 139, 148, 178, 185–187, 236, 237, 254, 257–259

T

transcendencja, 9, 12, 13, 17–22, 51, 63, 64, 65, 100, 120, 121, 129, 144, 151, 185, 192–195, 254, 255

technika, 44, 47, 48, 170, 171, 176, 179, 181, 195, 211, 226, 228, 240, 242, 250, 266

twórczość, 5, 22, 43, 44, 46, 50–52, 70–72, 91, 96, 97, 105, 107, 110, 122, 149, 157, 159, 163, 169, 174, 178–182, 201, 202, 211, 212, 227, 243, 250, 251, 268

U

umysł, 16, 38, 51, 90, 154, 172, 211, 254, 255, 259

W

wartości, 31, 34, 77, 88, 139, 147, 149–151, 155, 166, 176–178, 182, 187–189, 192, 195, 196, 200–205, 211, 214, 216–221, 240, 248, 252, 263, 268

wola, 17, 18, 39, 45, 55–57, 60, 68, 73, 81–83, 86, 87, 120, 123, 125, 126, 130, 133, 135–139, 165, 168, 170, 194, 209, 213, 221, 232, 237, 265, 266

wolność, 44, 51, 53, 54, 56, 58–60, 67, 68, 86, 87, 124, 129, 130, 135, 137–141, 143, 155–157, 159, 161, 182, 187–189, 192, 194–196, 199, 201, 202, 206–208, 214, 216, 226, 227, 235, 237, 250, 262, 264–266

Z

zło, 61, 62, 157, 158, 189, 193, 221, 235, 243, 244, 247, 249, 253, 257, 270

znak, 5, 9, 11, 29–35, 37, 40, 45, 47, 48, 50,
63, 77, 105, 106, 108, 110, 167, 168, 171,
173–178, 192, 218, 219, 269

zwierzęta, 8, 10, 19, 23, 29, 54, 64, 65, 71,
105, 130, 135, 141, 143, 144, 230, 249,
255, 258, 262

Ż

życie, 9, 52, 53, 55, 69, 71, 75, 79, 81, 83, 85,
87, 89, 93, 95, 97, 122, 123, 127, 128,
141–143, 148, 149, 151, 159, 160, 167, 170,
174, 179, 185–187, 189, 191, 194, 198,
200, 212, 220, 231, 237, 245–248, 257,
259, 261, 263, 266, 270
osobowe, 5, 159, 259, 269
społeczne, 44, 125, 130, 215, 251

Spis treści

Słowo wstępne	5
Rozdział I	
KIM JEST CZŁOWIEK	7
1. Fakt bycia człowiekiem widziany z zewnątrz i od wewnątrz	8
2. Zasadnicza interpretacja „faktu ludzkiego”	14
3. Człowiek – jego poznanie	27
4. Ludzkie poznanie i kultura	42
5. Ludzkie postępowanie moralne	52
6. Osobowy i społeczny aspekt życia człowieka	63
7. Człowiek w perspektywie śmierci	75
Rozdział II	
CIAŁO JAKO WSPÓŁCZYNNIK	
KONSTITUTYWNY CZŁOWIEKA	91
1. Fenomen ludzkiego ciała	93
2. Ciało jako racja bycia człowiekiem	95
3. Status bytowy ludzkiego ciała	103
4. Funkcje ciała w międzyludzkiej komunikacji osobowej	105

Rozdział III	
OSOBA LUDZKA	113
1. Problematyka osoby	114
2. Doświadczenie osobowego życia	119
3. Osoba ludzka jako byt spotencjalizowany	122
4. Decyzja momentem osobowego samospelnienia	123
5. Rola cnót	126
6. Dzieciństwo człowieka	127
7. Społeczne formy życia osobowego	128
8. Cechy ludzkiego bytu osobowego	129
9. Błędy poznawcze w rozumieniu człowieka	132
10. Deformacja wolności	134
11. Naturalizm „naukowy”	141
 Rozdział IV	
OSOBA I SPOŁECZNOŚĆ	147
1. Człowiek „egzemplarzem ogółu”	151
2. Człowiek – byt otwarty	153
3. Człowiek w społeczności	157
 Rozdział V	
CZŁOWIEK TWÓRCĄ KULTURY	163
1. Czym ostatecznie jest kultura?	164
2. Intencjonalność pierwotna i wtórna	172
3. Eschatyczny wymiar kultury	176
4. Twórczość kulturowa	179
5. Kultura chrześcijańska	183
6. Religia	184
7. Humanizacja religii	186
8. Synteza z kulturą antyczną	188
9. Rozpad wspólnej kultury Europy	191
10. Polska	196

Rozdział VI

PRAWDA – DOBRO – PIĘKNO

JAKO WARTOŚCI HUMANISTYCZNE

203

- | | |
|--|-----|
| 1. Doświadczenie siebie samego | 204 |
| 2. Racjonalne dziedziny ludzkiej aktywności | 207 |
| 3. Prawda – dobro – piękno w działaniu ludzkim | 214 |

Rozdział VII

„CYWILIZACJA MIŁOŚCI”

SPEŁNIENIEM OSOBY

223

- | | |
|---|-----|
| 1. O rozumienie osoby | 226 |
| 2. Wątek zachodni i wschodni w rozumieniu osoby | 229 |
| 3. Sens „cywilizacji miłości” | 238 |

Rozdział VIII

LUDZKI WYMIAR KULTURY

CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

249

- | | |
|---|-----|
| 1. Ogólne rozumienie kultury | 249 |
| 2. Bytowa struktura człowieka | 252 |
| 3. Człowiek – ewolucja materii czy osoba? | 259 |
| 4. Obszary ludzkiego działania | 264 |
| 5. Cel i przeznaczenie człowieka | 269 |

Summary

273

Indeks osobowy

279

Indeks przedmiotowy

283

Table of content

Introduction	5
Chapter I	
Who is the human being	7
1. The fact of being human seen from outside and from within	8
2. The fundamental interpretation of the “human fact“	14
3. The human being – its cognition	27
4. Human cognition and culture	42
5. Human moral action	52
6. Personal and social aspects of human life	63
7. Human being in the perspective of death	75
Chapter II	
Body as a co-constitutive element of the human being	91
1. The phenomenon of human body	93
2. The function of body as a reason of being human	95
3. The existential character of human body	103
4. Functions of the body in interpersonal human communication	105

Chapter III	
The human person	113
1. Some issues concerning of the person	114
2. The experience of personal life	119
3. The human person as a potentialized being	122
4. Decision – the moment of personal fulfillment	123
5. The role of virtues	126
6. Childhood of the human being	127
7. Social forms of personal life	128
8. Human features of the person	129
9. Cognitive errors in the understanding of human being	132
10. Deformation of freedom	134
11. Scientific “naturalism“	141
Chapter IV	
Person and society	147
1. Human being as a specimen of the universal	151
2. Human person – an open being	153
3. Human being in society	157
Chapter V	
Human being as the creator of culture	163
1. What is culture ultimately?	164
2. Primary and secondary intentionality	172
3. The eschatic dimension of culture	176
4. Cultural creativity	179
5. Christian culture	183
6. Religion	184
7. Humanization of religion	186
8. The synthesis with ancient culture	188
9. The disintegration of common culture of Europe	191
10. Poland	196

Chapter VI	
Truth–good–beauty as humanistic values	203
1. Experience of oneself	204
2. Rational domains of human activity	207
3. Truth–good–beauty in human action	214
Chapter VII	
The civilization of love as the fulfillment of human person	223
1. For the understanding of person	226
2. Western and Eastern strands in the understanding of human person	229
3. The meaning of the “civilization of love“	238
Chapter VIII	
The human dimension of Christian culture	249
1. A general understanding of culture	249
2. The ontical structure of human being	252
3. The human being – a product of evolution of matter or the person?	259
4. The realms of human activities	264
5. The goal and destiny of human being	269
Summary	273
Index of names	279
Index of subjects	283

